



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

ACI. 1
R

AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT TH. BIRT, L. BLOCH, J. B. CARTER, O. CRUSIUS (†), F. CUMONT, F. DENEKEN,
L. DEUBNER, R. ENGELMANN (†), A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE, O. HÖFER (†), J. ILBERG,
O. IMMISCH, A. JEREMIAS, O. JESSEN, C. F. LEHMANN-HAUPT, MAX. MAYER, ED. MEYER,
R. PETER, A. PREUNER (†), G. ROEDER, B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER (†),
K. SEELIGER, H. STEUDING (†), L. v. SYBEL, E. THRÄMER (†), K. TÜMPER, O. WASER,
P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER (†), R. WÜNSCH (†) U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER

II



VIERTER BAND

Qu—S

MIT 416 ABBILDUNGEN IM TEXT

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER, LEIPZIG 1909—1915

WICHTIG

NCI
R

WITHOLOGIE

W. J. ROBERTS

BL
715
R7
Bd. 4

1/22/21
22/21
22/21
22/21

LIBRARY

Germany

Quadriformis, -frons, Beiname des Ianus; s. Roscher Bd. 2 Sp. 46, 44 ff. 53, 10 ff. 54, 47 ff. Pott, Zeitschrift für Völkerpsychol. und Sprachwissenschaft 14 (1883), 31. W. Kahl, Philologus Suppl. 5, 743 f. Usener, Strena Helbigiana 326. [Höfer.]

Quadrifrons s. Ianus u. Quadriformis.

Quadriviae (nebst **Biviae**, **Triviae**). Die Gottheiten der Kreuzwege, deren Schutz sich die Reisenden empfahlen, wurden von den latinisierten Kelten und Germanen unter den Namen **Biviae Triviae Quadriviae** verehrt, ein Kult, von dem uns nur die Inschriften Kenntnis geben. Als Karl Klein die Denkmäler zum erstenmal zusammenstellte (Zeitschr. des Vereins zur Erforschung der Rhein. Gesch. u. Altertümer 1, 1850, p. 483 ff.), waren nicht mehr als 10 bekannt. Mehr als 20 konnten 1887 in die Abhandlung über den 'Matronenkultus' (Bonn. Jahrb. 83) aufgenommen werden. Seitdem hat sich das Material weiter vermehrt, so daß eine neue übersichtliche Zusammenstellung angebracht erscheint, zumal jetzt die betreffenden Bände des C. I. L. (XIII und III Suppl.) vorliegen, in denen manche Texte berichtigt sind.

I. Germania superior:

1) Avenches. C. I. L. 13, 5069. **Matronenkultus** nr. 158. — **Bivis Trivis Quadrivis**.

2) Avenches. C. I. L. 13, 5070. **Matronenkultus** nr. 159. — **Bivis Trivis Quadrubis**.

3) Windisch. C. I. L. 13, 5198. **Matronenkultus** nr. 160. — **Quadrivis pro <s>e et suis votum solvit Q. Nicennius <...>us veteran<us>** leg. <...> feci<t> libes merito.

4) Thil-Châtel bei Langres, verschollen. C. I. L. 12, 5621. **Matronenkultus** nr. 170. — <In> h. d. <d> <di>is deab<us> **Bivis Trivis Quadrivis A<u>rel. Victorinus mil. leg.** XXI<I> p<r(im)igeniae> im(munis) cos. Ger<m(aniae)> super<i>oris v. s. l. m. imp. Severo A<l>ex<andro> it(erum) et Marcello cos. (im J. 226).

5) Straßburg. C. I. L. 13, 5971. **Matronenkultus** nr. 172. — **Quadr. Septiminius Victor arcum templo restituit** v. s. l. l. m.

6) Speier (nicht Rottweil), im J. 1881 vernichtet. C. I. L. 13, 6096 (= Dessau, Inscr. sel. 3930). **Matronenkultus** nr. 174 (vgl. Grünenwald, Westd. Zeitschr. 1906 p. 256). — **Bivis Trivis Quadrivis ex voto suscepto posuit Primius Victor** v. s. l. l. m.

7) Sandweiler (Baden). C. I. L. 13, 6315. **Matronenkultus** nr. 182. — **Diis Quadrubis vicani Bibienses d(e) s(uo) p(osuerunt)**.

8) Stettfeld (Baden). C. I. L. 13, 6343. **Matronenkultus** nr. 180. — **In h. d. d. Deabus Quadrubis Ursinus Coccei (filius) et Cassi coniunz Ursinia Gaiani (filia) ex voto posuerunt**.

9) Lorsch. C. I. L. 13, 6426. **Matronenkultus** nr. 188. — <...> et Trib. Qua. Cas(sibus?) <...> pro sal(ute) dl(ominorum) nn(ostrorum) <...>.

10) Mainbischofsheim. C. I. L. 13, 6429 a. **Matronenkultus** nr. 189. — **Bivis Trivis Quadrivis Ael. Demetrius (centurio) leg. XXII pr(im)igeniae** v. s. l. l. m.

11) Cannstatt. C. I. L. 13, 6437. **Matronenkultus** nr. 178. Vgl. Haug und Sixt, Die röm. Inschr. u. Bildwerke Württembergs (1900) nr. 251 (mit Abbild.). **Der Obergerm.-Rätische Limes** nr. 59 (Lieferung 28) p. 39. — **In h. d. d. Bivis Trivis Quadrivis Sattonius** (so eher als S. Attonius) **Iuvenilis b(ene)ficiarius** cos. pro sa<l>ute sua et suorum posuit. v. s. l. l. m. id. Dec. Gra<to et Seleuco cos.> (im J. 221, die Namen der Konsuln will Zangemeister noch gelesen haben).

12) Mainz. C. I. L. 13, 6667. **Matronenkultus** nr. 185. — **Bibis Tribis Quadrivis Iul(ius) Bellicus retrat(nus) leg. XXII p(rimi)geniae** p(iae) f(idelis) v. s. l. l. m.

13) Mainz. Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr. 23 (1904) p. 166. — **Dabus Quadrubis Ammonius** <...>.

14) Zahlbach. C. I. L. 13, 6731 mit falscher Ergänzung; dazu gehörig, wie Domaszewski Westd. Zeitschr. 1902 p. 196 erkannt hat, C. I. L. 13, 6768 (beide Stücke im Casseler Museum). **Matronenkultus** nr. 187 (vgl. p. 89). — **Laribus competalibus sive Quadrivis I. Fl(a)vius Castus bf. cos. c (?) vil. p.** (letzte Zeile unsicher, cum vilico vermutet Domaszewski).

15) Friedberg i. d. W. (im Mithräum gef., in dem auch ein Matronenstein entdeckt wurde). C. I. L. 13, 7398. Vgl. Goldmann, Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr. 13 (1894) p. 185 und Archiv f. Hess. Gesch. u. Alt. N. F. 2, 1895 p. 316 Taf. 2, 16. — **Deabus Quadrubis M. <Ca>mpanius Perrine<u>s in s<uo> posuit**.

16) Butzbach. C. I. L. 13, 7430. **Matronenkultus** nr. 191. Vgl. Der Obergerm.-Rätische Limes nr. 14 (Liefg. 1) p. 20. — **Dis Quadrubis Secu<n>dus ex voto s. l. l. m.**

17) Degenfeld. C. I. L. 13, 7431 — **In h.**

d. d. Deabus Quadru(r)ub(us) (so Zangemeister, die Lesart scheint zweifelhaft).

18) Coblenz. C. I. L. 13, 7623 (= Dessau 3931). Matronenkultus nr. 192. — *Quadrivis circumsaepum et portam ex voto suscepto* C. Crispinius Cladaeus publicanus v. s. l. m.

II. Germania inferior:

19) Züllich. C. I. L. 13, 7928. Matronenkultus nr. 262. — *Quadrubis sacrum* M. Vitalinius M<...>. Auf den Seitenflächen 'ornamenta' in Relief.

20) Cöln. C. I. L. 13, 8240. Bonn. Jahrb. 94 p. 169. — *Quadrubis Domitia Lupula* v. s. l. m. Als Reliefschmuck rechts und links 'arbor'.

21) Cöln. C. I. L. 13, 8241. Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr. 1904 p. 73. — *Quadrubis M. Pateronius Secundus* v. s. l. <m>.

22) Cöln. C. I. L. 13, 8242. Rhein. Mus. 20 42 p. 487. Matronenkultus nr. 285 a. Vgl. Bonn. Jahrb. 88 p. 247. — *Quadrubis Uclatianus Crescens*. (Vor Uclatianus will Zangemeister noch ein P. erkennen.)

23) Cöln. C. I. L. 13, 8243. Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr. 1904 p. 73. — *Quadrivi<s> Trivis Viis Semitis ex voto* M. Cocceius Dausius veteranus) alae Noric(orum) v. s. l. m.

24) Bei Xanten. C. I. L. 13, 8637. Vgl. Domaszewski, Westd. Zeitschr. 1904 p. 188. — 30 L. Valerius Verecundus Quadrivis.

25) Qualburg. C. I. L. 13, 8638. Matronenkultus nr. 333. Vgl. Domaszewski, Westd. Zeitschr. 1904 p. 190. — *Quadrub et Genio loci Flavii<s> Severu<s> vet(eranus) leg. XX<XX> U. v. templum cum arborib(us) constituit*. v. s. l. m.

III. Pannonia superior:

26) Wien. C. I. L. 3, 13497 (= Dessau 40 3575). — *Silvano et Silvanis et Quadrubis sacrum*. L. Minicius Honorat<us> sig(nifer) leg(i)onis) X G(eminiae) v. s. l. <m>.

27) Carnuntum, 'litteris leviter scarifatis et miniatis'. C. I. L. 3, 14089. — *Silvanis et Quadrubis sacrum* (das weitere undeutlich).

28) Carnuntum. C. I. L. 3, 4441 (= Dessau 3574). Matronenkultus nr. 108. — *Silvanab(us) et Quadrubis Aug(ustis) sacrum*. C. Antonius Valentinus vet. leg. XIII G(eminiae) murum a 50 fundamentis cum suo introito et porticum cum accubito vetustate conlabsum impendio suo restituit Gentiano et Basso cos. (im Jahre 211, auf der linken Seitenfläche 'genius cum palma', auf der rechten 'genius cum caduceo').

29—34) in Carnuntum in einem Heiligtum der Silvanae und Quadriviae gef. (vgl. Bonn. Jahrb. 94 p. 169 f.)

29) C. I. L. 3, 13475 'litteris minio tinctis'. — *Silvanis et Quadrubis S. Gr. pro Aquilino 60 nepote* v. s. l. m.

30) C. I. L. 3, 13463. — *Quadr<...> sacrum* C. Sulp(icius) S<e>ne(ca) v. s. l. m. (vgl. nr. 31).

31) C. I. L. 3, 13464. — *Quadr<i>b(is) sac<ru>m* C. S. Seneca (das weitere undeutlich, vgl. nr. 30).

32) C. I. L. 3, 13465. — *Q(uadr...)s(acrum)* C. S. v. s. l. m.

33) C. I. L. 3, 13466. — *Quadrivis Aug(ustis)* ... (Rest unsicher).

34) C. I. L. 3, 13467. — *<Quadr>v. Aug(ustis) sacrum* <...> Q. f. Pr<i>scus ... (der Rest verstümmelt).*)

IV. Dacia:

35) Karlsburg (Apulum). C. I. L. 3, 1140. Matronenkultus nr. 104. — *Quadrivis sacrum* Fl(avia) Pulchra pro se et su<is> v. s. l. m.

36) Bei Várhely (Sarmizegetusa). C. I. L. 3, 1440. Matronenkultus nr. 103. — *Quadriv(is) Cl(audius) Anic<e>tus Aug(ustalis) c(oloniae) Sarmiz(egetusae) metrop(olis) ex voto*.

37) Fundort unbekannt, Mus. von Bukarest. C. I. L. 3, 8045. Matronenkultus nr. 106. — *Philistio Trivis Quadriv(is) votum* s. l. m.

V. Moesia inferior:

38) Gigen (Bulgarien). C. I. L. 3, 12349. — *Quadr<r>ivis* (statt R ist E überliefert).

VI. Dalmatia:

39) Fundort unbekannt. C. I. L. 3, 3159 (add. p. 2275). Matronenkultus nr. 101. — *Trivis C. Aristius Clemens*.

40) Imoski. C. I. L. 3, 8511. Vgl. Bonn. Jahrb. 89 p. 240. — *Triviabus* v. s. l. L. S<...> Pudens.**)

41) Čitluk. C. I. L. 3, 9755. Vgl. Bonn. Jahrb. 89 p. 240. — *Trivii<s> sacrum* Titia Elpis v. l. p.

42) Danilo. C. I. L. 3, 9869. Matronenkultus nr. 100. — *A. Larcus Clemens Trivis* v. s. l. m.

Zu diesen sicheren Denkmälern kommen einige unsichere, darunter am wichtigsten die auf der Pleckenalpe (Monte della Croce) etwa 100 Schritt unterhalb des Gipfels in Fels eingehauene, leider schlecht erhaltene Inschrift C. I. L. 5, 1863 (= Dessau Inscr. sel. 5886. Bonn. Jahrb. 83 p. 119 nr. 95), deren Anfang Mommsen zu <I. O> M. <Trivis Quadri>vis ceterisque dib(us) ergänzt hat, und worin sich ein gewisser Hermias (suceptor operis aeterni) rühmt: titulum immanem montem Alpinum ingentem litteris inscripsit, quot saepe invium commiantium periclitante populo ad pontem transitum (scil. esse) non placuit cur<i>ae (so verbessert von Bücheler, Carm. epigr. 891) et Attio Braetiano q(uaestori) eorum viro ornato, viam nov(am) demonstrante Hermia. Dagegen ist ganz unwahrscheinlich die Ergänzung Dom(i-nabus) Tr(ivis) der Inschrift von Aquileia C. I. L. 5, 8246 (vgl. Bonn. Jahrb. 85 p. 139), und noch unsicherer die Beziehung von C. I. L. 3, 5798 und 7, 454 auf unsern Kult. Auch C. I. L. 13, 6417 muß in Wegfall kommen (s. u.).

*) Im Corpus verteilt sich die Inschrift auf 2 Fragmente. Nicht verzeichnet finde ich darin ein Bruchstück, das ich 1893 in Carnuntum (zusammen mit nr. 29 u. 30) abschrieb: Zeile 1 bietet QUADRIV, von Zeile 2 notierte ich als möglich die beiden Anfangsbuchstaben QS. Vielleicht gehört das Stück zu obiger Inschrift, wodurch die Ergänzung Quadriv sicher wäre; von dem V. (vor Aug.) ist auf dem ersten Fragment im Corpus nur der obere Teil des rechten Schenkels erhalten.

**) Derselbe Dedikant weihte der Ceres den Stein C. I. L. 3, 8508.

Der Hauptsitz des Kultus war, wie diese Zusammenstellung lehrt, in Obergermanien. Hier sind 18 Denkmäler gefunden worden, die südlichsten im Gebiet der Alpen (1—3), zu denen die Inschrift der Pleckenalp zu rechnen wäre, falls *Mommsons* Ergänzung zutreffend ist. Nur 7 hat bis jetzt Untergermanien geliefert (19—25). Aus Germanien scheint der Kult in die Donanprovinzen und nach Dalmatien getragen worden zu sein. An der Spitze steht hier Carnuntum mit acht Denkmälern, von denen wenigstens sechs in einem 'sacellum' aufgestellt waren.

Die Zusammenstellung lehrt weiter, daß die Gottheiten überwiegend als *Quadriviae*, d. h. als Göttinnen der Straßenkreuzungen, angerufen wurden. Dieser Hauptname ist am zahlreichsten vertreten und findet sich am öftesten allein (28 mal); in der bemerkenswerten Cölner Inschrift 23 steht er vor den *Triviae Viae Semitae* (vgl. die Widmung *Laribus conpitalibus vialibus semitalibus C. I. L.* 11, 3079, ferner *viis semitibusque C. I. L.* 3, 5524, *deo qui vias et semitas commentus est* 7, 271 = Bücheler, *Carm. epigr.* 25); sonst pflegt er die letzte Stelle der Trias (*Biviae Triviae Quadr.*) einzunehmen. *Triviae* (am *trivium* stoßen 3 Wege zusammen, Straßengabelung) allein finden wir nur in Dalmatien (39—42), sonst in Verbindung mit *Biviae* und *Quadriviae*, mit den *Quadr.* allein in 9 und 37 (vgl. 23). *Biviae* (am *bivium* laufen 2 Wege zusammen; *Domaszewski*, *Westd. Zeitschr.* 1902 p. 208 denkt an Stellen, wo die *semitae* in die *viae* einmünden, eine Einschränkung, die kaum zutreffend ist) kommen allein überhaupt nicht vor, sondern nur in Gemeinschaft mit *Triviae* und *Quadr.* (1. 2. 4. 6. 10. 11. 12).

Die überragende Bedeutung der *Quadr.* bezeugen auch die Epitheta. Sie allein haben den Beinamen *Augustae* (28. 33. 34), sie allein werden als 'Göttinnen' bezeichnet (*dis*, *diis*, *deabus*; vgl. aber 4); sie allein endlich erscheinen in Gesellschaft anderer Gottheiten (*Genius loci* 25, *Silvanus* 26, *Silvanae* 26—29; über 14 *Lares competales* s. u.).

Die korrekte Namensform im Dativ auf *-vis* (selten *-viis*) ist auf vielen Denkmälern der vulgären auf *-bis* (vereinzelt *-biis*) gewichen. So *Bibis* (12) neben *Bivis* (*-iis* 6. 11), *Tribis* (12, Abkürzung *Trib.* 9) neben *Trivis* (*-iis* 6. 41) und einmaligem *Triviabus* (40). Bemerkenswert in 2 *Tribvis* (*Schuchardt*, *Vokalismus d. Vulgärlateins* 1, p. 25 u. 3, p. 238 f.). Wie *Quadrivium* neben *quadrivium* (vgl. z. B. *C. I. L.* 5, 2116) so auch die Votivdative *Quadrivis* (4. 10. 11. 18. 23. 24. 33. 35. 38; *-viis* 14, *-bis* 28. 31. 36, vgl. 34) neben *Quadravis* (1; *-viis* 6. Unterdrückung des *v* in 3. 12. 27), bzw. *Quadrubis* (2. 7. 8. 13. 15. 16. 20—22. 26. 29; *-biis* 19; unsicher die Ergänzungen in 25. 30 und die Auflösung der Kompendien in 5. 9. 32. 37; vgl. 17).

Die Inschriften gehören sämtlich der Kaiserzeit an, die meisten dem 2. oder 3. Jahrhundert. Dem 1. Jahrhundert läßt sich keine mit genügender Sicherheit zuweisen. Genauer datiert sind 28 (v. J. 211), 11 (v. J. 221), 4 (v.

J. 226); in 4. 8. 11. 17 die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts häufigere Formel *in honorem domus divinae*; 25 und 35—38 fallen nach Trajan, 9 gehört frühestens dem Ende des 2. Jahrhunderts an.

Unter den Dedikanten sind Frauen selten (8. 20. 35. 41). Dem Soldatenstand gehören an die Dedikanten von 3. 4. 10. 11. 12. 14. 23. 25. 26 und 28, darunter 5 Veteranen, ein *im-munis cos.* (4) und zwei Benefiziarier (11 und 14; über die Benefiziarierposten und ihre Beziehung zum römischen Straßennetz vgl. den Aufsatz von *Domaszewski*, *Westd. Zeitschr.* 21, 1902, p. 158 ff., der zu weitgehende Folgerungen zieht). Bemerkenswert ferner der *augustalis* der Kolonie *Sarmizegetusa* (36), ein *publicanus* (18) und die Gemeinde der *Bibienses* (7), die vom *bivium* den Namen hat (*Thes. ling. lat.* 2, 2025), ihr Gelübde aber den *Quadrubiae* löst.

Im übrigen wird der Kultus dieser Kreuzweggottheiten dem der römischen Weglaren ähnlich gewesen sein. Die Inschriften stehen meist auf Altären, oft kleiner und kleinster Dimension, die in Kapellchen oder heiligen Bezirken an Punkten, wo mehrere Wege zusammenstießen (*compita*), aufgestellt zu werden pflegten, als Votivgaben an die Göttinnen, deren Schutz die Reisenden anflehten (*ex voto suscepto* 6. 18, vgl. 8. 16. 23. 36; *pro se et suis* 3. 35; *pro salute sua et suorum* 11; vgl. 9. 29). Am ausführlichsten äußern sich hinsichtlich der Votivgegenstände die Dedikanten von 5 (*arcum templo restituit*, so wahrscheinlicher als *aram cum templo*), 18 (*circumsaeptum et portam*), 25 (*templum cum arboribus constituit*), und besonders von 28, wo ein Veteran meldet, er habe in Carnuntum — hier ist, wie schon bemerkt wurde, ein kleines Heiligtum der Göttinnen entdeckt worden — *murum a fundamentis cum suo introito et porticum cum accubito vetustate confabum* aus eigenen Mitteln wiederhergestellt, und zwar den *Silvanae* und *Quadriviae* zusammen. Wir haben natürlich, dem Stand der Dedikanten entsprechend, nur an einfache Anlagen zu denken. Die Votivaltäre sind gewöhnlicher Art, meist primitiv ausgestattet, selten mit Reliefschmuck verziert, aus dem sich Spezielles für diesen Kult nicht ergibt (vgl. 19. 20. 28). Sichere bildliche Darstellungen der Göttinnen fehlen bis jetzt. Denn der Ladenburger Altar *C. I. L.* 13, 6417 (= *Matronenkultus* nr. 183, vgl. die Abbildung p. 89), der *Genio Civitatis Ulpiae Sueborum* *N(ieretum)* geweiht ist, hat wohl auszuscheiden, da der vorletzte Buchstabe der zweiten Zeile, auf den es ankommt, nach *Zangemeisters* Zeugnis nicht Q sondern O ist, und das Geschlecht der drei unter dem Bild des *Genius* in Relief dargestellten stehenden Figuren sich nicht mehr genügend feststellen läßt. Damit fällt eine Hauptstütze für die Annahme, daß die Kreuzweggottheiten in den Kreis der als Dreieheit verehrten *Matres* oder *Matronae* einzureihen seien. An sich ist es ja ganz gut denkbar, daß das Volk die 'Mütter', die Schutzgottheiten in allen Lagen des Lebens sind, auch als Schützerinnen der Straßen und des Verkehrs verehrte und ihnen jene Beinamen

Biviae Tr. Quadr. beilegte, die dann selbständig angewandt werden konnten, wie dies in gleicher Weise mit den *Campestres* geschah (vgl. dieses Lex. Bd. 2 Sp. 2475; *Parly-Wissowa, Real-Encykl.* 3, 1444f.). Es spricht dafür einigermaßen auch der Umstand, daß wir es mit weiblichen Gottheiten zu tun haben. Denn die früher viel umstrittene Frage, ob männlich oder weiblich, darf jetzt als erledigt gelten (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 88f.). Als *daae* sind die *Quadriviae* ausdrücklich bezeugt in 8. 13. 15. 17 (*deabus*, daneben zweimal *dis*, *diis* 7. 16*); und dazu kommt die Dativform *Triviabus* (40). Unsicher scheint das Geschlecht zu lassen der Dedikant von 4, falls die Ergänzung (die Inschrift ist verschollen) *diis deabus* das Richtige trifft. *Keune (Jahrbuch der Gesellsch. f. Lothring. Gesch. u. Altertumskunde* 8, 1, 1896, p. 76 f.) meint, daß wir bei dieser Widmung einen Gattungsnamen anzunehmen hätten, unter den nicht bloß die *Matres* (*Keune* hält an dieser Identifizierung fest) sondern auch die dreigestaltige *Hecate* oder *Diana Trivia* sowie *Mercurius* fallen, welch letzterer auf einer britannischen Inschrift *deus trivii* (*C. I. L.* 7, 163) heißt und auch sonst als Schutzgott der Wanderer bekannt ist (s. dieses Lex. Bd. 2 Sp. 2816). Bei 14 kann man ebenfalls zweifeln, ob *quadriviis* als Adjektiv auf *Laribus* zu beziehen ist, oder aber — und dafür spricht die Wahrscheinlichkeit — ob den römischen *Lares competales* die barbarischen *Quadriviae* gleichgesetzt (*sive*) sind (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 89).**) Für die Identität der Kreuzweggöttinnen und der Mütter fehlt, wie gesagt, bis jetzt ein urkundlicher Beweis. Die von *Hübner* aus der Ringinschrift *C. I. L.* 7, 1299 (*Matronenkultus* nr. 359, s. Tafel 3, 4) erschlossenen *Matres viales* (vgl. *Lares viales*) sind ganz zweifelhaft (s. dieses Lex. Bd. 2 Sp. 2477), und auf die Erwähnung eines *compitum* auf der oberitalischen Matroneninschrift *C. I. L.* 5, 7228 (*Matronenkultus* nr. 31) möchte ich auch kein zu großes Gewicht mehr legen. Weitere Funde werden vielleicht Aufklärung bringen.

Daß an den Kreuzwegen der Aberglaube sehr lange Zeit haftete, ist bekannt. Die Kapellen mit Bildern von Heiligen usw., die noch heute in vielen Gegenden an Kreuzwegen zu finden sind, gehen auf heidnischen Brauch zurück. Vgl. die *Bonn. Jahrb.* 83 p. 91 f. aus den Bußordnungen des Bischofs Burchard von Worms (11. Jahrhundert) mitgeteilten Stellen.

[M. Ihm.]

[*Quadruburgenses matres*] beruhen auf Interpolation der Inschrift *C. I. L.* 13, 8638 = *Brambach, Corp. inscr. Rhen.* 166. Vgl. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 155 zu nr. 333. [M. Ihm.]

*) In 16 las man früher allgemein *deab.*, und vielleicht ist das doch richtig, trotzdem *Zangemeister* die Lesart *dis* als die probable bezeichnet.

**) Nach *Domaszewski (Westd. Zeitschr.* 1902 p. 196) soll diese Inschrift lehren, daß die *Lares competales* in den Provinzen zu *Quadriviae* umgetauft wurden, um den Kult der römischen Wegkreuzungsgötter den Provinzialen „verständlich zu machen“, und daß die Verbreitung dieses Kultus eng mit den römischen Institutionen des Heeres zusammenhängt. „Wo dieser Kult auftritt, liegen Kreuzungspunkte römischer Militärstraßen“ usw.

Quartana. Votivinschrift aus Nemausus *C. I. L.* 12, 3129 ('ara litteris tertii opinor saeculi') *Quartana votum reddet libens merito Byrria Severilla* (= *Dessau, Inscr. sel.* 4031), also Widmung an die Göttin des viertägig wiederkehrenden Fiebers (vgl. *Iuv.* 4, 57 mit den Anmerkungen von *Friedländer* und *Bücheler*). Analog die Widmung an die *dea Tertiana* *C. I. L.* 7, 999. Für die angebliche Zusammengehörigkeit der *Febris* mit *Saturnus* beruft man sich auf *Theodor. Priscianus phys.* 3 (p. 250 *Rose*) *hinc est quod et Romani febri aedem statuerunt et quod certanas Saturni filias affirmavit antiquitas*; *Neuenar* bietet hier *Quartanas* für *certanas*, während *Valentin Rose* unter Berufung auf *Ps. Plin. med.* 3, 15 *Tertianas* vermutet. Vgl. *Wissowa, Relig. und Kultus der Römer* p. 197f. u. d. Art. *Nosoi*.

[M. Ihm.]

Querela, Tochter des Erebos und der Nox, *Cic. de nat. deor.* 3, 17, 44, fast identisch mit dem Begriffe von *Eris* und *Νειξεια* (*Hes. Theog.* 229), *Peppmüller, Philologus* 57 (1898), 371.

[Höfer.]

Querquetulanae Virae.*) *Festus* S. 261: *Querquetulanae virae putantur* (so *A. Augustinus* offenbar richtig, wie die Erwähnung von *virae* im weiteren Verlaufe der Stelle zeigt; *ut reputantur* der Cod. Farn.) *significari nymphae praesidentes querqueto virescenti, quod genus silvae indicant fuisse intra portam, quae ab eo dicta sit Querquetularia* (bei *Plinius n.* h. 16, 37 *porta Querquetulana* genannt). Dieses Tor wird in ansprechender Vermutung an den *Caelius* verlegt, der nach *Tacitus (ann.* 4, 65) ursprünglich von den Eichen, welche er trug, *Querquetulanus* genannt wurde (*W. A. Becker, Handb. d. röm. Altert.* 1 [Topogr.], Leipzig 1843, S. 169 f.; *H. Jordan, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 1, 1, Berlin 1878, S. 225; 1, 3, Berlin 1907, S. 221; *O. Gilbert, Geschichte u. Topogr. der Stadt Rom im Altertum.* 2, Leipzig 1885, S. 37 ff.; *H. Kiepert & Ch. Hülsen, Formae urbis Romae antiquae.* Berol. 1896, Plan 1 Oq; *O. Richter, Topogr. d. Stadt Rom*². München 1901 = *I. v. Müllers Handb. d. klass. Altert.-Wiss.* Bd. 3, Abt. 3, Hälfte 2, S. 45. 336); an jener Gegend also haftete allem Anscheine nach die Erinnerung an die *Querquetulanae Virae*, die wir jedenfalls als Baumgottheiten im Sinne der griechischen Baumnymphen aufzufassen haben (*virae* zu *virere*, *virescere*, *viridis* gehörig? *Preller, Röm. Myth.*³ 1 S. 100; in welchem Verhältnis diese *Virae* zu den besonders auf Inschriften aus Oberitalien in Gesellschaft der Nymphen uns entgegentretenden *Vires* oder *Virae* [*G. Wissowa, Religion und Kultus d. Römer.* München 1902 = *I. v. Müllers Handb. d. klass. Altert.-Wiss.* Bd. 5, Abt. 4, S. 141] stehen, muß unentschieden bleiben). Vgl. das *Larum Querquetulanum sacellum* auf dem *Esquilin* bei *Varro, l. l.* 5, 49. [R. Peter.]

*) Der Artikel war fast gleichzeitig doppelt bearbeitet worden. Aus der etwas später eingegangenen Bearbeitung Prof. Höfers, die sich zum Teil mit der von Herrn Ob.-Bibl. Peter deckte, geben wir die größere zweite Hälfte, die einen beachtenswerten numismatischen Zusatz enthält. [D. Red.]

Vgl. auch Hartung, *Religion der Römer* 1, 133. W. Henzen, *Acta Fratrum Arval.* 145. P. Wagler, *Berl. Stud.* 13 (1891), 2, 19. Auf Münzen des P. Accoleius Lariscolus (43 v. Chr., Mommsen, *Geschichte d. römischen Münzwesens* S. 652 nr. 711 S. 658 Anm. 561) hat Borghesi, *Oeuv. compl.* 1, 365 ff. (vgl. E. Babelon, *Monn. de la republ. Rom.* 1, 99 M. Bahrfeidt, *Nachträge u. Bericht. zur Münzkunde d. röm. Rep.*



Münze

(nach Bahrfeidt, *Nachtr. u. Bericht. z. Münzk. d. röm. Republ.* Taf. 1, Abb. 2).

1 [1897] S. 4) Darstellungen der Querquetulanae erkannt, und zwar ist die Darstellung nach Usener, *Rhein. Mus.* 58 (1903), 12 (vgl. 30) folgende: Drei weibliche Gestalten, unten hermenhaft, aber verhüllt; über ihre Schultern geht ein wagherer Balken, dessen altertümlicher Zweck sichtlich der ist, die Göttinnen zu einer Einheit zusammenzujochen. Von dem Haupte einer jeden ragt ein dicht belaubter Zweig auf, zwei weitere Zweige werden von den einander berührenden Händen der drei gemeinsam gehalten. Die äußerste links scheint in der freien Rechten einen Bogen, die äußerste rechts in der Linken eine Blume zu halten (Abb. bei Vaillant, *Nummi ant. Famil. Roman.* 1 tab. 1. Babelon a. a. O. 100. Bahrfeidt a. a. O. Taf. 1 nr. 2). [Höfer.]

Quies, römische Göttin, deren fanum an der via Labicana lag. *Liv.* 4, 41, 8. O. Gilbert, *Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom.* 3, 99. Das Heiligtum entstammt einer privaten Weihung, denn die Notiz bei August. *de civ. dei* 4, 16: *Quietem, cum aedem haberet extra portam Collinam, publice illam suscipere noluerunt* beruht wahrscheinlich nur auf einer mißverständlichen Auffassung der Stelle des *Livius*, vgl. Wissowa, *Relig. u. Kultus d. Römer* 2, 6. Nach Prelle-Jordan, *Röm. Myth.* 2, 222, der die Göttin Fessona (Bd. 2 Sp. 198, 55 ff.) vergleicht, war Quies „eine Göttin des Ausruhens am Wege (so auch Hartung, *Religion d. Römer* 2, 256 f.) und der stillen Sammlung von der Mühe des Lebens und dem Geräusch der Stadt“. Wissowa a. a. O. 276 findet m. E. mit Recht diese allgemeine Fassung viel zu modern und verweist zur Erklärung dieses Gottesdienstes der Quies, der natürlich in Ereignissen im Leben des Stifters jener Kapelle seine Begründung gehabt haben müsse, auf die Aufschrift der Münzen: Quies Augustorum (mit der Darstellung einer stehenden Frauengestalt mit Zweig und Zeppter), die Diokletian und Maximian nach ihrer Abdanckung prägen ließen, Eckhel, *Doctr. num. vet.* 8, 14 f. 24. Cohen 6², 459, 397. 460, 404. 462 f., 422—430. 543, 478. 544, 482. 489 ff. 545, 494 — Im Gefolge des Traumgottes erscheint Quies bei Stat. *Theb.* 10, 89 (vgl. *Silv.* 1, 6, 91). Als salutaris dea wird Quies genannt bei Ammian. *Marcell.* 19, 11, 6. Vgl. auch Quietalis. [Höfer.]

Quietalis ab antiquis dicebatur Orcus, Festus p. 257 Müller. Der Beiname bedeutet wohl den zur ewigen Ruhe bettenden Todestgott, Hartung, *Religion d. Römer* 2, 86; vgl. den öfter neben der Weihung Dis Manibus stehen-

den Zusatz 'et bonae Quietis' (folgt Name des Verstorbenen), C. I. G. 8, 3290 oder 'Quietis aeternae', Allmer u. Dissard, *Inscr. ant. d. Mus. de Lyon* 1, p. 259. 321. 369. 2, p. 415. 440. 478 oder 'Quietis perpetuae', ebd. 2, p. 433. Die Manes selbst erhalten das Epitheton quieti, *Auson.* 15, 7, 12. [Höfer.]

Quirinus, altrömischer Gott, Mitglied der an der Spitze der ältesten für uns erkennbaren Religionsordnung stehenden Göttertrias Jupiter Mars Quirinus (Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* S. 20), in der er den letzten Platz einnimmt. Der Name zeigt, wie manche andre Götternamen gleich hohen Alters (Neptunus, Vulcanus), adjektivische Bildung: von den Etymologien der Alten (vereinzelt Quirinus = *zoigavos*, *Serv. Aen.* 1, 292, vgl. v. Wilamowitz bei Mommsen, *Staatsrecht* 2, 5 Anm. 2) darf die eine, welche das Wort von der sabinischen Stadt Cures herleitet (*Ovid. fast.* 2, 480: *seu quia Romanis iunxerat ille Cures. Fest.* p. 185: *socio imperii Romani Curibus adscito Quirino. Paul.* p. 49: *quidam eum dictum putant a Curibus, quae fuit urbs opulentissima Sabinorum*, und die den Quirinalis collis mit Cures zusammenbringenden Zeugnisse Varro *de l. l.* 5, 51. *Fest.* p. 254) für die Gegenwart als abgetan gelten (Bersu, *Die Gutturale* S. 118 f. Mommsen, *Röm. Staatsrecht* 3 S. 5 A. 1. Hülsen bei Pauly-Wissowa, *Real-Encykl.* 4, 1814), die andere dagegen, von dem 'sabinischen' Worte *curis* = *quiris* 'Lanze' (*Ovid. fast.* 2, 477: *sive quod hasta 'curis' prisca est dicta Sabinis, bellicus a telo venit in astra deus. Paul.* p. 49: *curis est Sabine hasta; unde Romulus Quirinus, quia eam ferebat, est dictus* [die Worte hasta curis sind auch in dem neugefundenen Fragmente der *Fasti Praenestini* über die Quirinalia, s. u., erhalten]. *Macrob. Sat.* 1, 9, 16: Quirinum quasi bellorum potentem ab hasta, quam Sabinii curin vocant. *Serv. Aen.* 1, 292 [= *Isid. orig.* 9, 2, 84]: *Romulus autem ideo Quirinus dictus est vel quod hasta utebatur, quae Sabinorum lingua curis dicitur. Polem. Silv.* z. 17. Febr. C. I. L. 1² p. 259: *Quirinus ab hasta, quae Sabinis curis, vocatus. Plut. Rom.* 29: *οἱ δὲ τὴν αἰχμὴν τοῦς παλαιοὺς κῆριν ὀνομάζειν . . . ὡς οὖν ἀγρίον τινα τὸν Ποσειδῶν ἢ αἰχμητὴν θεὸν ὀνομασθῆναι Κερίρον; quæst. Rom.* 87: *τὸ γὰρ δόξεν κῆριν ἐκάλουν οἱ παλαιοί· διὸ καὶ πασι Κερίρον ὀνομασθῆναι τὸν Ἑρῆν· διὸ καὶ τὴν Stadt Cures nach Quirinus oder nach curis = αἰχμή benannt nach Dion. Hal. 2, 48, 4) hat auch in neuester Zeit immer wieder Anhänger gefunden (Bersu a. a. O. 38 f. Anm. 2. 118 f. L. Deubner, *Archiv für Religionswiss.* Bd. 8 Beiheft S. 76). obwohl auch ihr schwere Bedenken entgegenstehen. Zwar die Ableitung Quirinus von *quiris* würde nach Analogien wie *collinus*, *anguinus*, *ovinus*, *Tiberinus* keinerlei Schwierigkeit bieten, wohl aber wäre man dann gezwungen, *Quirites* von *Quirinus* zu trennen, da ersteres Wort sich von *quiris* nicht ableiten läßt (*arquites*, das Mommsen a. a. O. S. 5 Anm. 2 anführt, bietet zu *Quirites* keine Analogie, da sich *arquites* zu **arqus* verhält wie *equites* zu *equos*, Bersu a. a. O. S. 121). Die Vergleichung von *Latium*—*La-**

tinus einerseits, *Samnium* — *Samnites* andererseits führt mit Notwendigkeit auf einen Ortsnamen *Quirium* (der seinerseits sehr wohl mit *quiris* zusammenhängen könnte) als die gemeinsame Quelle von *Quirinus* und *Quirites* (Niebuhr, *Röm. Gesch.* 1, 321. *Madvig, Verfass. u. Vericaltung d. röm. Staates* 1, 14². *Th. Birt, De Romae urbis nomine deque robore Romano, Ind. lect. Marburg.* 1887 p. XIV f.). Sachlich muß sich der Ortsname *Quirium* zu dem späteren *collis Quirinalis* ebenso verhalten wie *Palatium* zum *mons Palatinus*, es muß die ursprüngliche Bezeichnung der auf dem Quirinal angesiedelten Gemeinde der Hügelrömer gewesen sein, und der *Quirinus pater* (so in der Gebetsformel bei *Ennius ann.* 117 *Vahlen*²: *Quirine pater veneror Horamque Quirini. Liv.* 5, 52, 7: *quid de ancilibus vestris, Mars Gradive tuque Quirine pater. Verg. Aen.* 6, 859: *tertiaque arma patri suspendit capta Quirino. Sil. Ital.* 8, 646; vgl. *Lucil. v.* 19—22 *Marx*: *ut nemo sit nostrum quin aut pater optimus divum aut Neptunus pater, Liber Saturnus pater, Mars Ianus Quirinus pater sit ac dicatur ad unum*) stellt sich als Gottheit dieser Gemeinde unmittelbar neben den *Reatinus pater* von Reate (*C. I. L.* 9, 4676) und den *Albis pater* von Alba Fucens (*C. I. L.* 9, 4177 = 6, 3672).

Haben wir dergestalt in Quirinus die ursprüngliche Sondergottheit der nachher durch Synoikismos mit der Gemeinde der Berg Römer vom Palatin verschmolzenen Quirinalgemeinde zu erkennen, so erklärt sich dadurch einerseits die Tatsache, daß sein Gottesdienst in Rom stets ausschließlich auf den Quirinal beschränkt geblieben ist und die dieser Ansiedelung angehörigen *Salii collini* in seinem Dienste stehen (*Wissowa a. a. O.* S. 480 Anm. 8), andererseits das Fehlen charakteristischer Spezialzüge und Einzelfunktionen in seinem Wesen, da er eben der göttliche Exponent sämtlicher Wünsche und Interessen seiner Gemeinde war. Bei der großen Bedeutung, die im Leben all dieser engen Raum zusammengedrängten und um ihre Existenz ringenden latinischen Gemeinden die kriegerische Tüchtigkeit und militärische Erfolge spielten, ist es nicht verwunderlich, daß in diesem göttlichen Vertreter der Gesamtinteressen der Gemeinde die Eigenschaften des Kriegsgottes noch am deutlichsten hervortreten. Wenn daher schon die alten Zeugnisse ihn als eine Parallelgottheit zu dem Mars der Berg Römer auffassen (*Dion. Hal.* 2, 48, 2: *τὸν δ' Ἐννάλιον οἱ Σαβίνοι καὶ παρ' ἑκείνων οἱ Ῥωμαῖοι μαθόντες Κυρίον ὀνομάζουσιν, ὃν ἐχόντες εἰπεῖν τὸ ἀκριβεὲς εἴτε Ἄρης ἐστὶν εἴτε ἑτερός τις ὁμοίας Ἄρει τιμᾶς ἔχων· οἱ μὲν γὰρ ἐφ' ἑνὸς οἰοῦνται θεοῦ πολέμου ἄγωνον ἡγεμόνος ἑκτέρον τῶν ὀνομάτων κατηγοροῦσθαι, οἱ δὲ κατὰ δύο τάττεσθαι δαιμόνων πολέμου τὰ ὀνόματα; vgl. *Plut. Rom.* 29) und man ihn darum durch die Gleichsetzung mit *Ἐννάλιος* dem Verständnisse der Griechen näher zu bringen suchte (*Polyb.* 3, 25, 6. *Dion. Hal.* 2, 48, 1 f. 2, 50, 3. 9, 60, 8. *Plut. Rom.* 29; *qu. Rom.* 87; sonst einfach transskribiert zu *Κυρίνος*, auch im *Monum. Anc. gr.* 10, 10 und 18, 22*

Κυρίνος, aber 7, 5 *Πόλην Ἐννάλιον* = *Ianus Quirin[um]*), so paßt dazu die Tatsache, daß beide Götter durch die Kriegstänze der Salier gefeiert werden (vgl. namentlich *Stat. silv.* 5, 2, 129: *umeris quaterne arma Quirinus [monstrabit], qui tibi tam tenero permisit plaudere collo nubigenas clipeos intactaque caedibus arma*, vgl. zur Erklärung *W. Helbig, Les attributs des Saliens, Mém. de l'acad. d. inscript. et belles-lettres* 26, 1905 S. 232, wo diese Stelle fehlt) und daß von Waffen des Quirinus die Rede ist (*Fest. p.* 217: *persillum . . . rudusculum picatum, ex quo ungine flamen Portunalis arma Quirini unguat*; spätere Zeugnisse wie *armifer Quirinus, Stat. silv.* 3, 5, 112. *Sil. Ital.* 16, 76, *bellator Quirinus, Claudian. de IV cons. Hon.* 492 müssen hier ausscheiden, da sie sich auf *Romulus-Quirinus* beziehen, s. u.), wobei nicht nur an die *ancilia* (*Liv.* 5, 52, 7: *quid de ancilibus vestris, Mars Gradive tuque Quirine pater*), sondern vor allem an die Lanze zu denken ist (mit Lanze und Schild ausgerüstet erscheint der durch die Schildinschrift QVIRIN sicher gestellte Flamen Quirinalis auf den Denaren des N. Fabius Pictor, *Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 1, 484 = Abb. 1), von deren Bezeichnung *curis* = *quiris* man seinen Namen ableitete (s. o.); auch wenn diese Etymologie unhaltbar ist, ist es sehr wahrscheinlich, daß er ursprünglich ebenso wie Mars in dem Fetisch einer Lanze verehrt worden ist (*Deubner a. a. O.* S. 74 ff.). Ein Denkmal gemeinsamer Verehrung beider Götter besitzen wir insofern, als in der Gegend des Quirinustempels (*Hülse, Rhein. Mus.* 49, 1894, 406) archaische Weihungen nicht nur an Quirinus selbst (*C. I. L.* 6, 565 = 1, 630: *Quirino L. Aimilius L. f. praetor*) sondern auch an Mars (*C. I. L.* 6, 475 = 30767^a: *P. Corn[elios] L. f. coso[?] proba[?] Mar[?]te sacrum*), gefunden worden sind. Dagegen ist die Verbindung von Quirinus mit Mars im Himmelstempel des *Martianus Capella* (1, 46 in der 2. Region *Quirinus Mars Lars militaris* und 1, 50 in der 6. Region *Mars Quirinus et Genius*) so zu fassen, daß der eine Name als Attribut zu dem andern tritt (*C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* herausg. v. A. Dieterich und R. Wunsch 3, 1 [1906] S. 3 Anm. 1). Doch kann weder dieses späte Zeugnis, noch der vereinzelte *Iupiter Quirinus* der Ziegelschrift von *Superaequum C. I. L.* 9, 3303 beweisen, daß *Quirinus* in alter Zeit Beiwort der an der Spitze des Staatskultus stehenden Gottheiten gewesen wäre (was meine frühere Meinung war, *Relig. u. Kultus der Römer* S. 139), und auch die erst seit der augusteischen Zeit nachweisbare (denn der *Ianus Quirinus* der *lex spoliorum opimorum* bei *Fest. p.* 189 beruht, wie der Vergleich mit *Plut. Marc.* 8 und *Serv. Aen.* 6, 860 zeigt, auf Trübung der Überlieferung) Verbindung *Ianus Quirinus* (s. ob. Bd. 2, 1 Sp. 16) sehe ich jetzt mit *Deubner* (a. a. O.



1) Münze
(nach *Babelon, Description histor. des Monnaies de la républ. Rom.* 1, S. 484 Abb. 11).

S. 76) als eine archaisierende Neuerung eben dieser Zeit an: der Beiname *Quirinus* sollte Ianus ebenso als 'eine Gottheit des Staates par excellence' (so Deubner a. a. O.) bezeichnen, wie dies bei *Vesta* durch den Zusatz *populi Romani Quiritium* geschieht. Auf derselben Zusammenstellung von *Quirinus* und *Quirites* und dem Gegensatz, in dem die Bezeichnung *Quirites* zu der als *miles* steht (Birt a. a. O. S. XVI), beruht die späte Deutung des *Quirinus* als eines *Mars quietus* (Serc. *Aen.* 1, 292 [= *Myth. Vatic.* 3, 11, 10]: *Mars enim cum saevit, Gradivus dicitur, cum tranquillu est, Quirinus; denique in urbe duo eius templa sunt: unum Quirini intra urbem quasi custodis et tranquillu, aliud in Appia via extra urbem prope portam quasi bellatoris id est Gradivi.* 6, 860: *Quirinus autem est Mars qui praest pacem et intra civitatem colitur; nam belli Mars extra civitatem templum habuit*), welcher Claudian. de IV consul. Honorii 8: *positisque parumper bellorum signis sequitur vexilla Quirini* folgt. Neben *Quirinus* wurden in alten Gebeten die *Hora Quirini* (wohl *Hōra*, vgl. W. Schulze, *Zur Geschichte lat. Eigennamen*, *Abhandl. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. N. F.* 5, 5 S. 483 Anm. 7) und *Virites Quirini* angerufen (*Gell.* 13, 23, 2, erstere auch bei *Enn. ann.* 117 *Vahl.* *Hōra*, *Ovid. met.* 14, 851 *Hōra*; *Plutarch* spricht *Qu. Rom.* 46 von einer Göttin *Ἥρα*, die er mit einer von *Antistius Labeo* erwähnten namens *Ἥρα* zusammenwirft, von der er nur anzugeben weiß, daß *οἱ παῖδες* ihren Tempel allezeit geöffnet hielten); wenn A. v. Domaszewski (*Festschrift für O. Hirschfeld* 1903 S. 245) diese als vergöttlichte Eigenschaften des *Quirinus* erklärt und die *Virites Quirini* als 'Kräfte des *Quirinus*' mit den *Moles Martis*, den 'Streben des Mars', zusammenstellt, so scheitert diese letztere Deutung an unüberwindlichen etymologischen Schwierigkeiten.

Als die Gemeinde der Hügelrömer mit der des Septimontium zu einem einheitlichen Staatswesen zusammenwuchs, trat die Sondergottheit der ersten an letzter Stelle in die an der Spitze des Staatskultes stehende Göttertrias ein und ihr Priester, der Flamen Quirinalis, erhielt seinen Platz hinter den Flamines des Iupiter und Mars (*Fest.* p. 185). Von der Tätigkeit des Flamen Quirinalis sind wir nicht imstande uns ein Bild zu machen, da wir ihn bei vereinzelt Kulthandlungen im Dienste verschiedener, mit *Quirinus* nicht nachweislich zusammenhängender Gottheiten (A. v. Domaszewski, *Archiv f. Religionswiss.* 10, 1907 S. 339 findet den Grund in angeblichen Beziehungen des *Quirinus* zum Kulte der *Tellus*, die ich zu erkennen nicht imstande bin) auftreten sehen: so opfert er der *Acca Larentia* an den *Larentalia* (*Gell.* 7, 7, 7), steht dem Festzuge und Opfer bei den *Robigalia* vor (*Ovid. fast.* 4, 910) und vollzieht an den *Consualia* des 21. August das Opfer an dem unterirdischen Altare des *Consus* im *Circustale* (*Tertull. de spect.* 5) unter Assistenz der *vestalischen Jungfrauen*, mit denen er auch sonst gelegentlich zusammen genannt wird (*Liv.* 5, 40, 7 f., vgl. 5, 39, 11); sehr auffällig ist die durch *Festus* p. 217 be-

zeugte Tatsache, daß — wir wissen nicht bei welcher Gelegenheit — der Flamen *Portunalis* die Waffen des *Quirinus* (s. o.) salbte. Auch von der Festfeier des Gottes, die der alte Kalender als *Quirinalia* am 17. Februar verzeichnete (*fast. Caeret. Maffei. Farn.*, auch noch bei *Philocalus* und *Polemius Silvius*, vgl. *C. I. L.* 1² p. 310), ist uns nichts Näheres bekannt und besaßen offenbar auch Gelehrte wie *Varro* und *Verrius Flaccus* kein begründetes Wissen, denn sie wissen zu diesem Tage nur von den zufällig mit den *Quirinalia* zusammenfallenden *stultorum seriae*, dem Schlußtage der *Fornacalia*, zu erzählen (*Varro* de l. l. 6, 13. *Ovid. fast.* 2, 513 ff. *Fest.* p. 254. 317. *Plut. Qu. Rom.* 89); auch ein neuerdings gefundenes Fragment der *Fasti Praenestini* zu diesem Tage (A. *Stardella* und O. *Marucchi*, *Notizie d. Scavi* 1904 S. 393 ff., vgl. C. *Pascal*, *Atene e Roma* 9, 1906 nr. 90—91) erwähnt die letztgenannte Feier und handelt über den Namen des *Quirinus*, ohne über Ritus und Bräuche der *Quirinalia* selbst irgend welche Angaben zu machen. Auch sonst fehlt es ganz und gar an Nachrichten über die Art und Absicht, in der man diesen Gott in alter Zeit verehrte, nur daß man bei ihm schwur, und zwar mit der Wendung *equirine*, bezeugt *Paul.* p. 81. Daß unter den alten Tierbildern der *Legionsigna* (*Plin. n. h.* 10, 16) der Eber dem *Quirinus* heilig gewesen sei, wie der Adler dem *Iupiter* und der Wolf dem *Mars*, ist eine geistreiche Vermutung A. v. Domaszewskis (*Die Religion des röm. Heeres*, *Westdeutsche Zeitschr.* 14, 1895 S. 119), für die es aber an den sicheren Unterlagen fehlt (vgl. Ch. *Renel*, *Cultes militaires de Rome: Les enseignes*, Paris 1903 S. 112 ff.).

Eine Kultstätte hat *Quirinus* seit alter Zeit auf der von ihm *collis Quirinalis* im engeren Sinne benannten Erhebung des gleichnamigen Gesamtberges (*Hülse-Jordan*, *Topogr. v. Rom* 1, 3 S. 396) besessen, ursprünglich nur ein anspruchsloses *sacellum* (*Paul.* p. 225: *Quirinalis porta dicta sive quod ea in colle Quirinali situm seu quod proxime eam est Quirini sacellum*, vgl. *Plin. n. h.* 15, 120: *inter antiquissima delubra habetur Quirini*), an dessen Stelle oder in dessen nächster Nachbarschaft im J. 460 u. c. = 293 v. Chr. ein reich ausgestatteter Tempel erbaut wurde, eine Stiftung des Konsuls L. *Papirius Cursor*, der damit ein von seinem gleichnamigen Vater 32 Jahre früher als Diktator im Kampfe gegen die *Samniten* getanes Gelübde einlöste (*Liv.* 10, 46, 7 f. *Plin. n. h.* 7, 213; alle Zeugnisse über den Tempel und seine Geschichte bei *Hülse-Jordan* a. a. O. S. 407 ff.). Durch eine Feuersbrunst des Jahres 705 = 49 zerstört (*Cass. Dio* 41, 14, 3), wurde er, nach einstweiliger provisorischer Herstellung (darüber das unten über die im *Quirinustempel* aufgestellte Statue *Cäsars* Gesagte), im J. 738 = 16 durch einen prächtigen Neubau des *Augustus* ersetzt (*Mon. Ancy.* 4, 5, 6, 32. *Cass. Dio* 54, 19, 4). Der Tempel, ein dorischer Dipteros mit 8 Säulen in der Front und doppelter Säulenstellung an den Längsseiten (*Vitr.* 3, 1, 7; abgekürzte Darstellung der Tempelfront auf dem neugefundenen römischen Monumentalrelief,

Mittel. d. röm. Instit. 19, 1904 Taf. IV), stand auf derselben Stelle, wie der frühere Bau (die Lage ist durch Funde sichergestellt, vgl. *R. Lanciani, Bull. com. di Roma* 17, 1889 S. 336 ff. 379 ff. *Hülßen, Rhein. Mus.* 49, 1894 S. 406 f.), der Stiftungstag, der bisher auf den 29. Juni (vor Cäsars Kalenderreform 27. Juni) gefallen war (*fast. Venus. Ovid. fast.* 6, 795 f.), wurde nunmehr auf den Tag der Quirinalia, den 17. Februar, verlegt (*fast. Caer. Farn. Ovid. fast.* 2, 511 f., dazu *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 144 ff. 268 ff. gegen *Mommsen, C. I. L.* 1² p. 310).

Etwa in der Zeit Ciceros tauchen ungefähr gleichzeitig zwei Erzählungen auf, welche Quirinus auf verschiedene Weise mit der Urgeschichte der Stadt verknüpfen; obwohl innerlich miteinander unvereinbar, haben sie doch später beide nebeneinander fortbestanden und die Überlieferung beeinflusst. Nachdem durch den Einfluß des Reatiners *M. Terentius Varro* die Hypothese von der sabinischen Herkunft der Quirinalgemeinde allgemeine Geltung erlangt hatte, mußte auch der Gott dieser Gemeinde zum Sabiner werden und aus Cures, der angeblichen Heimat der Hügelerömer, herkommen, mit der man auch seinen Namen zusammenzubringen versuchte, während diejenigen, welche die Herleitung von *curis* = *quiris* vorzogen, wenigstens dieses Wort für ein sabinisches ausgaben (s. oben). Die von *Dionys von Halikarnaß* (2, 48) unter ausdrücklicher Berufung auf *Varro* erzählte Gründungssage von Cures ist (abgesehen von dem Zwillingssmotiv) deutlich der römischen nachgebildet; wie Mars mit der albanischen Königstochter und Priesterin Rhea Silvia den Romulus, so zeugt dort Quirinus mit einer reatinischen Jungfrau edlen Geschlechtes, die in seinem Heiligtume im Reigentanze mitwirkt (man kann zur Verdeutlichung etwa an die *saliae virgines* des römischen Gottesdienstes, *Fest.* p. 329, denken), den Modius Fabidius, der dann mit einer Schar von Männern aus der Nachbarschaft Cures gründet. Die Einführung des Quirinskultes in Rom fiel für die Vertreter dieser Anschauung folgerichtig dem Titus Tatius zu, und darum findet sich der Name Quirinus in der von *Varro* aufgestellten (gegen die von *Lachmann* und *M. Haupt* versuchte Zurückführung der *Varro*stelle *de l. l.* 5, 74 auf die Annalen des *Ennius* s. *Vahlen, Ennian. poes. reliq.*² S. 18) Liste der von diesem Könige in Rom gestifteten Altäre (*Varro a. a. O. Dion. Hal.* 2, 50, 3). Noch bedeutsamer aber wurde eine andere Kombination, durch welche die ältere Erzählung (schon bei *Ennius ann.* v. 110 ff. *Vahl.*²) von der Enttückung und Vergöttlichung des Romulus dahin vervollständigt wurde, daß dieser den Namen Quirinus angenommen und unter diesem Namen einen Staatskult erhalten habe. Der älteste Zeuge (daß *Ennius ann.* v. 117 *Quirine pater veneror Horamque Quirini* sich darauf beziehe, kann ich *Vahlen a. a. O. S. CLXV* nicht zugeben, das Fragment gehört vielmehr in das Gebet der Hersilia, in welchem auch bei *Cass. Dio frag.* 4, 7 *Melb. Quirinus* genannt wird) dafür ist *Cicero* im J. 700 = 54 (*de rep.* 2, 20: *eum*

[*Romulum*] *sibi mandasse ut populum rogaret, ut sibi in eo colle — dem Quirinal — delubrum fieret; se deum esse et Quirinum vocari;* vgl. *de leg.* 1, 3: *Romulus Proculo Iulio dixerit se deum esse et Quirinum vocari.* 2, 19), der aber noch ein Jahrzehnt später (*de offic.* 3, 41: *precavit igitur, pace vel Quirini vel Romuli dixerim;* vgl. *de nat. deor.* 2, 62: *Romulum, quem quidem eundem esse Quirinum putant*) der Sache in einer Form gedenkt, die erkennen läßt, daß es sich um eine noch keineswegs völlig festgewurzelte Anschauung handelt (die Beziehung des durch Beirschrit gesicherten bärtigen und bekränzten Quirinskopfes auf den etwa 694 = 60 geschlagenen Denaren des C. Memmius bei *Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 2, 218 = Abb. 2, die *Mommsen, Münzwesen* S. 642 aus dieser Vorstellung erklären möchte, erscheint unsicher). Aber in der nächsten Folgezeit errang dieselbe einen vollkommenen Sieg, begünstigt von den damaligen Machthabern: denn wenn Cäsar im J. 708 = 46 eine Statue im Tempel des Quirinus erhielt (*Cass. Dio* 43, 45, 2; daher *Quirini contubernalis* bei *Cic. ad Att.* 13, 28, 3, *σύντροχος Quirini* *ebd.* 12, 45, 3; da der Tempel 3 Jahre vorher abgebrannt war und der augusteische Neubau erst 30 Jahre später erfolgte, muß eine provisorische Wiederherstellung des Gotteshauses angenommen werden), so hat die Wahl dieses Platzes die Gleichsetzung des Gottes mit dem Stadtgründer zur Voraussetzung, und dasselbe gilt von der Tatsache, daß vor der Annahme des Namens Augustus Octavian gelegentlich als Quirinus d. h. als *alter Romulus* gefeiert wurde (*Verg. Georg.* 3, 27: *victorisque arma Quirini*, vgl. mit *Suet. Oct.* 7: *quibusdam consentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis. Serv. Aen.* 1, 292; *Georg.* 3, 27). Daher fand diese Version auch Aufnahme in die offizielle Redaktion der römischen Geschichte in den Elogien des Augustusforums (*C. I. L.* 1² p. 189 nr. IV = 10, 809: *Romulus Martis [f]iliius ... receptusque in deoru[m] numerum Quirinu[s] appellatu[s] est*), aus Pompei) und kam zum Ausdruck in dem Bilderschmuck des augusteischen Quirinstempels, in dessen Giebel Felde das Stadtgründungsaurigium des Romulus und Remus dargestellt war (dies zeigt das Monumentalrelief, *Mittel. d. röm. Instit.* 19, 1904 Taf. IV, s. dazu *P. Hartwig, ebd.* S. 27 ff. *E. Petersen, ebd.* S. 158); in der historischen Überlieferung erscheint sie ganz allgemein (*Dion. Hal.* 2, 63, 4. *Plut. Rom.* 28 f.; *Numa* 2. *Ovid. met.* 14, 805 ff. [der die Konsequenz zieht, auch die Gattin des Romulus Hersilia zur Hora Quirini werden zu lassen, v. 829 ff., vgl. *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 141 f.]; *fast.* 2, 475 ff. *Flor.* 1, 1, 18. *Aurel. Vict. vir. ill.* 2, 14. *Tertull. ad nat.* 2, 9 p. 112, 25 *Vindob. Lact. inst.* 1, 15, 32, vgl. 8. 29. 1, 21, 23. *Augustin. civ. dei* 2, 15 und mehr bei *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 521 Anm. 10. 11), wobei naturgemäß als Gründer des



2) Münze
(nach *Babelon*,
Description histor.
des Monnaies de la
républ. Rom. 2,
S. 218 Abb. 9).

Quirinskultes nicht mehr Titus Tatius, sondern Numa erscheint (*Dion. Hal.* 2, 63, 3. *Plut. Numa* 7, welch letzterer ausdrücklich angibt, Numa habe den Flamen Quirinalis zu den beiden älteren des Jupiter und Mars hinzugefügt), und in der Dichtung seit Vergil ist der Name Quirinus fast durchweg die Bezeichnung des Stadtgründers: so vielfach in typischen Wendungen wie *populus Quirini* (*Horaz* c. 1, 2, 46. *Ovid. met.* 1, 69. 15, 572. 756. *Apoll. Sid. epist.* 9, 16, 3 v. 21; *turba Quirini*, *Ovid. met.* 14, 607; *armiferi gens sacra Quirini*, *Sil. Ital.* 16, 76), *urbs Quirini* (*Ovid. trist.* 1, 3, 33. 1, 8, 37; *ex Ponto* 1, 5, 73. *Auson. epist.* 31, 252 p. 304 *Peip.*: *tecta Quirini*, *Stat. silv.* 3, 5, 112; *sedes Quirini*, *Sil. Ital.* 11, 118. *Claudian. de bell. Poll.* 101: *montes Quirini*, *Apoll. Sid. Carm.* 7, 447; *portae Quirini*, *Sil. Ital.* 10, 332; *domus Quirini*, *Auson.* 3, 5, 6 p. 24 *Peip.*) u. a. Er tritt auf in Verbindung mit Remus (*Remo cum fratre Quirinus*, *Verg. Aen.* 1, 292; *geminio iuncte Quirine Remo*, *Ovid. fast.* 4, 56; sehr kühn *Iuven.* 11, 105: *geminus sub rupe Quirinos* für Romulus und Remus) oder mit seinem Vater Mars (*Ovid. met.* 15, 862: *genitorque Quirine urbis et invicti genitor Gradive Quirini*. *Anthol. lat.* 424, 1 *Riese*: *Mars pater et nostrae gentis tutela Quirine*; *Martigena Quirinus*, *Ovid. fast.* 1, 199. *Sil. Ital.* 13, 811; vgl. auch *Horaz Carm.* 3, 15, *Quirinus Martis equis Acheronta fugit* und *Claudian. de cons. Stilich.* 2, 370, wo Quirinus als Wagenlenker des Mars auftritt), heißt *novus Quirinus* (*Ovid. fast.* 2, 507), *Teucer Quirinus* (*Prop.* 4, 6, 21, vgl. *Sil. Ital.* 13, 266: *Illici regna Quirim*), *Ausonius Quirinus* (*Martial.* 10, 26, 3. *Sil. Ital.* 4, 813) und trägt die auszeichnenden Attribute des Romulus (s. d. Art.), *lituus* und *trabea* (*Verg. Aen.* 7, 187. 612. *Ovid. met.* 6, 796. 14, 827; *fast.* 1, 37. 6, 375. *Iuven.* 8, 259. *Auson. epist.* 27, 65 p. 279 *Peip.*; *sceptra Quirini*, *Sil. Ital.* 6, 103. *Claudian. de VI cons. Hon.* 642); dabei nehmen sich die Dichter die Freiheit, von Quirinus zu reden, wo es sich nicht um den zum Gotte gewordenen, sondern um den noch als Menschen lebenden Romulus, ja um das Kind im Mutterleibe (z. B. *Ovid. fast.* 3, 41: *interea crescente Remo, crescente Quirino caelesti tumulus pondere venter erat*) oder als Säugling (z. B. *Apoll. Sid. Carm.* 2, 119: *praeubuit intrepido mammas lupa feta Quirino*) handelt. Schon seit Cicero ist Quirinus das ständige römische Beispiel (neben den griechischen Herakles, Dionysos, Asklepios, Dioskuren) für diejenigen Götter, *quos endo caelo merita locaverint* (*Cic. de leg.* 2, 19; *de nat. deor.* 2, 62. *Horaz Carm.* 3, 3, 15. *Ovid. am.* 3, 8, 51. *Sil. Ital.* 15, 83. *Tac. ann.* 4, 38. *Apoll. Sid. Carm.* 7, 36), vereinzelt erscheint er auch in feierlicher Anrufung, so bei *Tac. hist.* 4, 54: *te Quirine Romanae parens urbis precor venerorque* und noch bei *Themistius or.* 13 p. 180: *ὁ δὲ ὁ πάτερ μὲν θεῶν, πάτερ δὲ ἀνθρώπων, Ζεῦ Πάμης κτήτορ καὶ πολιοῦχος, καὶ πρόματ' Ἀθηνᾶς, καὶ Κυρίε δαίμον ἐπίτροπε Πρωμίων ἡγεμονίας διδοίητε τοῖς ἐμοῖς παιδικοῖς ἐβᾶν μὲν Πάμης, ἀντερᾶσθαι δὲ πρὸ Πάμης.*

Im Verhältnis zu diesen häufigen Erwäh-

nungen in der Poesie und gehobenen Rede ist die Rolle, die Quirinus als Gott im Kultus spielt, in der Kaiserzeit eine sehr bescheidene gewesen. Wie Quirinus in den Götterverein kommt, für welchen Augustus zur Abwehr von Feuersbrünsten ein alljährlich am Tage der Volcanalia (23. August) darzubringendes Kollektivopfer einsetzte (vgl. *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 148 Anm. 2. 161), ist nicht mit Sicherheit zu erkennen, *fast. Arv.* 23. August (*C. I. L.* 1² p. 215 = 6, 32482): *Volcano, [Iuturnae, Nymph]his in camp(o), Opi Opifer(ae) [in foro]* (diese Ergänzung habe ich oben Bd. 3, 1 S. 934 begründet, die noch in *C. I. L.* a. a. O. gegebene [*in lacum Iuturn(ae)*] ist unmöglich und unverständlich), *Quir(ino) in colle, Volk(ano) [in] comit(io)*; möglich, daß auch hier der Gedanke an den Stadtgründer eingewirkt hat, der im Verein mit den speziell beteiligten Gottheiten seine Stadt vor Feuersgefahr behüten soll (etwas anderes, mir nicht recht verständliches, hat *A. v. Domaszewski, Archiv f. Religionswiss.* 10. 1907 S. 339 Anm. 8 im Auge). Weihinschriften finden sich nur ganz vereinzelt, eine stammt aus der Umgebung von Amitemum (*Notiz. d. Scavi* 1891 S. 239 = *Dessau, Inser. lat. sel.* nr. 3150), zwei zusammengehörige an *Quirinus augustus* aus der Gegend von Vienna (*C. I. L.* 12, 2201 f.); da wir *deo Romulo* gewidmete Altäre aus Italien (*C. I. L.* 11, 5206. 5997) und Britannien (*C. I. L.* 7, 74) besitzen, wird man diese Weihungen an Quirinus nur als eine andere Ausdrucksform desselben Kultes aufzufassen haben. [Wissowa.]

Quiris, Quiritis, Beiname der Iuno, s. Iuno Sp. 596 f. und Quirinus. Vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 1, 278. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* 114 f. *Aust* bei *Pauly-Wissowa*, s. v. *Curritis*. *C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella* 61. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 172 ff. [Höfer.]

Ra s. d. Nachträge.

Rabe s. Sternbilder.

Rabies, Personifikation der Wut (vgl. *Furor, Insania*), *Val Flacc. Argon.* 2, 206. [Höfer.]

Racuneta (*racuneta*) ist der Zuname einer etruskischen lasa (s. *Deecke*, oben Band 2 s. v.). Sie ist einmal belegt, und zwar auf einem Spiegel unbekannter Herkunft, der veröffentlicht ist in den *Monumenti ined. dell' Inst.* 2, tav. VI, von *Inghirami, Storia della Toscana* tav. XXXII, von *Gerhard, Gottheiten der Etrusker* Taf. I, nr. 1 und *Etr. Spiegel* 3, 174 sqq. Taf. CLXXXI, von *de Witte, Catal. Durand* 420 sq. nr. 1972, von *Fabretti, C. I. I.* 2500 gloss. 379. Derselbe ist außerdem behandelt von *Orioli, de Witte und Carendon* in den *Ann. dell' Inst.* 1834, 183—243. 1840, 268 sq., von *Welcker*, im *Rhein. Mus. N. F.* 1, 416 sq., von *Müller, Handbuch* 655. Der Spiegel enthält zwei Darstellungen, in der oberen Hälfte die Vorstellung des epeur (s. *Deecke* s. v.) vor tinia durch hercle, in der unteren die Helena zwischen den Atiden rechts und Alexander links (vgl. *Deecke* s. v. *elysntre*). Auf diesem unteren Teile sind drei nackte, geflügelte, dienende Göttinnen, links die *mean*, rechts die *lasa* *rimrae*, unter dem Bilde die *lasa racuneta*.

Letztere ruht auf einem Blumenkelch und hat, gleich der lasa *ḥimrae*, Salbentöpfchen und *discerniculum* in Händen. Für die Deutung des Namens *racuneta* fehlt es bis jetzt an jeglichem Anhalt. [C. Pauli.]

Raetus, Eponymos des Volkes der Raeter, *Plin. n. h.* 3, 20, 133. *Iustin* 20, 5, 9.

[Höfer.]

Raguel (*Ραγουήλ*), Name eines Engels in dem von A. Dillmann, *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1892, 1088 herausgegebenen griechischen Texte des *Henoch*-Buches: *Ραγουήλ, ὁ εἰς τῶν ἀγίων ἀγγέλων, ὁ ἐκδικῶν* (überliefert ist *ἐκδισαν* bzw. *ἐκείων*, Dillmann a. a. O. 1045) *τὸν κόσμον τῶν φωστήρων*, und auf einem Zaubenstein aus Pergamon, R. Wuensch, *Antikes Zaubergefäß aus Pergamon* (*Arch. Jahrb.* 6, Ergänzungsheft S. 16 B. 36 f.). Der Name ist auch als alttestamentlicher Personennamen bekannt (*Exod.* 2, 18. *Pape-Benseler* s. v.). [Höfer.]

Ramas nach *Hesych.* s. v. *ῥαμᾶς* ὁ ὑψιστος θεός. Nach *Gesenius*, *Monum. Phoen.* 2, 394. *Levy*, *Die semit. Fremdwörter im Griech.* 238 ist *Ράμας* zu schreiben, und die Glosse geht auf das aramäische *רָמָא* *rāmā* 'der Hohe, Erhabene' zurück. Vgl. auch v. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgesch.* 1, 307; 2, 215, 9. 242 u. *Steph. Byz.* s. v. *Ἀδοδίκεια*: . . . *ῥαμάν-θας, τοῦτέστιν ἄρ' ὕψους ὁ θεός. ῥάμαν γὰρ τὸ ὕψος, ἄθας* (= Adad) *δὲ ὁ θεός*. Vgl. 30 *Ramman*. [Höfer.]

Rambelus, ein Skythe, *Val. Flacc. Argon.* 6, 529. [Höfer.]

Ramman (= *Adad. Hadad**); griech. *Ράμας*, s. d.), vorderasiatische Gottheit, die Wettererscheinungen repräsentierend.

Die Geschichte der Götterkulte eines Landes spiegelt die Schichten der Völkerwanderungen und politischen Umwälzungen wider. Der vordere Orient ist in seiner politischen und kulturellen Entwicklung den gleichen Erschütterungen ausgesetzt gewesen, wie später die Länder und Völker Europas. Die Erforschung der Kultur und damit auch der Religionsgeschichte eines orientalischen Volkes kann zu völlig klaren Resultaten nur in dem Maße kommen, in dem es gelingt, die politische Geschichte aufzuhehlen. Durch politische Umwälzungen werden entsprechende Kulte der besiegten Bevölkerung einerseits und der Herrenbevölkerung andererseits identifiziert. Und politische Einheit bedeutet immer zugleich kultische Einheit. Dabei zeigt sich im babylonischen Kulturgebiet regelmäßig die Erscheinung, daß besiegte Babylonier den Eroberern ihr geistiges Gepräge aufdrücken. Da nun nachweislich die 'babylonische' Kultur auf einer einheitlichen Grundlage ruht, nämlich auf der Idee von der 'prästabilierten Harmonie', die in allem irdischen Geschehen und in allen irdischen Einrichtungen das Abbild himmlischer Vorbilder sieht, so sollte man erwarten, daß das Verständnis der einzelnen Kulte und Mythen leicht zu erschließen sein müßte. Jede Tempellehre mit ihren mythologischen Ausgestaltungen, die dazu dienen, die Ideen in

die sinnlich wahrnehmbare Welt zu übertragen und auch dem 'Nichtwissenden' verständlich zu machen, spiegelt das gesamte Weltssystem mit seinen kosmischen und mit seinen Kreislauferscheinungen wider. Aber die Einheit der Idee ist begleitet von tausendfältiger Variation. Und in der Erforschung dieser Variationen liegt der Reiz der mythologischen Arbeit, aber auch ihre Schwierigkeit.

Unter den Gestalten der vorderasiatischen Mythologie bietet die Gestalt des Ramman und der mit Ramman im Laufe der Geschichte identifizierten und tatsächlich wesensgleichen Götter die größte Schwierigkeit. M. Jastrow, *Die Religion der Babylonier* S. 482 sagt mit Recht, „daß gerade bei diesem Gott mannigfache Probleme vorliegen, die zurzeit noch ihrer Lösung harren“. Vor allem fehlt uns hier das nötige Material. Wir besitzen nur sehr wenig religiöse Texte, die von Ramman handeln.

Mühsam müssen wir die gelegentlichen Erwähnungen aus den historischen Texten sammeln, die ihn charakterisieren. Sicherlich hat er einer der über Vorderasien ziehenden und in Babylonien zur Herrschaft gekommenen Völkerschichten als *summus deus* gegolten, um den sich dann alle anderen Götter als Offenbarungen der göttlichen Machtwirkung im Kosmos und Kreislauf gruppiert haben (denn darauf ruht das Wesen aller altorientalischen Kulte). Und zwar werden wir nicht irre gehen, wenn wir annehmen, daß er eine ähnliche Erscheinung repräsentiert hat wie Ninib, der ebenfalls unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen im 'babylonischen' Kulturgebiet als *summus deus* erscheint. Seine Würde als GU-GAL Himmels und der Erde* und als Sohn Anus, dem der Kampf gegen die Räuber der Schicksalstafeln aufgetragen wird (s. Sp. 37 f.), vielleicht auch seine Identifizierung mit dem 'Löwen' könnte hierzu stimmen. Vgl. auch Sp. 22.

Eine weitere Vermutung ergibt sich aus dem Wesen Rammans. Er tritt uns nicht als eine Erscheinung entgegen, die den Kosmos, d. h. die vom Gestirnlauf regierte dreigeteilte Welt an ihrem Teile repräsentiert, sondern als



1) Ramman-Adad, in Babylon gefundene Lapislazulstatue (nach Mitt. der Deutschen Or.-Ges. nr 5, p. 13).

* Vgl. die Artikel *Izdubar*, *Marduk*, *Nebo*, *Nergal*, *Ninib*, *Nusku*, *Oannes* (Ba).

* Vgl. die Götteranzählung bei *Nebukadnezar I.*, wo neben *Ninib*, dem *König Himmels* und der *Erde*, *Adad* als *GU-GAL Himmels* und der *Erde* genannt ist Sp. 30, und die Monatsliste IV R 33a, die *Ramman* als dem *GU-GAL Himmels* und der *Erde* den Monat *Sabaṭu* zuteilt.

eine Repräsentation der Naturerscheinungen, die dem durch den Gestirnlauf gekennzeichneten Kreislauf des Kosmos parallel laufen: der Wettererscheinungen, die die Jahreszeiten ankündigen, die Verderben bringen, aber auch Segen spenden im Frühling und Sommer und Herbst und Winter des Jahreslaufs, und ebenso in den großen Jahreszeiten des Weltenjahrs. Die Hervorhebung dieser zwiespältigen Erscheinungen des Naturlebens als Parallelererscheinungen des Gestirnlaufs scheint nun das Charakteristikum der semitischen Völkerschichten zu sein (s. Sp. 24), die wir seit den ältesten durch Urkunden bezeugten Geschichtsperioden im babylonischen Kulturgebiet ansässig finden, insbesondere der sogenannten 'kanaanäischen Wanderung', deren Kulminationspunkt in Babylonien durch Hammurabi bezeichnet ist, zu der aber bereits Könige von Sumer und Akkad, wie Išme-Dagan (Dagon ist ebenfalls 'kanaanäische' Gottheit) gehören. Der gleichen Völkerwanderung gehören noch an die Phönizier (und die über das Meer gezogenen Punier), die Amoriter und Kanaanäer der babylonisch-assyrischen bzw. ägyptischen Inschriften, und als letzte Einwanderer das Volk Israel, die Edomiter, Moabiter, Ammoniter. In diesem gesamten Völkergebiet zeigt sich die gleiche religiöse Erscheinung: die Hervorhebung der Zwiespältigkeit des Naturlebens (Hadad, Tammuz, Baal-Moloch, Ištar-Astarte). Auch innerhalb der einzigartigen Gemeinde der bene Jisrael zeigt sich das, sobald man die religiöse Unterströmung, die zum Heidentum neigende Volksreligion Israels betrachtet. Der Jahve der Volksreligion erscheint als Wettergott in den gleichen Eigenschaften wie Ramman. Selbst in der reinen Jahvereligion leuchtet die Vorstellung durch; sobald die poetische Verherrlichung Jahres sich der Bildersprache bedient, greift sie unwillkürlich in die mythologische Welt, die die Gestalt des kanaanischen Wettergottes umgibt, s. Sp. 56 ff.

Wir dürfen also mit einer gewissen Sicherheit annehmen, daß der Kult des Wettergottes, wie er sich in der Gestalt des Ramman in Babylonien, Assyrien, sowie in Palästina in geschichtlicher Zeit zeigt, seine charakteristische Ausprägung einer semitischen Völkerschicht verdankt. Er hätte sich dann hier, von seiner Rolle als summus deus herabsteigend, einem geistesverwandten religiösen System eingefügt. Und sicherlich wird er dann mit einer entsprechenden Gestalt identifiziert worden sein. Daß es eine entsprechende Göttergestalt von jeher im euphratensischen Kulturgebiet gegeben haben muß, ist selbstverständlich. Denn wenn auch die Religion der 'sumerischen Kultur' in ihrem Kultus reine Astralreligion gewesen zu sein scheint, so konnte doch auch hier das System die Rücksicht auf die Jahreszeiten und Wettererscheinungen nicht entbehren. Rein 'sumerische' Texte besitzen wir nicht. Wir finden aber bereits in den ältesten Texten eine Göttergestalt, die Ramman-Adad entspricht, den Gott Im. Und Hammurabi, der die durch die Umwälzung der kanaanäischen Völkerwanderung zerstörten Kultstätten

wiederherstellt, spricht auch vom Wiederaufbau einer Kultstätte dieser Gottheit (s. Sp. 28).

Ideogramme und Namen.

Bereits in den ältesten uns bekannten Texten wird der Wettergott ideographisch (dingir*) IM geschrieben, mit dem Zeichen, das die Wettererscheinungen anzeigt, insbesondere das Gewitter mit Donner und Blitz (s. unt. das Zeugnis der Gudea-Inschrift Sp. 26 u. vgl. Sp. 48f.). III R 67, 41 f. c d bzw. 45 c d ist das Zeichen für IM, das oft einfach den Wind (šāru) bezeichnet, zur Schreibung des Gottesnamens doppelt nebeneinander bzw. übereinander verwendet. Die Aussprache Immer soll durch die vermeintliche Variante aram-(ilu) IM (Liebling des Gottes IM) = (na-ram-)i-im-me-ir (Var. i-im-me-rum) in neubabylonischen Kontrakten erwiesen sein (s. Thureau-Dangin in Vorderas. Bibl. 1, 208, Anm. c); Ranke hat das in Or. Lit. Ztg. 1907 Sp. 208 ff. mit Recht bezweifelt: es handelt sich dort um einen Beinamen des Königs: Immeru ('Schaf'). Die sumerische Lesung für (dingir) IM mit Variante (dingir) IM.RA und (dingir) IM.RI** ist Iš-kur, wie Hrozný in Bezolds Zeitschr. für Assyrl. 20, 424 ff. erwiesen hat aus K 4174***, Obr. 1, 9 (Cun. Texts 11, 45), auch unter Hinweis auf die Glosse iš-kur für den Gottesnamen (dingir) IM in der Götterliste K 2100, Obr. 1, 1-41 (veröffentlicht von Bezold, Proc. of the Soc. Bibl. Arch. 11, 173 ff.). Hrozný vergleicht die Namen mit Iš-tar, Iš-hara†, und für den zweiten Bestandteil kur d. h. 'Berg' auch den Beinamen des Wettergottes 'Herr des Berges', den er unter dem Namen Amurru (s. Sp. 24) führt. Auch diese Bezeichnung weist darauf hin, daß IM einmal eine 'Nibiru-Gottheit' war (vgl. mein *Altes Testament im Lichte des Alten Orients* S. 20 f.), dessen Offenbarung sich auf dem Höhepunkt des Weltalls bzw. in der Sommersonnenwende des Kreislaufs vollzieht.

Durch den Nachweis der Lesung Iš-kur erledigt sich die Vermutung Hommels, Aufs. u. Abh. 270, der sich Zimmern, Keilinschriften und Altes Testament³ 443 anschließt, nach der IM.RA zu lesen sei Rammanu-rišū, z. B. in den Eigennamen Amēl-(ilu) IM.RA. Da das Ideogramm RA durch raḥāšu erklärt wird, so ist es allerdings möglich, daß semitische Leser das RA im Gottesnamen gelegentlich als Epitheton aufgefaßt haben. Dafür spricht der Gottesname Ram-ma-nu-ri-ib-su (der 'Fluten-Ramman') in den Ritualtafeln der Serie Surpu

*) Ideogramm für Gott, semitisch ilu.

**) Für IM.RA vgl. z. B. IV R² 23, nr. 1, col. 3, 7 und 4, 21; ferner das bei Radau, Early Bab. Hist. 428 publizierte in New York befindliche althabylonische Siegel. In den Datierungen Hammurabis (Cun. Texts 8, 40, vgl. 8, 12, s. King, Letters and inscr. of Hammurabi 3, 236, Anm. 63) wechselt IM und IM.RA. — Für IM.RI vgl. die Datierung Sumu-la-ilus bei King l. c. 2, pl. 218, Z. 22 und bei Hammurabi ib. pl. 224, Z. 20 und pl. 230, Z. 7.

*** K = Kujandschik. Die Nummern zählen die Fragmente aus der Bibliothek Asurbanipals in Niniveh-Kujandschik, katalogisiert von C. Bezold.

†) Iš-hara heißt wie Hadad Herrin der Offenbarungen (belit biri) III R 68, 29c; 67, 28a; gehören Iš-hara und Iškur zusammen?

8, 19 (veröffentlicht von Zimmern in *Assyriol. Bibl.* Bd. 12).

In der semitisch-babylonischen Keilschriftliteratur ist für das Ideogramm IM, also für die Bezeichnung des Wettergottes sowohl die Lesung Ramman wie die Lesung Adad bzw. Addu bezeugt. In der Legende eines babylonischen Zylinders (in der Petersburger Eremitage befindlich, s. *Sayce* in *ZA.* 6, 161, vgl. *Jensen, Hittiter* 161; *Hommel, Aufs. u. Abh.* 10 210) wird Ra-ma-nu-um neben Ašratum genannt (s. hierzu Sp. 25). Die gleiche Lesung ist für Babylonien indirekt bezeugt durch das Wortspiel (ilu) IM irtamamā (hier doch sicher Ramman zu lesen), *Gilgames-Epos* 11, *Sinfl.* Z. 99. In assyrischen Texten ist die Lesung Ramman vielfach durch phonetisch geschriebene theophore Namen bezeugt, z. B. durch den Namen des assyrischen Eponymen für 848 Bur-(ilu)Ra-ma-na, Variante Bur-(ilu)Ra-man 20 (weitere Beispiele s. bei Zimmern a. a. O.), ferner durch den erwähnten Gottesnamen Ram-ma-nu-ri-ih-šu in den Šurpu-Tafeln, wonach also wohl auch sonst in den Šurpu-Tafeln Ramman zu lesen ist.

Neben der Lesung Ramman ist für IM die Lesung Adad bezeugt, wie es scheint bereits in dem Eigennamen A-da-da auf der altbabylonischen Stele des Manistusu (s. Sp. 25 f.). Es scheint fast, als ob sie in Assyrien bevor- 30 zugt worden sei. So ist z. B. der bekannte assyrische Königsname (ilu) IM-nirārī (der Wettergott ist mein Helfer), der früher allgemein Ramman-nirari gelesen wurde, sicher Adad-nirari zu lesen, wie die Aufschrift auf einer von C. F. Lehmann und Belck aufgefundenen früharmenischen Königsinschrift zeigt.

Eine häufigere Nebenform von Adad ist Addu (geschr. Ad-du bzw. Ad-di) und Dada. Die Schreibung Addu kommt in einem astro- 40 logischen Texte der Bibliothek Asurbanipals vor (also assyrische, vielleicht aber auch babylonische Lesung) *K* 50, Obv. 12 (*Boissier, Documents* p. 72) und in einem aus neubabylonischer Zeit überlieferten Göttertexte, der 7 Götter als Erscheinungsformen Marduks auführt und dabei Addu als (ilu) IM bezeichnet, *Brit. Mus.* 81—11—3, 111. In den Briefen aus dem Archiv von Amarna (Mitte des 15. Jahrh.) heißt ein König von Gebal (Byblos) Rib-Ad-di, Varianten 50 Rib-ha-ad-di und Rib-(ilu) IM; ferner finden sich hier palästinensische Personennamen, wie A-ad-du, Ad-da-ja, Sum-ad-da, Japti'-ha-da. Einer der Keilschriftbriefe, die *Sellin* im kanaannäischen *Täannek* fand, nennt als Briefschreiber Guli-Addi. — In der Form Da-da finden wir den Gottesnamen schon auf der Stele Manistusu (s. Sp. 25 f.). — Die gleiche Schreibung findet sich z. B. bei Asurbanipal (*Keilinschr. Bibl.* 2, 216, 222) im Namen 'des Ara- 60 bers Bir-Da-ad-da, Var. Bir-(ilu) IM.

Eine weitere Bezeichnung für den Wettergott innerhalb der babylonischen Keilschriftliteratur liegt der ideographischen Schreibung (ilu) MAR.TU zugrunde. Nach III R 67, nr. 1 Rev. 51 ist (ilu) MAR.TU die Bezeichnung des Gottes Adad-Ramman (ilu IM) als Inhabers des abūbu, das ist die Götterwaffe, die

z. B. beim Kampf wider den Drachen des Urchaos erscheint. In dem Sp. 38 näher zu besprechenden Sanheribtext fährt Asur in den Kampf wider Tiāmat auf einem Wagen, ausgerüstet mit der abūbu-Waffe MAR.TU's, während dieser selbst als Zügelhalter (Wagenlenker) ihn begleitet. Wenn dann im Verlauf des Textes (ilu) IM mit andern Göttern dem Wagen folgt, so kann das bei diesem späten Text nicht auffallen. Die verschiedenen Beinamen der Gottheit spalten sich zu verschiedenen Gestalten wie die klassische Mythologie verschiedene *Zāves* (*Διες*) kennt, die doch schließlich alle auf den einen olympischen Donnerer zurückgehen. — Hier erhebt sich aber noch eine Schwierigkeit. Der Gewittergott Ramman-Adad wird noch in einem andern Sinne mit dem Ideogramm MAR.TU bezeichnet (zuweilen dann mit einem andern Zeichen für TU geschrieben), besonders in theophoren Eigennamen, nämlich mit dem Ideogramm MAR.TU, das das Amurrū-Land (Westland) bezeichnet, vgl. z. B. II R 50, 57 c d, und sodann auch den Westwind, vgl. II R 29, nr. 1, Obv. (so statt Rev.) 4. Liegt hier ein Wortspiel vor, das den westländischen Charakter des Gottes vom babylonischen Standpunkt aus bezeichnet?

Einige Assyriologen nehmen noch eine Lesung Bir (in Belehungsurkunden wiederholt Be-ir geschrieben) für den Wettergott an, vor allem Winckler, *Keilinschriften und A. T.* 133, 1, so daß z. B. der bekannte damaszenische König IM-'idri Bir-'idri zu lesen wäre (*Benhadad* im *biblischen Masora-Text*, LXX vios *Adse*). Diese Namensform Bir wird im Hinblick auf ihr Auftauchen in Damaskus als die der entsprechenden aramäischen Gottheit in Anspruch genommen. Eine Bestätigung bieten die von Pognon (*Inscriptions sémitiques*, Paris, Lecoffre 1907) veröffentlichten altaramäischen Inschriften aus dem 8. Jahrh. v. Chr., in denen der Name בִּיר בִּר tatsächlich bezeugt ist.

Alle diese Namen bezeichnen also dieselbe Gottheit. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß die Verschiedenheit Hand in Hand geht mit der kultischen Ausprägung der Lehre. Es gab in der babylonischen Kulturwelt verschiedene IM in demselben Sinne, in dem es in der griechisch-römischen Kulturwelt verschiedene Zeus-Iupiter genannte Götter gab.

Wir haben für den Einzug des Wettergott-Kultus in der in der Keilschriftliteratur bezeugten Ausprägung die zweite semitische Wanderung, die sog. 'kanaanäische' Wanderung mit H. Winckler, *Keilinschriften und A. T.* 133 angenommen. Religionsgeschichtliche Gründe sprechen dafür. Denn die Hervorhebung der dem Wettergott eigentümlichen Erscheinungen ist für das 'Westland' charakteristisch, auf dessen Boden die Sprache dieser Wanderung haftet, wie die Sprache der ersten semitischen Wanderung auf babylonischem Boden. Zimmern a. a. O. 445 meint im Gegensatz hierzu, daß die Gestalt dieses Gottes schon im babylonischen Semitisch zu Hause sei, daß sie also der ersten semitischen Wanderung angehöre. Der vermeintliche Gegensatz beruht aber schließlich nur auf einem Mißverständnis.

Sicherlich hat die babylonisch-semitische Wanderung eine entsprechende Göttergestalt in ihrer kosmischen Lehre und in der auf solcher Lehre ruhenden Mythologie gehabt. Ja wir müssen sogar annehmen (s. o. Sp. 22 u. vgl. 28), daß schon die erste semitische Wanderung eine entsprechende Göttergestalt vorfand, mit der sie ihren Wettergott identifizieren konnte. Aber der uns in den Keilschrifttexten entgegentretende Ramman-Hadad scheint 'kanaanisch' zu sein. Es ist auch an sich sehr wohl möglich, daß die Aussprache Ramman dem babylonisch-semitischen Wettergott angehört und die Aussprache Adad der kanaanisch-semitischen Ausprägung entspricht. Aber die philologische Beweisführung *Zimmerns* scheint mir nicht entscheidend zu sein. Ramman heißt in babylonischer Sprache 'der Brüller', 'der Donnerer'. Das Verbum ramam 'schreiben, brüllen' ist allerdings nur babylonisch nachweisbar, im Hebräischen (also in der Sprache, die der 'kanaanischen' Wanderung entspricht) heißt es ra'am. Aber der zufällige Bestand des Lexikons wird hier kaum entscheidend sein. Durch die Inschrift *Glaser 119* (s. *Hommel, Aufs. u. Abh.* 98) ist der Gottesname Ramman für die Urheimat beider Wanderungen, für Arabien, bezeugt. Entlehnung aus dem Babylonisch-Semitischen anzunehmen, scheint mir nicht statthaft. Auch der Name Rimmon für den Stadtgott von Damaskus spricht trotz des Wortspiels mit dem Wort für 'Granatapfel' dafür, daß rmm auch zum kanaanäischen Sprachgut gehörte. Übrigens ist es auch nach *Zimmer* (a. a. O. 445) selbst fraglich, ob nicht auch der babylonische Name Ramman ursprüngliches Rā'imānu, 'der Donnerer', darstellt und erst sekundär als 'Brüller' mit einem Stamme rmm in Zusammenhang gebracht wurde. Dafür spricht der Beiname Murtaimu K 2100, col. 1, 27 und vielleicht die oben erwähnte Schreibung Raman. Daß allerdings Adad der eigentliche westländische Name des Wettergottes ist (Ramman-Rimmon könnten zu Eigennamen erhobene Epitheta sein), ist ausdrücklich durch die oben zitierte Götterliste K 2100 bezeugt (vgl. *Bezold in Proc. Soc. Bibl. Arch.* 11, hinter p. 174), wo (ilu) A-da-ad (Obv. 7, Addu Obv. 16f., s. hierzu oben Sp. 24) genannt wird mit der ausdrücklichen Angabe, daß dies der Name dieses Gottes in Amurrū ist. Amurrū bezeichnet in der Keilschriftliteratur das Westland, speziell Nordphönizien mit mehr oder weniger weiter Ausdehnung nach Norden und Süden.

Babylonisch-assyrische Erwähnungen des Adad-Ramman in historischen Texten (soweit möglich in historischer Reihenfolge).

Wohl die ältesten Erwähnungen der Gottheit finden sich auf der Rechtsurkunde des babylonischen Königs Manistusu, die jüngst bei den Ausgrabungen von Susa gefunden wurde (von den Elamitern als Trophäe dahin verschleppt), wo ein Priester des IM (Immeru) erwähnt wird (D, Kol. 12, 6).*) Die Urkunde gehört in die Zeit der nordbabylonischen

*) Zu dem Eigennamen BI-IM (= Mund des Wettergottes?) in derselben Urkunde s. Sp. 47 Anm.

Dynastie von Agade (Sargon, Naramsin), wohl etwas früher anzusetzen. Es ist uns wertvoll, daß hier ausdrücklich der Kultus bezeugt ist, da spätere Stellen die Erwähnung des Ramman-Adad nur als eine Art poetischer Formel für gewisse Naturerscheinungen verwenden. Der Name A-da-da bei Manistusu (B, Kol. 5, 2) scheint Hypokoristikon eines mit Adad zusammengesetzten Namens zu sein. In der Lesung Da-da (s. oben Sp. 23) zeigt den Namen des Wettergottes die gleiche Urkunde in den Hypokoristika Bet-Da-da und Bet-Dada-il (C, Kol. 11, 4; 17, 1). 'Tempel des Dada', 'der Tempel des Dada ist Gott'; s. hierzu *Hoschander in Zeitschr. f. Assyriol.* 20, 254.

Als Bestandteil von Eigennamen erscheint (ilu)IM auch in Eigennamen von Tempelurkunden, die in Telloh, dem Trümmerhügel der südbabylonischen Stadt Lagaš gefunden wurden und wohl ebenfalls noch hoch in das 3. vorchr. Jahrtausend gehören, z. B. Ur-(ilu)IM, (ilu)Im-ba-ni, und zwar in solchen Namen, die im Gegensatz zu vielen andern Namen dieser Urkunden semitisch gelesen werden müssen oder wenigstens können (vgl. *Zimmer, Keilschr. u. A. T.* 3 443). Vor die südbabylonische Dynastie von Ur, die von Ur-Engur um 2650 gegründet wurde, gehört wohl auch der von *Thureau-Dangin, Rec. de tabl. chaldéennes* 257 veröffentlichte Text, der in seiner Datierung eine Priesterin des Gottes IM nennt. Ebenfalls früher als die Dynastie von Ur sind zwei Texte anzusetzen, die dem Lande Lulubi zugehören. Zuerst die Stele von Seripul (veröffentlicht von *Morgan und Scheil in Rec. de trav. relat. à la Philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.* 14, 100 f., s. jetzt *Thureau-Dangin in Vorderas. Bibl.* 1, 172 f.), die (ilu) IM in folgender Götteraufzählung nennt: Anu und Antum, Inlil (so ist der bekannte Gott Bel mit Bestimmtheit zu lesen) und Ninlil, IM (Immeru) und Innina, Sin und Šamaš.... nennt. Sodann die ebenfalls auf Lulubi und auf die gleiche Zeit weisende Tafel der New Yorker Sammlung *E. A. H.* 54 bei *Radau, Early Babyl. Hist.* 426, wo sich der Eigenname UR-(ilu)IM findet.

Wichtiger als diese zufälligen Erwähnungen ist eine Stelle in den Cylinderinschriften Gudeas, des mächtigen letzten Patesi von Lagaš (vor der Gründung des Königreichs von Ur, also um 2600; sein Sohn Ur-Ningirsu war bereits Vasall des vorhin erwähnten Ur-Engur von Ur). *Gudea Cyl. A.*, 26, 20 f. (*Vorderasiat. Bibl.* 1, 119) ist von Türflügeln aus Zedern die Rede, die in der Tür angebracht sind, „wie ilu IM, welcher donnert am Himmel“. In der gleichen Symbolsprache sagt einer der Amarna-Briefe (Abimilki von Tyrus) vom ägyptischen König, „daß er seine Stimme am Himmel wie IM ertönen läßt, so daß das ganze Land vor seiner Stimme erzitterte“ (*Kundtson V. A. B.* II, nr. 1473 ff.). Wertvoll ist uns, daß hier im Bilde (ilu)IM direkt als Donnergott charakterisiert ist. Daraus folgt, daß das Ideogramm IM als Gottesbezeichnung nicht 'Wind' im harmlosen Sinne bedeutet (šāru) sondern Gewitter bzw. Wettersturm samt Blitz und Donner. Da-

zu stimmt auch sein Auftreten in dem berühmten astralmythologischen Text IV R 5, wo die Sturmgeister zur Rechten des (ilu) IM einher-



2) Babylonischer Siegelzylinder mit der Legende: Rabut-Sin, Sohn des Igmil-Sin, Knecht des Ramman

(Brit. Mus., unveröffentlicht, nach einem im Besitze des Verfassers befindlichen Abguß).



3) Babylonischer Siegelzylinder mit der Legende: Luštapa, Sohn des A-bil-Ma-ma, Knecht des Martu (Brit. Mus., unveröffentlicht, nach einem im Besitze des Verfassers befindlichen Abguß).



4) Babylonischer Siegelzylinder mit Legende: Halilum Sohn des Paškia, Diener des Ramman (nach Lajard, *Culte de Mithra* pl. 37, 6; Ball, *Light from the East* p. 12).

schreiten (s. Sp. 39 ff.) und ebenso sein Auftreten in den mythologischen Epen (s. Sp. 37 ff.).

Für die Erwähnung in den alten Zeiten kommen auch die Sp. 48 f. besprochenen babylonischen Siegelzylinder in Betracht.

Die Einleitung zum Codex Hammurabi, jener ebenfalls in Susa gefundenen großen Sammlung praktischer Rechtsfälle, ist die weit-

aus wichtigste Urkunde für die altbabylonische Kultgeschichte. Sie versetzt uns in die Zeit, in der eine mächtige Herrschergestalt im Lande Ordnung schafft und die Schäden heilt, die Begleiterscheinungen der durch die kanaanäische Wanderung verursachten politischen Umwälzung waren. Fast sämtliche Kultorte Nord- und Südbabyloniens werden erwähnt. Diemeisten erscheinen als uralte Kultorte. Auch eine Kultstätte des Gottes (ilu) IM ist genannt, wodurch von

neuem unsere Anschauung gestützt wird, daß es sich nicht etwa um eine Neuerung handelt, die durch die kanaanäische Wanderung importiert wurde. In der Einleitung heißt es Z. 50 ff. von Hammurabi: „... er vollzog den Orakelauftrag von Hallab, erfreute das Herz der Anunit, — der reine Fürst, dessen Gebet (ilu) IM*) erkennt; der zufriedenstellte das Herz Adads, des Kriegers, in Karkar, herstellte die Kultgeräte in UD-GAL-GAL“. Hier ist Karkar als Kultort des Wettergottes und UD-GAL-GAL als Name des Tempels genannt. Nach V R 16, 21 ist kar-ka-ra = gu-bar. Es handelt sich also vielleicht um die Stadt Gubrum, die „am Ufer des Flusses von Edinna“ lag (*King, Letters of Hammurabi* 3, 114) oder um das bei Lagaš, der alten südbabylonischen Königsstadt Lagaš gelegene Gubrum (vgl. *Scheil, Recueil de travaux* 20, 71 f.). Von diesem Kultort hat 50 denn auch die weibliche Entsprechung des Wettergottes Martu ihren Namen Gubarra; ein neuer Beweis für die Identität von Martu und Adad bereits in alter Zeit (s. Sp. 38).

In der Fluchformel am Schluß des *Codex Hammurabi* 27, 64 ff. wird dem Vernichter der Inschrift u. a. angedroht: Adad, der Herr der Fruchtbarkeit, der GU-GAL von Himmel und Erde, mein Helfer, soll den Regen am Himmel, die Wasserflut in der Quelle ihm 60 nehmen, sein Land durch Hungersnot und Mangel vernichten, über seine Stadt gewaltig zürnen, sein Land zu Sintfluthügeln machen.

In den Paragraphen des *Codex* wird das Unwetter, das die Ernte vernichtet, durch Adad bezeichnet, also im Sinne einer poetischen Verwendung der Gottheit, wie sie die gehobene

*) Im folgenden wird (ilu) IM mit Ausnahme besonderer Fälle als Adad transskribiert werden, s. oben Sp. 23.

Sprache jedes Volkes kennt. 13, 35 ff.: Wenn jemand sein Feld für festen Zins einem Pächter gibt und den Zins für sein Feld erhält, so trifft doch für den Fall, daß ein Unwetter [(ilu) Adad] eintritt und die Ernte vernichtet, der Schaden den Pächter. 13, 71 ff., 14, 1 ff.: Wenn jemand eine verzinsbare Schuld hat und ein Unwetter [(ilu) Adad] sein Feld vernichtet, oder die Ernte vernichtet oder wegen Wassermangel Getreide auf dem Felde nicht wächst, so soll er ... Zinsen für dieses Jahr nicht zahlen.

In einem Liede aus Hammurabis Zeit *King, Hammurabi* Pl. 112, nr. 60) findet sich die Götteraufzählung:

Inlil
Sin
Ninib
Istar
Samaš und Adad.

So die Zeilenordnung. Das Lied stammt vielleicht aus älterer Zeit. *Jastrow, Religion der Babylonier* 137. 148 denkt an Nippur als Herkunftsort, weil Inlil (Bel) voransteht. Aber Bel steht hier in derselben Rolle, wie im Beginn des *Cod. Hamm.* und in der nachher zu erwähnenden Inschrift seines Sohnes Samsu-iluna. Die Nebeneinanderstellung von Samaš und Adad entspricht der Stellung Adads in den Ritualtexten, die wir aus späterer Zeit kennen (s. Sp. 41 ff.).

Welche hervorragende Bedeutung Adad (wechselnd mit Martu) gerade in der Sonnenstadt Sippar, der Heimat der Hamurabi-Dynastie gehabt hat, zeigen die Privaturkunden aus Sippar, die *Friedrich, Beitr. z. Assy.* 5, 413 ff. behandelt hat.*)

Samsu-iluna, Hammurabis Sohn, weiht dem Adad eine Stadtmauer bzw. Festung und wendet sich, wie Hammurabi, neben andern Gottheiten auch an ihn als seinen 'Helfer'; 40 s. *King, Hammurabi* Pl. 191, nr. 97, Kol. 2, 11 f., *Winckler, Untersuchungen zur altor. Geschichte* 140 ff. Samsu-iluna beginnt mit seiner Berufung zum König von Babylon durch Marduk, dem seinerseits Inlil, der König Himmels und der Erde, die Herrschaft über die vier Weltgegenden verliehen hat. (Die Selbstverherrlichung geschieht nach dem Muster der Einleitung zum *Codex Hammurabi*, nur daß hier, was mythologisch interessant ist, die 50 Trias Anu, Inlil, Ea durch Bel allein vertreten wird.) Dann heißt es weiter:

Samsu-iluna,
der mächtige König,
König von Babylon,
der König, der regiert
die vier Weltgegenden,
bin ich.
Mit meinen eigenen Kräften,
in meiner großen Herrschermacht,
baute ich die Mauer An-Zakar in Nippur,
(zu Ehren) der Göttin Nin [harsag],

*) *Friedrich* sieht in dem Typus der Göttergestalt, die wir Bd. 3, Sp. 63 auf Urkunden aus Ur wiedergaben und als Bilder Nebos zu deuten versuchten, authentische Bildnisse der Adad-Martu. Der gleiche Typus findet sich wiederholt auf Siegeln von Urkunden von Sippar, die den Gottesnamen Adad nennen.

der Mutter, welche mich gezeugt,
die Mauer von Padda
Adad, meinem Helfer;
die Mauer Lagab
Sin,
dem Gott, meinem Erzeuger ...

Auf die 'kanaanäische' Dynastie von Babylon folgt jahrhundertlang die Herrschaft fremder Könige, die einer wahrscheinlich aus Asien kommenden, vielleicht mongolischen Wanderung angehören, die Dynastie der Kassû (Kossäer). Auch sie übernehmen, wie alle Eroberer auf babylonischem Boden, die Kultur des Landes. Daß zwei Kassitenkönige nacheinander Adad in ihrem Namen haben (Adad-šum-iddin; Adad-šum-našir, Ende des 13. Jahrhunderts), wird man nicht als Zeichen eines Aufschwungs des Adad-Kultus ansehen dürfen (so *Jastrow* a. a. O. 148f.)*). Die religionsgeschichtlich wichtige Inschrift von Agum-kak-ri-me, der bereits völlig babylonisiert ist, nennt ebenfalls Adad an hervorragender Stelle. Der kossäische König hat die Mardukstatue aus Hani zurückgebracht, fühlt sich also völlig als Schöpfer von Babylon. Er hofft auf den Segen der babylonischen Götter. Wer seine Tafel ans Licht bringt, wird das Geheimnis des Nabû und Šarru (= Marduk als Götterkönig), sowie des Samaš und Adad, der erhabenen Götter, der Herren der Offenbarungen (bele-biri) erfahren (vgl. Sp. 41 ff.). In einer Grenzsteinurkunde des Adad-šum-iddin (*Belser, Beitr. z. Assy.* 2, 187, *Keilinschr. Bibl.* 3, 154 ff.) wird in der Fluchformel Anu, Bel, Ea, Sin, Samaš, Adad und Marduk angerufen (daneben noch andere sonst unbekannte Schreibungen von Gottesnamen, die vielleicht kossäischen Göttern angehören); sodann werden noch Samaš und Adad besonders genannt, als die eng zusammengehörigen „göttlichen Herren des Rechts“ (s. Sp. 41 ff.).

Bereits vor Nebukadnezar I., einem „Kinde Babylons“, treten wieder einheimische Könige auf. Nebukadnezar I. (um 1100) war ein gewaltiger Kriegsherr. Während die Feinde (Elamiter) das Land verwüsteten, „saß in Babel Nebukadnezar, tobte wie ein Löwe und brüllte wie Adad“, IV R 20. In einer Belehnungsurkunde (*Keilinschr. Bibl.* 3, 1, 164 ff.) sagt er gelegentlich, daß er die Elamiternot „nach dem Orakelspruch der Istar und des Adad, der Könige, der Herren der Schlacht“**) abgewendet habe (V R 55, Kol. 1, 40f.), und in der Fluchformel heißt es (V R 56, Kol. 2, *Keilinschr. Bibl.* 3, 1, 170 ff.):

Ninib, der König Himmels und der Erde,
und Gula, die Braut von Ešarra,
mögen seine Grenze umwenden, seinen
Samen vernichten;

Adad, der GU-GAL Himmels und der Erde,
der Herr der Quellen und des Regens,
seine Wasserläufe versanden lassen,
Hunger und Not ihm bereiten.

*) Ebenso wenig darf man bei der Lückenhaftigkeit des Materials aus der Nichterwähnung in dieser oder jener Inschrift Schlüsse ziehen. *Jastrow* irrt übrigens, wenn er sagt, Agumkakrime erwähne Adad nicht.

**) Nebeneinander wie in der Inschrift Adadnirari 1, s. Sp. 32.

Bei derselben Gelegenheit (V R 56 Kol. 2, 48) werden Adad, Nergal und Nana als die Göttheiten von Namarangerufen, eines babylonischen Grenzlandes, das wenigstens teilweise eine babylonische Statthalterschaft bildete (s. *Billerbeck, Das Sandschak Suleimania* S. 13 f.).

In einer Grenzsteininschrift, die für das 10. Jahr des Marduk-nadin-ahe datiert ist (eines der Nachfolger Nebukadnezar I.; vgl. *Belser in Beitr. z. Assyriol.* 2; Text III R 43), werden in der Fluchformel folgende Götter angerufen:

Anu, Bel, Ea,
Marduk, der große Herr,
Nabû, der erhabene Bote,
Adad, der GU-GAL Himmels und der Erde,
Sin, der am glänzenden Himmel wohnt,
Samaš, der gewaltige Richter, der König
Himmels und der Erde,
Istar, die Herrin Himmels und der Erde,
Gula, die große Herrin, die Gemahlin Ninibs,
Ninib, der Herr der Grenzen,
Nergal, der Herr der Speere und Bogen,
Zamama, der König der Schlacht,
Papsukal, der Bote der großen Götter,
Ishara, die Herrin des Sieges,
Mâlik, der große Herr.

Von Adad wird gesagt, er möge die Wasserläufe versanden lassen, und die Auen mit Dorn- 30 gestrüpp bedecken; und die Füße Adads mögen das Getreide zertreten.

Die Gestalt des Wettergottes ist in ihrer 'kanaanäischen' Ausprägung natürlich auch in Assyrien heimisch. Den kriegerischen Assyriern lag die Hervorhebung seines Kultus besonders nahe. Sie bringen ihn deshalb auch in nahe Verbindung mit ihrem summus deus, nämlich mit Ašur, der seinerseits als eine assyrische Umprägung des babylonischen Götter- 40 königs Marduk erscheint. Am deutlichsten tritt beides hervor in dem mythologischen Relief, das Sanherib, der Ninive an Stelle von Babylon zur Weltmetropole machen wollte, herstellen ließ und das Ašur und Adad auf dem Streitwagen im Kampf gegen Tiamat darstellt (s. Sp. 38).

Auch bei der Sichtung des assyrischen Materials muß davor gewarnt werden, aus einer zufällig seltenen oder häufigen Erwähnung auf größere oder geringere Popularität und Verbreitung des Adad-Kultus zu schließen (so *Jastrow* a. a. O. 222). Man halte sich immer gegenwärtig, daß jeder vorderasiatische Kult kosmisch ist. Jeder Kult berücksichtigt in seiner Lehre den gesamten Kosmos oder Kreislauf;

Ašur, der die Gesamtheit der Götter regiert,
Bel, der Vater der Götter, Herr der Länder;
Sin, der Weise, der Herr der 'Krone*', von erhabenem Glanz;
Samaš, der Richter Himmels und der Erde; der den Frevel der Feinde sieht und den Schuldigen zerschmettert;

Adad, der Gewaltige, der überflutet**) die Gebiete der Feinde, ihre Länder und Häuser;
Ninib, der Held, der vernichtet die Schlechten und Feinde, der finden läßt, was das Herz begehrt;

Istar, die Erstgeborene unter den Göttern, die Herrin des Kampfes, die die Schlachten ordnet.

*) d. i. die gehörnte Mondscheibe.

**) Nämlich mit dem siegreichen Heere der Assyrier wie mit Regenströmen.

jeder Kult hat deshalb irgendwie Raum auch für den Wettergott.

Unter den letzten Patesi von Ašur, die dem Königreich Ašur vorhergehen, heißt Vater und Sohn Išme-Dagon und Šamši-Adad. Sie regieren um 1820, also unter der Nachwirkung des Hammurabizeitalters, in der sich die 'kanaanäischen' Wanderer als Herrenvolk konsolidiert hatten. Die Namen Dagon und Adad sind, wie wir annehmen mußten, besondere Zeugen dieser Wanderung (s. Sp. 21). In dem Namen Šamši-Adad begegnet uns zum dritten Male (s. Sp. 39 und Sp. 30) die enge Verbindung der beiden Göttergestalten, deren Sinn uns noch klar werden wird (s. Sp. 42 ff.). Der Bau eines besonderen Heiligtums für Adad durch Šamši-Adad wird in den Inschriften Tiglatpileasers erzählt (s. Sp. 33).

An einem Tempel des Gottes Ašur wurde 20 in den Trümmern der alten Königsstadt Ašur eine Steinplatteninschrift Adad-niraris gefunden (IV R 44 f., *Keilinschr. Bibl.* 1, 4 ff.; Regierungszeit um 1325), der Name bedeutet: Adad ist mein Helfer'. Anu, Ašur, Samaš, Adad und Istar (beide wohl als „Herren der Schlacht“ wie in der Belehnungsurkunde Nebukadnezar I. Sp. 30) preist er Helfer seiner Kriegstaten. In der Fluchformel heißt es: „Adad möge die Zerstörer der Weihetafel mit schlimmem Regenguß heimsuchen; Sturmflut, bösen Wind, Empörung, Erdbeben (?), verheerenden Sturm, Bedrängnis, Mangel, Dürre, Hungersnot in sein Land senden, sein Land gleich einer Sintflut heimsuchen, zu Schutt und Brachfeld machen, Adad möge mit seinem bösen Blick sein Land anschauen“. Das von Adad-nirari a. a. O. erwähnte 'Tor der göttlichen Richter' ist wohl Samaš und Adad geweiht zu denken.

Tukulti-Ninib I. (um 1280), der erste assyrische Eroberer von Babylon, sagt auf einer Siegelinschrift, die III R 4, nr. 2 in einer durch Sanherib veranlaßten Abschrift vorliegt, zweimal: „Wer meine Schrift, meinen Namen ändert, dessen Namen und Land mögen Ašur und Adad verderben.“ Also auch hier Adad allein neben dem assyrischen summus deus (vgl. Sp. 35 unt).

Eine ausführliche Schilderung der vernichtenden Wirkung Adads findet sich in der Inschrift Tiglatpileasers I. (um 1100), unter dem Assyrien für kurze Zeit die herrschende Großmacht Vorderasiens wird. In der Einleitung der großen Prismainschrift werden die 7 großen Götter aufgezählt, „die Himmel und Erde lenken und den König zur Herrschaft berufen haben“:

Im Verlauf der Inschrift (*Keilinschr. Bibl. 1, 42ff*) erzählt Tiglatpileser, er habe von Anu und Adad „den großen Göttern, seinen Herren“, den Befehl bekommen, ihr Heiligtum zu erneuern. Die Zusammenstellung mit Anu, der als der eigentliche summus deus auch z. B. von Adad-nirari vor Ašur gestellt wird (Sp. 32), spricht ebenfalls dafür, daß Adad einmal als summus deus galt (s. oben Sp. 20). Wir erfahren dann, daß der Tempel zwei große Stufentürme bekommt, die „bis zum Himmel ragen“. Es handelt sich also wirklich um einen Doppeltempel. Dann heißt es: „Das hohe Haus, die glänzende Wohnung, als Stätte ihrer Freude, als Wohnstatt ihrer Lust, die gleich den Sternen des Himmels leuchtet und durch die Kunst der Baumeister sehr kunstvoll gebaut wurde, ersann ich, mühte mich darum, erbaute, vollendete ich. Wie das Himmelsinnere ließ ich es erstrahlen, seine Wände schmückte ich gleich dem Glanz der aufgehenden Sterne, machte prächtig sein Aussehen . . . Anu und Adad, die großen Götter, führte ich hinein, und ließ sie in ihrer erhabenen Wohnung wohnen, und erfreute so das Herz ihrer großen Gottheit.“ Gleich darauf wird noch die Erneuerung einer Opferstätte Adads geschildert, die bereits der Patesi von Ašur, Samsi-Adad, erbaut hatte (s. Sp. 32), die aber inzwischen verfallen war und die Bezeichnung bit-hamri führt. Tiglatpileser baut das Heiligtum neu auf und „opfert darin reine Opfertiere für Adad, seinen Herrn“. Ferner holt er aus den armenischen Bergen edle Steine und „legt sie im bit-hamri Adads, seines Herrn, für ewige Zeit nieder.“*) Dann sagt er: wie er mit Aufopferung seiner Nachtruhe den Bau des Tempels eilends vollendet habe, so hoffe er, daß Anu und Adad sich ihm getreulich zuwenden, seine Gebete erhören werden, und daß sie „fruchtbaren Regen, Jahre des Überflusses und der Fruchtbarkeit während seiner Regierungszeit schenken werden“. In der Fluchformel wünscht er seinen Feinden, daß Adad böse Blitze auf ihr Land hernieder-senden und Mangel, Not, Hunger, Sterben über ihr Land bringen möchte. Man sieht, daß auch hier die verderbenbringende Wirkung Adads hervorgehoben wird. Wenn Tiglatpileser von sich sagt (*Keilinschr. Bibl. 1, 16 f.*), daß er „einer mächtigen Feuerlohe gleiche, die wie der Guß eines Platzregens auf das feindliche Land herniederströme“, so will er sich selbst als eine Inkarnation des gewaltigen Wettergottes hinstellen. Ein späterer assyrischer König (Ašurnasirpal) sagt einmal ausdrücklich (*Keilinschr. Bibl. 1, 88 f.*): Zwei Tage donnerte ich über ihnen gleich dem Wettergott Adad. Feuerlohe ließ ich auf sie regnen, mit unwiderstehlicher Gewalt flogen meine Kämpfer auf sie gleich dem Vogel Zü (der mythologisierte Sturm). Wie mythologische Bildrede und Göttervorstellung ineinander übergehen, kann man

*) Es handelt sich wohl um ein Weihgeschenk nach gelungenem Sieg. Denn in der Inschrift bei der Euphratquelle Šubnar sagt Tiglatpileser, er sei mit Hilfe des Ašur, Samsi und Adad dreimal erobernd nach Armenien (Nairi) gezogen. Einer der armenischen Vasallen erhielt den Namen Nūr-Adad! (*Keilinschr. Bibl. 1, 75*).

an einer andern Stelle der Inschriften des genannten Königs sehen (*Ašurn. 3, 120, Keilinschr. Bibl. 1, 114 f.*), wo es heißt: „Mit der Hilfe von Samsi und Adad donnerte ich über die Truppen der feindlichen Länder gleich Adad, dem Wettergott“.

Auf Tiglatpileser I. folgen zwei Brüder, von denen einer wieder Samsi-Adad heißt. Über die folgenden 150 Jahre haben wir fast keine Nachrichten. Um die Wende des 9. Jahrhunderts regiert jener Adad-nirari II., mit dem die zusammenhängenden Eponymenlisten einsetzen. Größere Inschriften haben wir wieder seit der Regierung Ašurnasirpals (885—860. *) Seine Annalen (*Keilinschr. Bibl. 1, 50 ff.*) beginnen mit einer Verherrlichung Ninibs, der hier als Inhaber des Weltennabels erscheint (markas šamē u iršitim, „Band, das Himmel und Erde zusammenhält“, d. i. der Nordpunkt der Ekliptik, der Höhepunkt des Kreislaufs). Dort wo man in der Götteraufzählung Adad erwartet, erscheint Dagan (Dagon); Ašurnasirpal nennt sich den Liebling Anus und Dagens; ebenso sein Enkel Samsi-Adad (*Keilinschr. Bibl. 1, 174 f.*) und Sargon (*Cyl. 1 und 6, Keilinschr. Bibl. 2, 38 ff.*). Daß Adad und Dagan verwandt sind, haben wir bereits vermutet. Im Verlauf der Inschrift heißt es statt dessen wiederholt: Ašurnasirpal, der Berufene des Sin, der Günstling Anus, der Geliebte Adads, des Mächtigsten der Götter (*Keilinschr. Bibl. 1, 58 f. 116 f.*). Dieses Epitheton erklärt sich aus der verderbenbringenden Wirkung, die Adad bei den Kriegszügen zugeschrieben wurde. Als Begleiter bei den Kriegszügen des Königs erscheinen dann auch (*Keilinschr. Bibl. 1, 64 f.*) Ašur und Adad, „die großen Götter, die sein Königtum groß gemacht haben“, ein andermal Samsi und Adad (*Keilinschr. Bibl. 1, 114 f.*). Gelegentlich heißt auch bei Ašurnasirpal Adad „der GU-GAL Himmels und der Erde“ (*Keilinschr. Bibl. 1, 96 f.*).

Auf Ašurnasirpal folgt sein Sohn Salmanassar II. (860—825). Bei einem Kriegszug gegen die Rebellen in Babylon brachte er unterwegs in Zabab Opfer dar vor Adad, seinem Herrn. Ist hier ein besonderer Kultort des Adad zu suchen wie in Karkar (Sp. 28)? Oder handelt es sich nur um ein Opfer an den die Feinde überwindenden Wettergott? Das letztere ist wahrscheinlich. Denn bei Zabab am unteren Zab überschritt Salmanassar die Grenze seines Reiches (s. *Billerbeck, Das Sand-schak Suleimania* S. 50). — Auch Salmanassar sagt, daß seine Kriegszüge unter dem Orakel Ašurs und Adads ausgeführt werden (*Keilinschr. Bibl. 1, 148 f.*, ein andermal wird Ašur und Nergal genannt 1, 158 f.), wobei Ašur natürlich den Vorrang hat; sein Ruhm wird insonderheit auf den aufgerichteten Siegestäulen verherrlicht (z. B. a. a. O. 134 f.). Bei einem der Kriegszüge nach dem Westland opfert Salmanassar vor dem Adad von Halman, d. i. Aleppo. Man wird dabei zunächst an die Geflogenheit der orientalischen Könige denken, den Göttern der eroberten Länder als den eigentlichen Herren

*) Für die Erwähnung Adads in seinen Inschriften s. bereits Sp. 33 unten.

des Landes zu huldigen, um sich deren Gunst zu sichern (vgl. die Politik des Cyrus, der den Marduktempel baut, alle Kulte wiederherstellt und auch die Judäer zum Tempelbau ziehen läßt); auch bei einem andern Zuge nach dem Westlande wird ausdrücklich von Opfern vor den Göttern des Landes berichtet. Aber hier lag doch die Sache wohl noch anders. Die Priester Asurnasirpals werden ihren Herrn belehrt haben, daß der Stadtgott von Aleppo wesensgleich war mit dem in Assyrien verehrten Adad, auf dessen Schutz der König bei seinen Feldzügen rechnet, und daß er ein besonderes Recht habe, die Hilfe dieser Gottheit für sich zu reklamieren.

Der Sohn und Nachfolger Asurnasirpals verehrt wieder in seinem Namen den Wettergott: Samši-Adad (825—813). Er sagt (*Keilinschr. Bibl.* 1, 182): gleich Adad, dem Donnerer, donnerte ich über die Feinde (beim Zuge nach dem Westlande): kima (ilu) Adad šagimi ēlišunu ašgum (s. Sp. 33 und vgl. Sanherib 5, 20 Sp. 36). Es folgt Adadnirari III., ebenfalls den Gottesnamen tragend. Seine Helfer sind Ašur, Samaš, Adad und Marduk (*Inscript von Kelach* 16 f.; *Keilinschr. Bibl.* 1, 188 f.). Beachtenswert ist, daß von nun an, in den Zeiten der Herrschaft über Babylon, Marduk im assyrischen Kult mehr hervortritt. Die Hervorhebung des Nebo auf den bekannten Nebo-Statuen von Kelach, die der Statthalter von Kelach zu Ehren des Adad-nirari und seiner Gemahlin Semiramis errichten ließ (s. Bd. 3, Sp. 49), erklärt sich aus einer Tendenz gegen das babylonische Priestertum des Marduk. Im übrigen hat man den Eindruck, daß die Kultverhältnisse in Assyrien von neuem einen starken babylonischen Einschlag bekommen.

Tiglatpileser III. (745—728), mit dem ein neuer Aufschwung der assyrischen Macht anhebt, erwähnt Adad zufällig nicht. Von seinem Nachfolger Salmanassar IV. (727—723) haben wir keine Inschriften. Aber Sargon (Sarrukin 722—705) bezeugt uns, daß Nergal und Adad zu den Göttern gehören, die in Kelach, der von Tiglatpileser bevorzugten Residenz, besonders verehrt wurden. Er baut den Palast Asurnasirpals in Kelach wieder auf und opfert vor Nergal und Adad darin große Wildochsen (rêmu), fette Schafe, . . . Geflügel, paspasu-Vögel, beschwingte Vögel des Himmels (Tauben?); „ein Opferfest richtete ich aus und erfreute das Herz der Bewohner Assyriens“ (*Sarg. Nimrud* 19 f.). Beim Bau seines eignen Palastes errichtet er acht Tore nach den acht Richtungen der Windrose (mibrit VIII šari). Die Tore der Ostseite gelten Samaš und Adad. Das Tor Adads heißt: „Adad, der der Stadt Überfluß bringt“. Ašur, Samaš, Adad werden unter den Göttern, die die königliche Residenz bewohnen, hervorgehoben (*Cyl.* 60 ff. 77; *Keilinschr. Bibl.* 2, 50 f.). Beim Bau seiner eignen Residenz Dûr-Sarrukin (Khorsabad), deren Vollendung er nur ein Jahr überlebte, sagte er (*Prunkinschr.* 155 ff.): „Ea, Sin, Samaš, Nabû, Adad, Ninib und ihre hohen Gemahlinnen, die auf E-harsag-gal-kurkura, dem Berge Aralû, rechtmäßig geboren sind, ließen sich in strahlenden Tempeln kunstvollen Heiligtümern in-

mittlen Dûr-Sarrukins gnädig nieder“. Dann berichtet er von der Festsetzung der Tempelgerechtsame (sattukki) und der Einsetzung von Priesterklassen zur Darbringung der Opfer und Entgegennahme der Orakel.*)

Sanherib (705—681), der Zerstörer von Babylon, erwähnt wiederholt Adad zusammen mit seiner Gemahlin. Auch Sanherib gilt er als poetische Personifikation des Sturms, der die Feinde wegfeht. „Über die Gesamtheit der bösen Feinde ließ ich die Stimme erschallen, dumpf wie der Sturmwind, gleich dem Gotte Ramman (Adad) brüllte ich“, *Sanh.* 5, 62. Einmal erzählt er (*Bavian Z.* 48 ff.), er habe Adad und Sa-la, die Götter der Stadt Ekallâti, die Marduknadinahi, der König von Akkad zur Zeit des assyrischen Königs Tiglatpileser weggeführt und nach Babylon gebracht, nach 418 Jahren wieder aus Babylon herausgeholt und habe sie nach Ekallâti an ihren Ort zurückgebracht. Die wichtigste Erwähnung Adads bei Sanherib findet sich in den Bauinschriften, s. Sp. 38.

Bei Asarhaddon (681—668), dem babylonfreundlichen Sohne Sanheribs, tritt in den historischen Inschriften selbstverständlich die Anrufung Marduks hervor. Nicht Adad, sondern Marduk erscheint hier als der 'große Richter' (z. B. *Schwarzstein* Kol. 3, 17, *Keilinschr. Bibl.* 2, 122 f.). In der *Prismainschrift* fehlt Adad in der Aufzählung der großen Götter. Um so auffälliger ist sein Hervortreten in den Orakeltexten der Asarhaddonzeit, s. Sp. 41 ff. In den Bauinschriften (s. *Meißner in Beitr. z. Assyriol.* 3, 230, 30) nennt sich Asarhaddon den, der das ikkibu (Mysterium, s. Sp. 42) der Götter Bel, Sin, Samaš, Adad hält.

Asurbanipal (668—626) zählt Adad in der Götterliste wiederholt mit auf (*Rassam-Cyl.* 1, 14, 41; 2, 128; 4, 46; 6, 126; 8, 20. 51. 73; 9, 62. 97; 10, 33. 60. 118, *Keilinschr. Bibl.* 1908, 2, 154 ff.).

Auf einer von *Pognon* (s. Sp. 24) veröffentlichten aus Anaz stammenden Stele eines Statthalters von Dûru heißt die Bildsäule: „Adad hat meine Grundlage gefestigt“, und sie ist „von Adad, seinem Herrn für die Ewigkeit aufgestellt“ (s. *Br. Meißner, Orient. Lit. Ztg.* Sp. 242).

Im neubabylonischen Reiche stellt Nebukadnezar zahlreiche verfallene Kulte wieder her und erneuert einen Tempel Adads in Borsippa (*Steinpl.-Inscr.* 4, 57 ff., *Keilinschr. Bibl.* 3, 2. 18 f.). Vielleicht ist es der Tempel bet-(ilu) Adad, der in neubabylonischer Zeit in Kontrakten wiederholt erwähnt wird, z. B. *Straßm. Neb.* nr. 313, 20; *Nabon.* nr. 630, 9. „Adad, der regnen läßt Regen in Fülle auf mein Land, baute ich seinen Tempel in Borsippa prächig.“ Auf einer Tonzylindeinschrift spricht er von der Erneuerung eines Adad-Tempels inmitten von Ku-ma-ri (Tul-mari?). Nach der gleichen Inschrift sagt *Nebucadnezar*, er sei der Günstling Marduks,

*) Ein indirektes Zeugnis für den gleichzeitigen Adadkult in Babylon bietet der Grenzstein Merodachbaladans (Berliner Museum; Übersetzung in *Keilinschr. Bibl.* 3, 1, 184 ff.), der einen Adad-Priester erwähnt.

der Geliebte Nebos, der den Weg des Heils (uruh šulum) des Samaš und Adad geht“ (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 46 f. 48 f.). Bei allen Tempelbauten aber handelt er mit Zustimmung und im Auftrag des Samaš und Adad (VR 34, Kol. 3, 28 ff.; *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 44 f.). Dabei ist wohl an Orakel zu denken. In der Bauurkunde für den Sonnentempel in Sippar (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 65) heißt es: wegen der Erbauung des Tempels befragte ich alle piširu (Orakel?) des Samaš, Adad und Marduk; Samaš, Adad und Marduk verliehen mir betreffs der Erbauung des Tempels Ebarra rechtmäßige Zustimmung (annu) zu meiner Mission“ (vgl. auch *Nabon. Cyl.* VR 63, Kol. 2, 9). Bei Nabonid (*Inschrift aus Ur*, Kol. 2, 49 f.) vermitteln Samaš und Adad Traumorakel in Angelegenheit der Tempeltanten (*Inschrift aus Ur*, Kol. 2, 49; *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 84 f., ebenso *Cyl. aus Abu-Habba*, Kol. 1, 51, wo es sich um einen Mondtempel in Harran handelt). Ein andermal (ib. *Parallelinschrift* Kol. 2, 43 ff., *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 90 ff.) sucht Nabonid in Angelegenheit eines Tempelbaues die Heiligtümer von Samaš, Adad und Nergal auf zum Zweck der Orakelbefragung; „ein gnädiges Orakel für das Langsein meiner Tage und für den Tempelbau schrieb es auf“. Dann heißt es weiter: „Auf das Wort Marduks, meines mächtigen Herrn, und auf das Wort Samaš und Adads, der Herren des Alls, vertraute ich, und es freute sich mein Herz, (meine) Leber glänzte, es labte sich (?) mein Auge (?), es leuchteten meine (?).“ Eine sehr wichtige, kultische Angabe, deren Erklärung im einzelnen noch dunkel ist, enthält die *Cyl.-Inschrift Nabonids* VR 63, Kol. 2 (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 116 f.). Nabonid sucht die Tempel des Samaš und Adad, der Herren der Offenbarungen (bēlê biri) auf, um Anweisungen über die Anfertigung gewisser Kultgeräte zu bekommen; es handelt sich um einen kunstvollen Götterschrein und um einen apšû (‘Ozean’, ein kultisches Gerät, das wohl den Himmelozean abbildet).

Ramman-Adad in den epischen Texten.

In der Erzählung vom Raub der Schicksals tafeln durch den Vogel Zû (*Jensen, Keilinschr. Bibl.* 6, 46 ff.) sieht der Vogel Zû die Schicksals tafeln beim Göttervater Bel. Er begehrt nach der Weltherrschaft, „will die Schicksals tafeln nehmen, die Herrschergewalt der Götter an sich reißen und über alle Götter regieren“. Am Eingang des himmlischen Palastes wartet er auf den Anbruch des Tages. Nachdem Bel sich mit reinem Wasser gewaschen, den Thron bestiegen und seine Krone aufgesetzt hatte, bemächtigte er sich der Schicksals tafeln und flog davon. Die Götter halten Rat. Wer wird Zû erschlagen und seinen Namen groß machen in der Welt? Sie rufen den GU-GAL, den Sohn des Anu, (ilu) IM, also Ramman-Adad. Anu spricht zu ihm:

„Du Mächtiger (?), Adad, Gewaltiger (dapi-nu). Möge dein Kampf nicht zurückweichen; [erschlage] den Zû mit deiner Waffe; [dann soll dein] Name groß sein in der Schar der

großen Götter; unter den Göttern, deinen Brüdern, sollst du keinen Rivalen haben.“ Adad antwortet, und das Resultat ist, daß Anu ihm befiehlt, nicht zum Kampfe auszuweichen. Das wiederholt sich noch zweimal bei anderen Göttern. Den Zusammenhang und Schluß kennen wir leider nicht.

Für das Verständnis der Gestalt des (ilu) IM ist von Wichtigkeit, daß ihm hier die gleiche Stelle zugedacht ist, wie Ninib im Kampfe mit Labbu (vgl. *Weber. Literatur der Babylonier* S. 111 ff.) und wie Marduk im Kampfe mit Tiamat (vgl. Bd. 2, Sp. 2358 ff.). Er repräsentiert also eine der Kreislauferscheinungen, die die finstre Macht besiegen können!

Im Etanatext (Schlange und Adler; Text und Übersetzung bei *Jensen, Keilinschr. Bibl.* 6, 100 ff., 581 ff., ein Fragment aus altbabylonischer Zeit erhalten) wendet sich in einem der Fragmente Etana an den Adler mit der Bitte, ihn zum Himmel zu tragen, wohl um dort von der Muttergöttin das Kraut des Gebärens zu holen. Vorher ist eine Vision berichtet, in der Etana die himmlische Welt gesehen hat. Es ist hier von den Toren des Anu, Bel, Ea die Rede und von den Toren des Sin, Samaš, Adad. In den Toren der himmlischen Welt fallen Etana und der Adler demütig nieder, nachdem der Aufstieg zum Himmel des Anu gelungen ist. Sinn und Zusammenhang ist leider auch hier dunkel.

In den Texten von Ea und Atarhasis, die von Götterstrafen reden, die der Sintflut vorhergehen (*Keilinschr. Bibl.* 6, 274 ff., in altbabylonischer Rezension ausdrücklich bezogen) „macht Adad seinen Regen teuer“, so daß die Wasser versiegen und die Felder verdorren.

Im Epos *Enuma eliš* (a. a. O. 2 ff.) wird Adad beim Kampf mit Tiamat nicht genannt. Bereits oben Sp. 38 wurde bemerkt, daß er in parallelen Mythenkreisen die gleiche Rolle spielen kann wie Marduk als Kämpfer gegen die finstre Macht. Zufällig haben wir nun einen Beweis, daß die mythologische Poesie die Gestalt des Adad auch mit der Tiamatkampfszene verbunden hat. Sanherib erzählt in einer seiner Bauinschriften (K 1356, s. *Zimmern in Ber. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* 58. Bd., 12. Dez. 1903, S. 143 ff.), er habe auf einer Torlaibung ein Bild einritzen lassen, das Ašur im Kampf mit Tiamat darstellt, auf einem Wagen fahrend, mit dem Bogen bewaffnet und mit der abūbu-Waffe MAR.TU's, der als Wagenlenker (Zügelhalter) mit ihm fährt. MAR.TU, der III R 67, nr. 1, Rev. 51 als Adad des abūbu genannt wird, ist Adad (s. oben Sp. 28). Im *Enuma eliš*-Text ist nun die große hölzerne abūbu-Waffe als Waffe Marduks genannt. Man sieht auch hier, wie die Gestalten und Embleme ineinander übergehen. Bei der Ausrüstung Marduks heißt es: „Er schuf einen Orkan, einen bösen Wind, einen Sturm, ein Wetter, einen Vierwind, einen Siebenwind, einen . . . -Wind, einen . . . Wind, ließ die Winde hinausfahren, die er geschaffen, die sieben; um Tiamat zu verwirren, erheben sie sich hinter ihm; dann erhob der Herr den abūbu, seine große (hölzerne) Waffe, bestieg

den Wagen.“ Den sieben Winden samt der abūbu-Waffe entspricht als mythologische Personifikation in jenem Sanheribtexthe die Gestalt des Adad.

In der Mythologie des Zwölftafelepos von Gilgames (vgl. Bd. 2 Sp. 773 ff. *Izdubar, Keilinschr. Bibl.* 6, 116 ff.) treten nur einige der großen Götter handelnd auf. Adad ist nicht dabei. Nur in der auf der 11. Tafel eingeflochtenen Sintflutschilderung (Z. 99 ff.) erscheint er als mythologische Personifikation der verderbenbringenden Naturgewalten. Am Tage der Sintflut „stieg am Horizont eine schwarze Wolke herauf, Ramman (Adad) donnert darin (irtamamma), . . . die Anunnaki erheben die Fackeln, machen das Land mit ihrem Glanze erglühen,

Adads Ungesturm stürmt zum Himmel, verwandelt alles Licht in Finsternis“ (vgl. Bd. 2, Sp. 798, hier verbessert). Vielleicht ist auch Z. 88 und 91 bei den muir kukki (*Jensen*: „Gebiet der Finsternis“, Bd. 2, Sp. 797, „der den Sturzregen sendet“), die am Vorabend ihre besonderen Regengüsse (?) senden, Adad unbegriffen zu denken. Auch ist daran zu erinnern, daß das Wort für die Sintflut abūbu das gleiche ist, wie das Wort für die Waffe Adads (s. Sp. 38 f.).

Im Kalenderrythmus vom Mond, der im Frühjahr (als Schwarzmond) von den sieben bösen Geistern (Plejaden) bedrängt erscheint und dann (als Frühjahrs-Neumond) befreit wird (Text IV R 5),*) kommt ebenfalls Adad Ramman vor.

(Anfang fehlt. Nach Z. 23 ist zu ergänzen, daß Bel, dem Beherrscher des Tierkreises, Kunde gebracht wird von der Bedrängnis des Mondes durch die sieben bösen Geister.**)

... Losbrechende Stürme (?), böse Götter sind es, schonungslose Dämonen, die auf dem Himmelsdamm (Tierkreis) erzeugt sind; sie sind es, die die Krankheit bringen, bewirkend, daß dem Haupte (des Menschen) Böses zustößt, täglich Übles [.....] Von den Sieben ist der erste ein [furchtbarer?] Sturmwind, der zweite ist ein Drache, dessen [großem?] geöffneten Maul kein [.....]; der dritte ist ein Panther mit schrecklichem Rachen [.....]; der vierte ist eine furchtbare Schlange [.....], der fünfte ein wütender ab-bu, vor dem es ein Entrinnen nicht gibt (?); der sechste ist ein losbrechender [.....], der Gott und König [.....]; der siebente ist der böse Regensturm, der [.....]. Sieben sind es, die Boten ihres Königs Anu.

Von Ort zu Ort bringen sie Verfinsternung, ein Orkan, welcher am Himmel grimmig dahinjagt, sind sie, dichtes Gewölk, das am Himmel Finsternis verursacht, sind sie, der Ansturm der hervorbrechenden Winde sind sie, der am hellen Tage Finsternis verursacht; mit dem Unwetter, dem bösen Winde toben sie einher, der Regen Adads, die kriegerische Verwüstung, sind sie; zur Rechten Adads gehen sie einher, am Grunde des Himmels wie Blitze [....]. Vernichtung anzurichten rücken sie heran;

am weiten Himmel, der Wohnung des Königs Anu, stehen sie feindlich, und keiner ist, der ihnen entgegentritt.

Als Bel diese Botschaft vernahm, erwog er die Sache in seinem Herzen und hielt Rat mit Ea, dem erhabenen Berater der Götter.

Sie setzten Sin, Šamaš, Ištar zur Verwaltung des Himmelsdamms ein, mit Anu teilte er ihnen die Herrschaft über den ganzen Himmel zu, den Dreien, den Göttern, seinen Kindern;

Nacht und Tag ohne Unterlaß sollten sie dort Dienst verrichten.

Als nun die Sieben, die bösen Götter, am Himmelsdamm einhertobten, legten sie sich vor den Leuchter Sin als Belagerer, machten den Helden Šamaš (die Sonne) und den Krieger Ramman zu ihren Bundesgenossen,***) während Ištar bei dem König Anu ihre herrliche Wohnung bezogen hatte und Himmelskönigin zu werden begehrte.

Die folgenden verstümmelten Zeilen schildern das Unheil, das die Verfinsternung mitbringt. Das Land ist verödet, die Menschen sind in Trübsal niedergedrückt.

Als nun die Sieben

Zu Beginn Böses

Für immer sein herrlicher Mund

Sin das Geschlecht der Menschen

.....,

*) Es handelt sich um die Zeit der Äquinoktialstürme, die dem Frühlingsanfang folgen, vgl. Sp. 41. Zu der Zeit, in der der Frühlingsstand der Sonne im Stier war (also etwa von 2800 an), sind die Plejaden in das mythologisierte Naturschauspiel verwickelt; denn damals waren die Plejaden um diese Zeit (man rechnet 40 Tage) in der Sonne verschwunden, vgl. A. Jeremias, *Das Alter der babyl. Astronomie = Im Kampfe um den alten Orient* 3, S. 8 ff., wo auch die Hesiod-Stellen kommentiert sind, u. s. unten Sp. 41.

**) Vgl. A. Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 2. Aufl. S. 102 f. (verbessert durch *Alter der babyl. Astronomie* S. 8 ff.); vgl. ferner noch H. Grimme, *Die Plejaden und das jüdische Pfingstfest*, Freiburg i. Br. 1907.

***) Der Mond ist verfinstert (Schwarzmond); der Verfasser weiß, daß die Sonne an der Verfinsternung schuld ist!

Sein Licht war verdunkelt, auf seinem Herrschersitze saß er (der Mond als Vollmond) nicht. Die bösen Götter, die Boten ihres Königs Anu, indem sie bewirken, daß dem Haupte (des Menschen) Böses zustößt, machen sie erzittern . . . , nach Bösem trachten sie, aus dem Himmel heraus stürzen sie wie ein Wind über das Land“.

Bel sah am Himmel die Verdunkelung des Helden Sin; der Herr sprach zu seinem Diener Nusku: Mein Diener Nusku, eine Botschaft bringe zum apsû (Ozean, Reich Eas), die Kunde von meinem Sohne Sin, der am Himmel elend verdunkelt ist, melde dem Ea im apsû.

Nusku vernahm gehorsam das Wort seines Herrn, ging eilend zu Ea in den apsû; zum Fürsten, dem erhabenen Berater, dem Herrn Ea trug Nusku das Wort seines Herrn.

Ea im apsû vernahm diese Kunde, er biß sich auf die Lippe, sein Mund war voll Wehklagen. Ea sprach zu seinem Sohne Marduk und ließ ihn das Wort vernehmen: Gehe, mein Sohn Marduk, den Fürstensohn, den Leuchter Sin, der am Himmel elend verdunkelt wird, seine Verdunkelung laß am Himmel erstrahlen, die Sieben, die bösen Götter, die die Gebote nicht fürchten, die Sieben, die bösen Götter, die wie eine Sintflut hervorbrechen und das Land heimsuchen, über das Land wie ein Regenguß hereinbrechen, vor den Leuchter Sin haben sie sich gewalttätig gelegt, den Helden Šamaš und Adad haben sie zu ihren Bundesgenossen gemacht...

Marduk ist also der Retter, der mit dem Sichelschwert (Neumond) die finstere Macht, die den Mond verschlungen hat, besiegt! Die finstere Macht repräsentieren Šamaš und Adad. Es handelt sich also um einen astronomisch-meteorologischen Kalendermythus. Die Verfinsterung des Mondes ist besonders kritisch bei Beginn des neuen Jahres in der Frühlings-tagesgleiche. Der Frühlingsneumond bez. Vollmond ist der Neujahrstermin des mit dem Sonnenlauf ausgeglichenen Mondjahres. Mit dem Frühlingsanfang aber kommen die Stürme (Äquinoxtialstürme). Sie können als 'Winterstürme' gelten, also die Wintermacht repräsentieren. Das schließt nicht aus, daß sie in einem anderen Mythos selbst als 'Retter' erscheinen, die den Winter vertreiben. Eine andre charakteristische Erscheinung des Frühlings ist im Stierzeitalter das Verschwinden der Plejaden, die ja zum Stier gehören und demgemäß in dem Monat, in dem die Sonne im Stier steht, von der Sonne verschlungen sind. Auch Hesiod kennt diese kritische Sturmzeit, in der kein Schiff auf dem Meere fahren soll. S. Sp. 39 f., Anm. *.

Ramman-Adad als Orakel-Gott.

Wiederholt begegnete uns Adad als bel biri 'Herr der Offenbarungen' (Sp. 30. 32)

En-me-dur-an-ki, der König von Sippar,
der Liebling des Anu, Bel und Ea
Šamaš in E-bar-ra.....
Šamaš und Adad in ihre Gemeinschaft.....
Šamaš und Adad
Šamaš und Adad auf goldenem Thron.....
Öl auf Wasser zu beschauen, das Geheimnis Anus, Bels und Ea's,
die Tafel der Götter, die Ledertasche (?) des Mysteriums von Himmel und Erde,
den Zedernstab, den Liebling der großen Götter gaben sie in seine Hand.
Er selbst aber, als er sie....., Sohn.....
Sippar (?)..... Babylon.....

Meist war er dann mit Šamaš verbunden oder mit Nabû und Marduk und Šamaš.*) Diese vier sind nach der Inschrift Agumkakrimes V R 33, Kol. 8, 30 ff. im Besitz eines ŠA-GIG (= ikkibu, s. Jensen ZA 6, 374 f., vgl. Sp. 36 Asarhaddon als Hüter des ikkibu und Sp. 42), d. h. eines göttlichen Geheimnisses, das sie den Bevorzugten (an unsrer Stelle den, der die vergessene Inschrift des Königs ans Licht bringt) schauen lassen. Gemeint ist gewiß auch hier das kosmische Mysterium, wie es z. B. in den Mithras-Mysterien den Wissenden kundgetan wird (vgl. A. Jeremias, *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion* S. 10 ff.).

Mit der Orakelstätte des Šamaš und Adad im Sonnentempel zu Sippar (ašar birā und purussā), die uns bereits Sp. 37 begegnete, verband sich die Sage von einem der zehn babylonischen Urkönige, Enmeduranki, König von Sippar, auf den die Wahrsagekunst einer besonderen Priesterklasse, der bārû-Priester, zurückgeführt wurde. Er entspricht dem 7. Urkönig bei Berosus: Euedorachos, und der mythischen Umrangung nach auch dem Henoch der jüdischen Literatur. Der Text (s. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion. Assyriol. Bibl.* Bd. 12, S. 116 ff.) läßt uns indirekt Schlüsse ziehen auf den Orakeldienst „vor Šamaš und Adad“:

*) Das stimmt zu der Hervorhebung Adads in der Sonnenstadt Sippar Sp. 28.

brachte sie hinein und ehrte sie.....

Öl auf Wasser zu beschauen, das Geheimnis Anus, Bels und Ea's,
die Tafel der Götter, die Ledertasche des Mysteriums von Himmel und Erde,
den Zedernstab, den Liebling der großen Götter, gab er in ihre Hand.
Die Tafel der Götter, die Ledertasche (?) des Geheimnisses von Himmel und Erde,
Öl auf Wasser zu beschauen, das Mysterium Anus, Bels und Ea (Ae)s
Wahrsagungen, Vorzeichen, Träume (?)*) beherrschen sie.

Der Weise, der Kundige, der bewahrt das Mysterium der großen Götter,
läßt seinen Sohn, den er liebt, auf die Tafel und den Tafelstift
vor Šamaš und Adad schwören,
läßt ihn lernen „Wenn der Wahrsager“.

Der Ölkundige aus uraltem Geschlecht, ein Sproß des En-me-dur-anki, des Königs
von Sippar,

der die heilige (Wahrsage)schale (?) hinstellt, den Zedernstab erhebt,

..... König Šamaš,

ein Geschöpf der Nin-harsag,

aus priesterlichem Geblüt, von edler Abstammung,

auch selbst an Wuchs und Körpermaßen vollkommen,

soll vor Šamaš und Adad der Stätte des Wahrsagens und der Entscheidung sich nahen.

Ein Wahrsagersohn (aber) von nicht edler Abstammung und selbst an Wuchs und
Körpermaßen

nicht vollkommen, schieläugig, zahnlückig,

mit verstümmeltem Finger, voll von Aussatz (?)

.....

nicht (darf ein solcher) die Gebote des Šamaš und Adad bewahren,

der Stätte des Ea, Šamaš, Marduk

und der Bēlit-šeri der von Himmel und Erde,

..... der Entscheidung des Wahrsagedienstes sich nicht nahen,

einen geheimnisvollen Ausspruch eröffnen sie ihm nicht, den Zedernstab, den Liebling
der großen Götter, seinen Händen (vertrauen sie nicht an).

Das Mysterium**) des Nebo und Marduk.....

Ein Wahrsagersohn von unfester Kenntnis.....

vor die Wohnung des Gottes.....

Anu.....

.....

(Der Schluß der Vorderseite ist abgebrochen)

(Der Anfang der Rückseite ist abgebrochen)

Der Zedernstab

der Zedernstab

das (Wahrsage-)gerät (?) des Sin, das Öl des Ea.....

und des Marduk, des Herrn der Entscheidung, das Schaffell des Adad,

das Wasser des Schaffells, das Werk des Šamaš und Nergal (?),

das Räucherbecken, die Tonne der Ba-u,

die Ledertasche (?) das Kind der Bēlit-šeri, 3 Mehlhaufen

des Opferers für Anu, Bel und Ea

2 große Weihrauchspenden zur Entscheidung

3 Mehlhaufen Adad

Die Bibliothek Asurbanipals bietet uns nun eine ganze Gruppe von Ritualtafeln, die sich auf die Orakelbefragung des auf Enmeduranki zurückgeführten bārū-Priestertums beziehen. Sie sind veröffentlicht von *Zimmern* in den *Beiträgen zur Kenntnis der babylonischen Religion, Assyriol. Bibl.* Bd. 12, 81 ff. In der vorliegenden Form sind sie für assyrische Kultzwecke zurecht gemacht, aber sie gehen gewiß auf alte babylonische Riten zurück.

Šamaš und Adad erscheinen hier als „die großen Götter“, „die Herren der Orakelbefragung“ (bēl bīri) oft im Verein mit andern Göttern, aber jedenfalls in den Vordergrund gerückt. Sie „sitzen auf goldenen Thronen“, „bewohnen den glänzenden Himmel“.

Die mit Opfern und komplizierten Riten

*) Die Ideogramme dieser Zeilen bezeichnen bestimmte Arten von Omina.

**) ikkibu, s. Sp. 42.

verbundene Orakelbefragung vollzieht sich vor der Gerichtsstätte des Šamaš und Adad (kakkar kēti oder āsar dinim mahar Šamaš u Adad). Nur ein körperlich Tadelloser darf das Amt verwalten. Bei Nacht, „wenn die Sterne aufgegangen sind“ und im einzelnen bei bestimmten Gestirnaufgängen erfolgen die Manipulationen. Tische werden aufgestellt für die großen Götter, zuerst für Anu, Bel, Ea, dann noch 3 Tische, deren mittlerer für Šamaš und Adad bestimmt ist. Hinter den Tischen stehen Räucherbecken, in die Weihrauch und anderes Gewächs*) gestreut wird und vor denen Wein ausgegossen wird. Auf den Tischen liegen die Opferstücke, vor allem die Tiereingeweide, aus denen gewissagt wird (vor allem die Leber), die Ölschüssel, die ebenfalls zur Wahrsagung

*) Nach nr. 27, wo die Kultgeräte auf die Götter verteilt werden, gehört Adad insbesondere die Zypresse. Beräuchert werden auch „die Umrisse der großen Götter“.

dient, und Weinkrüge zur Libation. Nach Vollzug gewisser Manipulationen setzt sich der bārū-Priester auf den Gerichtsstuhl vor Šamaš und Adad, um „den Spruch des Richters und der Gerechtigkeit zu sprechen“. Dann treten Šamaš und Adad zu ihm, fällen für ihn die Entscheidung, geben ihm bestimmte Orakelanweisung (annu kēnu).

Von Opfergaben für Šamaš und Adad beim Opferritual werden genannt: ein Widder, „von der Hornspitze bis zum Schwanz“, Gazellen, Getreidegarben, Öl.

Für die einzelnen Riten sind liturgische Gebete vorgeschrieben, die zumeist Šamaš und Adad anreden, z. B.:

„Šamaš, Herr des Gerichts, Adad, Herr der Orakelwahrung! Nehmt an die hellen Wasser des Amanus, die wohlriechenden Hölzer. Die Kinder Anus (= Opfergaben) sind auch hingestellt. . . . Zu allem, was ich euch weihe, tretet hinzu.“ In meinem Flehen, meinem Händerheben, in allem, was ich tue, der Anfrage, die ich weihe, sei Richtigkeit.“ Die Opfermahlzeit gilt aber nicht allein den beiden. Ein andermal heißt es: „Šamaš und Adad, nehmt die Mahlzeit für die Versammlung der großen Götter an!“

Wir erfahren auch, auf welche Dinge sich die Orakelanfragen beziehen: „in bezug auf das Wohlbefinden des Königs, die Niederwerfung der Feinde, das Wohlbefinden des Heeres, die Einnahme der Stadt, die Vornahme einer Verfluchung, das Regnen vom Himmel, das Schwangerwerden des Leibes.“ Alles das ist Gegenstand der Befragung insbesondere durch die Schlüsselweissagung mit Öl auf Wasser.

Besondere Erwähnung verdient noch eins der Ritualgebete bei der Darbringung der Opfergaben:

„Šamaš, Herr des Gerichts, Adad, Herr der Orakeloffenbarung! Ich bringe euch, ich weihe euch ein Gazellenjunges, dessen Augen grau sind (auch andre Kennzeichen); seine Mutter gebar es in der Steppe, die Steppe breitete ihren guten Schatten über die Gazelle aus; die Steppe zog es groß wie sein Vater, das Feld wie seine Mutter; als es Adad, der Held, erblickte, da ließ er an den Ecken der Erde Regen (IM-ma) regnen; so daß Grün emporschoß in reichem Überfluß, aufsprender Same, hingebreitet für das Tier. Nun frißt es Kraut auf dem Felde, trinkt Wasser der reinen Quellen (?) . . . begehrt zu weiden auf dem Felde . . . kennt noch nicht die Gier des Bockes. Ich weihe es euch; Šamaš und Adad, tretet herzu! In meinem Flehen, meinem Händerheben, in allem, was ich tue, der Anfrage, die ich weihe, sei Richtigkeit.“

Eine der erwähnten Orakelanfragen bezog sich auf die zukünftige Geburt. Wir besitzen noch ein weiteres Zeugnis dafür, daß Adad und Šamaš ein besonderer Einfluß auf die Zeugung (rihut amelūtu), auf die Geburten

*) Nach einer Stelle nimmt man an, daß sich die Götter zum Opfer niedersetzen. Das Organ des Opfergenusses ist der Geruch vgl. *Sintflut* Bd. 2, Sp. 799.

zugeschrieben wird. Der sehr interessante Text ist leider sehr fragmentarisch und gehört zur Bibliothek Asurbanipals: K 2370 (*Martin, Textes religieux* S. 20 ff.). Auch hier lautet die Anrufung: Šamaš, Herr des Gerichts, Adad, Herr der Orakeloffenbarung (bēl dinim, bēl biri). Der Priester fragt das Orakel für die Gemahlin seines Klienten, „die schon seit langer Zeit unter seinem Schatten wohnt“. Sie hat glücklich geboren, aber es ist kein Knabe, das Herz des Vaters ist schmerz erfüllt.

In einem andern Orakeltexte, der einer besonderen Gruppe von Šamaš-Adadtexten der Bibliothek Asurbanipals angehört (*Martin a.a.O.* S. 300 ff.) und der bei den verschiedenen Wechselfällen des Feldzugs rezipiert werden soll, werden Adad böse Fieber und Krankheiten zugeschrieben.

Wodurch gibt nach den Ritualtexten Adad seine Meinung kund? In den Orakeln der bārū-Priester steht oben an das Schlüsselorakel, bei dem Öl auf Wasser gegossen wird. Was das Schaffell (Wasser des Schaffells) Adads bedeutet (Sp. 43, Z. 43), ist mir dunkel. Darf an das Orakel mit dem Fell in der Gideongeschichte Ri 6, 36 erinnert werden?

In den historischen Texten (Sp. 25 ff.) sendet Adad zuweilen Träume. Wir werden aber vor allem erwarten, daß man aus gewissen Wettererscheinungen die Offenbarungen Adads zu ergründen suchte. Namentlich wird man im Wind die 'Stimme Adads' vernommen haben. Auf einem Fragment der Bibliothek Asurbanipals, auf der Ominatafel K 2169 (vgl. *Delitzsch, Wörterbuch* 356 f.), werden in der Tat verschiedene 'Stimmen Adads' unterschieden, die als Vorzeichen gelten. „Wenn der Gott Adad seine Stimme erschallen läßt gleich einem . . . -Tier, so umringt den König ein Aufstand; wenn der Gott Adad seine Stimme erschallen läßt gleich einem . . . -Tier des Waldes, so wird der König seinen Sohn töten.“ Es handelt sich also um Sturmorakel.

Hymnen auf Adad.

Auch hier ist das zur Verfügung stehende Material besonders spärlich. In dem Fragment eines Hymnus IV R 28, nr. 2 wird Adad nach dem zerbrochenen Anfang als bēl abūbi gepriesen (d. h. 'Herr der Sintflut', oder vielleicht auch der abūbu-Waffe, s. Sp. 38 f.). Dann heißt es:

„. . . Herr, der in seinem Zorn den Himmel zittern macht,
Adad, der in seinem Grimm die Erde erschüttert,
vor dem große Berge . . . stürzen;
vor seinem Zorn, vor seinem Grimm
steigen die Götter des Himmels zum Himmel empor,
steigen die Götter der Unterwelt zur Unterwelt hinein,
Šamaš (die Sonne) geht in die Tiefe des Himmels hinein
Nannaru (der Mond) erhebt sich in die Höhe des Himmels.

..... (Fortsetzung abgebrochen)

In einer Beschwörung (*King* nr. 21) heißt es:
Adad, Erhabener, Vollkommener
rastloser Sturm, der fortführt
Erreger der Stürme,

ihre Rollen vertauschten, daß aber im übrigen
jede Göttin (vgl. auch Sp. 55) eine Erschei-
nungsform derselben weiblichen Gottesidee ist,
der Muttergöttin und Himmelskönigin Ištar.



5) Relief von Maltai: Götterprozession (nach Guthe, *Bibelwörterbuch* S. 66, Abb. 37).

der den Blitz blitzen läßt
Kraftvoller, Vollkommener
Schonungsloser, ...

In Ekur, dem Hause der Geschiecke [wird
dein Haupt] erhöht;
Barmherziger unter den [großen] Göttern,
ich habe meinen Sinn zu dir gerichtet, ich
fliehe [nieder gebeugt]:
sei mir barmherzig, o Herr, höre mein Gebet! 30
vernichte meine Feinde, vertreibe [meine
Wiedersacher],
Laß Gift, Gift, Gift*) der Zauberer mir nicht
nähern,
hab Erbarmen und befiehl Günst für mich!
.....***)
O Adad glänzender, starker Gott,
..... Furcht, mächtiger (dapinu) Krieger.
in Wolken [bist du gehüllt], du verfinsterst
den Tag,

Erzeuger (?) des Blitzes, Herr des abûbu,
der an sich reißt (?) Himmel, Berge, Meer.

Die weibliche Entsprechung des Ramman-Adad wird Šala genannt.***) Die Datenliste der 1. Dynastie von Babylon (s. *Beitr. zur Assyriol.* 4, 372) erwähnt im 29. Jahre des Hammurabi ein Bild der Šala. *Clercq* 2, 188 nennt in der Beischrift IM und Šala. In einem elamitischen Texte ist ein Tempelbau für Ramman-Adad und Šala erwähnt von Scheil, *Textes elamit.-anzan.* 1, 11. Sanherib sagt in der *Bavian-Inscription* 2, 48 ff., er habe bei seinem Zuge nach Babylon die Bildsäulen Adads und Šalas fortgenommen und in Ekallâtê aufgestellt. Auch in den Bauinschriften Sanheribs (*Kujundschik* 1356, *Rev.* 4) wird Šala erwähnt. Nach dem Texte II R 57, 33 ist Šala Gemahlin Marduks. Dabei ist zu beachten, daß Adad und Marduk nach den früheren Ausführungen

*) Dreimal; vergleiche das dreimalige Ausspucken im Volksglauben.

**) Ein Zwischenstück beginnt: „Wenn Adad inmitten des Himmels seine Stimme ertönen läßt“ (pašu ittanandâ), vgl. die Eigennamen „Mund Adads“ Sp. 25 Aum.

***) Bilder der Šala vermutet und beschreibt Friedrich B A 5, 462 ff.

Geschichtslegende der späteren Zeit ist Ištar die Tochter des Hadad. So ist z. B. in der islamischen Legende Bilkis (d. i. Ištar) eine Tochter Hadads.

Das Tier des Ramman ist der Stier. Auf dem Stier stehend wird die Gottheit dargestellt. Ein Beispiel bietet die Götterprozession auf dem Felsenrelief von Maltai; die 3. Gestalt von rechts (Abb. 5) stellt Ramman dar, auf einem geflügelten Stier stehend. Die Siegesstele Asarhaddons von Sendschirli zeigt (Abb. 6) die gleiche Gestalt auf ungeflügeltem Stier.

Als besonderes Gestirn Rammans wird nach V R 46, 44 a b vgl. mit K 263 (Ergänzung zu II R 49, 3) Nu-muš-da genannt, erklärt als sāgimu 'der Brüller'. Das könnte zum 'Stier' und zum 'Löwen' passen; in letzterem Falle würde es im Stierzeitalter Ramman als Repräsentanten der Sommersonnenwende charakterisieren (s. Sp. 20 u. 21).

Die Embleme der Gottheit sind Doppelbeil und Blitzbündel, vgl. Abb. 12 ff., zum



6) Oberes Ende der Asarhaddonstele aus Sendschirli. Unter den Emblemen: Ramman-Adad auf dem Stier stehend mit Beil u. Blitzbündel.



7) Altbabylonischer Siegelzylinder: Darstellung des Blitzes (Zeichen Rammans), darüber Sonne und Mond, vgl. Abb. 11 (nach *Collection de Clercq* 2, nr. 173). Der Besitzer nennt sich „Diener des Gottes Adad und des Gottes Martu“.

Beil auch Abb. 11 u. 22. Urkundlich wird das Beil (hašinu) wahrscheinlich auf einem in Nippur gefundenen Grenzstein erwähnt. Das zweiteilige Blitz-Symbol fanden wir

Abb. 2, 3, 4, 7 allein als Zeichen Rammans auf altbabylonischen Siegelzylindern, deren



8) Quetzalcoatl. Mexikanische Kalendergotttheit (nach Seler, *Cod. Vatic. 3773* [Alfred Jeremias, *Das Alte Testament* 2^e 123]).

schleppt. Nach Jacobsthal, *Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst*, Berlin



9) Zeussymbol von einem bemalten Tongefäß aus Kreta (nach Sophus Müller, *Urgeschichte Europas*).

Zeuge für die Wanderung ist die Darstellung des mexikanischen Quetzalcoatl (Abb. 8).



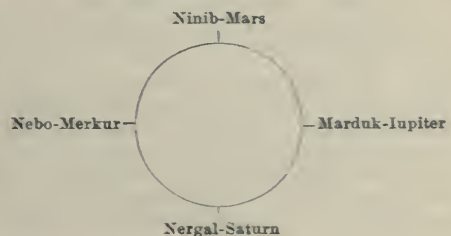
10) Silberner Thorhammer aus Schweden (nach Sophus Müller, *Urgeschichte Europas*).

Thorhammer, der auf Runensteinen mit einem hinzugefügten „Thor weihe diese Runen“ erscheint, war eine Tradition der kretischen

Zeusaxt und im wesentlichen von gleicher Form“ (Abb. 10), vgl. die Nachweise bei *Golther, Germanische Mythologie* 251. Der Silberhammer, der an einer Kette um den Hals getragen wurde, hat dem Sinne nach den gleichen Ursprung, wenn er auch als Kleiderschmuck das christliche Hängekreuz nachahmt (vgl. *Golther a. a. O.* 252). Bei den Normannen, die wohl am zähesten am Thorakultus festhielten, wurden ihm zu Ehren Menschenopfer gebracht vor der Heerfahrt. Dem Opfer wurde der Schädel zerschmettert, aus dem zuckenden Herzen wurde der Ausgang des Unternehmens erforscht (*Ludo, De moribus et actis Normannorum* 1, 1 in *Mémoires de la société des antiquaires de Normandie*, Bd. 23, 129 f. *Golther a. a. O.* S. 253). Sowohl bei den Kelten wie bei den Germanen ist er Kriegsgott. Man ruft ihn bei Seefahrt und in schweren Gefahren an. *Thor praesidet in aere, tonitrus et fulmina, ventos imbresque, serena et fruges gubernat*, sagt *Adam von Bremen* 4, 26 in der Schilderung des Kultus vom Upsalatemplel. Das gleiche bezeugen die nordischen Quellen. In den mythischen Erzählungen der Edda ist Thor auch der Kämpfer gegen die chaotischen Ungeheuer (vgl. *Gehring* 27, 332 f., 342 f. Kampf gegen die Midgardschlange); wie Ramman-Hadad-Tesub (Abb. 12 f., vgl. Abb. 14) kämpft er mit dem Doppelhammer. Eine merkwürdige Analogie zu Ramman-Adad als dem Schützer der Saat, wie wir ihn Sp. 45 fanden, bietet vielleicht das Lied von Alwis (*Gehring* S. 81 ff.), in dem Thor den um seine Tochter werbenden Zwerg Alwis durch Fragen aufhält, bis die Sonne aufgegangen ist, die ihn in Stein verwandelt.

Als mythologisches Requisite finden wir Hammer bez. Blitz zur Verherrlichung historischer Gestalten als Bringer einer neuen Zeit in den Namen Hamilkar Barkas (Blitz) und Judas Makkab (Hammer) (s. *Winckler, Forschungen* 3, 82, *A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel* 4 S. 32). Vgl. auch Sp. 58 f.

Rückblick. Auch die Gestalt des Ramman-Adad gehört zu dem großen Kalendersystem der altorientalischen Lehre. Er repräsentiert die Kreislauferscheinungen des Kosmos, insofern sie sich in den Wettererscheinungen kund tun. In der Kreislauf-Trias, die der kosmischen Trias Anu, Bel, Ea entspricht, tritt er zuweilen an Stelle der Ištar, die neben Sin und Samaš (Mond und Sonne) den dritten Zeiger der Weltuhr repräsentiert: Sin, Samaš, Ramman. Auch unter den vier anderen Kreislauferscheinungen, die die vier Hauptpunkte des Kosmos und Kreislaufs (Jahreszeiten) vertreten, hat er an sich keinen Raum:



Aber er zeigt die Eigenschaften der beiden Repräsentanten der lichten (Sommer-)Hälfte des Kreislaufs: des Ninib und des Marduk. Dem entspricht, daß er zu den Heilbringern-



11) Hethitisches Relief. Berliner Museum. Tešub kämpft gegen die Löwen; Sonnengott und Mondgott kommen zu Hilfe. Sog. „Löwenjagd von Saksche-Gözü“ (nach A. Jeremias, *Das Alte Testament* S. 467 [s. Humann und Puchstein, *Reisen in Kleinasien* Tafel XLVII]).

Gestalten gehört. Im Mythos besiegt er das chaotische Ungeheuer, in der Kalenderlehre besiegt er die Stürme, die den Frühling ankündigen, oder er befreit den verdunkelten



12) Bildsäule des hethitischen Wettergottes Tešub, gefunden in Babylon: Seiten- und Rückansicht. Vorderaslat. Museum in Berlin.

Mond. Er ist auch als Wettergott der segensbringende. Verderbenbringend ist er den Feinden und Bösen. Im Kultus, der den praktischen, religiösen Interessen dient, ist er mit dem Sonnengott Samaš (bez. mit Marduk) der Wahrsager, der vor Schäden bewahrt, und wahrscheinlich auch der Arzt, der Genesung bringt.

Außerbabylonische Adad-Ramman-Kulte.

Die Hethiter (assyrisch Hatti), die seit dem 15. Jahrh. v. Chr. Kleinasien und Syrien bis in das südliche Palästina als Herrenbevölkerung überziehen und mit Ägypten und Assyrien um die Vorherrschaft im ‘Westlande’ kämpfen, identifizieren mit Ramman-Adad ihren Wettergott Tešub. Auf dem hethitischen Relief von Sakscheğözü (s. Abb. 11) erscheint er neben Sonnengott und Mondgott (Trias s. Sp. 50, die 4 Rosetten deuten die 4 übrigen Planeten an) im Kampfe mit dem

Löwen, ausgerüstet mit dem Doppelhammer und Speer (vgl. H. Winckler, *Gesch. Isr.* 2, 96f.; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*² S. 467). Den Kult dieses Gottes können wir nachweisen für die Cheta in Kleinasien (H. Wincklers Ausgrabungen in Boghatzkoi in den Ruinen der Hethiter-Metropole Ha-at-ti im 15. Jahrh. und später v. Chr.; Tešub ist der Stadgott der Stadt Hatti, ihm ist das Hauptheiligtum geweiht), für die Mitani in Mesopotamien, ebenso für die später dort wohnenden Kummuch (Kommagene), für Armenien noch zur Zeit der Blüte des Staates Urartu. (Vgl. die Zusammenstellung bei Jensen, *Hittiter* S. 203). Ebenso erscheint als summus deus der Cheta der Gott Tešub in dem Silber-
 30 tafelertrag, den im 12. Jahrh. der König Hetašar mit Ramses II. geschlossen hatte (vgl. A. Jeremias, *Das Alte Testament* 312. 500), dessen keilschriftliches in babylonischer Sprache geschriebenes Original von H. Winckler 1906 in Boghatzkoi gefunden wurde. Die meisten der bisher bekannt gewordenen Königsnamen der Hatti sind mit dem Gottesnamen Tešub gebildet. Die Könige nennen sich in den Ver-
 40 trägen ‘die Sonne’ und ‘Liebling Tešubs’. Rechtsstreite wurden in der Gerichtssprache der neugefundenen Kontrakte vor Tešub geführt. In seinem Namen wird Recht gesprochen. Tešub ‘verleiht Leben’ dem Rechtsuchenden. Als Schützer der Verträge wurden neben rein babylonischen Götternamen (wie Zagaga) als die eigentlich ansässigen die Namen Tešubs und seines Götterkreises angerufen. Daneben
 50 erscheinen als Götter einer Herrenschaft innerhalb der Bevölkerung in der den Hatti verwandten Mitanni-Urkunden die folgenden indogermanischen Gottheiten (s. Winckler, *Mitteil. d. Deutschen Orientges.* Dez. 1907 u. A. Jeremias, *Das Alter der bab. Astronomie* 1908 S. 16):
 60 ilāni(!)mi-it-ra-ši-il ilāni u-ru-w-na-aš-ši-el
 Variante: a-ru-na-aš-ši-il
 ilu(!) in-dar ilāni na-ša-a[ti-ti-ia-a]n-na
 Variante: in-da-ra na-š[a]-at-ti-ia-an-na.

Also: Mithra, Varuna, Indra (mit Signatur *ilu* als *summus deus*) und die *Nasatyai*, die indogermanischen Hauptgötter samt den *Nasatyai* (Beiname der Zwillings-Luftreiter *Āsvitai*).

Die Verwandtschaft zwischen Ramman-Adad und Tešub wird archäologisch ad oculos demonstriert durch den Fund eines Tešub-Bildes in Babylon, dessen Rückseite eine hethitische Inschrift trägt, s. Abb. 12 f. (vgl. *Veröffentlichungen des Vorderasiatischen Museums zu Berlin* 1), der einerseits mit dem Tešub-Bild auf den hethitischen Tonplatten in Sendschirli (s. Abb. 14), andererseits mit den babylonischen Ramman-Darstellungen eng verwandt ist. Beiden hethitischen Darstellungen ist auch hier das Charakteristische der Doppelhammer. Als hethitisch ist wohl auch der Siegelzylinder Berl. Mus. V. A. 518 in Anspruch zu nehmen, der einen gewissen *Ab-li-ib-šar* als Diener des Gottes IM (hier Tešub zu lesen) nennt (Abb. 15). Sicher hethitisch ist der in Kappadokien gefundene Siegelzylinder (Abb. 16).

In Karien wurde ein 'Zeus' mit Doppelbeil verehrt, dessen Heiligtum an den Gebirgsabhängen in der Nähe von Mylasa in dem nach seiner Waffe genannten Labraynda lag (karrisch heißt das Doppelbeil *labrys*). Erhalten ist das Bild auf Münzen der karrischen Dynastie (vgl. *Head, Hist. numorum*, Lond. 1887; *Gruppe, Griech. Myth.* 262 f. 1117 Anm. 2). *Herodot* 5, 119 erwähnt das Heiligtum des kriegerischen Zeus (*Ζεύς Στρατίος*) mit dem geheiligten Platanenhain in Labraynda als Zufluchtsort der vor den Persern flüchtenden Karien und sagt: „Die Karien sind die einzigen, von denen wir wissen, daß sie dem Zeus *Στρατίος* Opfer darbringen“ (vgl. Art. *Karios* u. *Panameros*).

Innerhalb des römischen Reiches erscheint der Ramman-Tešub-Kultus im 2. Jahrh. noch einmal in der Verehrung des *Iupiter Dolichenus* (vgl. Bd. 1, Sp. 1191 ff.; zur Literatur noch A. H. Kan, *De Iovis Dolicheni cultu*; Dissertation Groningen 1901; *Puchstein, Pseudohethitische Kunst* S. 18; *Zeitschr. f. Assyriol.* 9, 411; *Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol.* 11, 252 f.). Er hat seinen Namen von der Stadt *Doliche* in der Landschaft *Commagene* beim Euphratübergang bei Zeugma und dem Amanus. Von hier importierten syrische Händler den Kultus nach dem römischen Reich bis an die Donau und

an den Rhein, auch nach Britannien. *Ed. Meyer* a. a. O. zählt 90 auf seinen Kult bezügliche Denkmäler, die sämtlich von der griechisch-römischen Kunst der späteren Zeit abhängig sind. Die Doppelaxt in der Rechten, Blitzbündel in der Linken zeigen die Verwandt-



13) Tešub-Ramman, in Babylon gefunden, vgl. Abb. 12 (aus *Veröff. der Deutschen Orient-Ges.* Heft 1, Taf. 2).



14) Tešub. Von den hethitischen Tonplatten in Sendschirli.



16) Siegelzylinder: Tešub mit Beil und Blitzbündel. Gefunden in Kappadokien (nach *Perrot et Chipiez, Histoire de l'art* Bd. 4, 772).



15) Siegelzylinder, Berl. Mus. V. A. 518 (doppelt wiedergegeben), s. Sp. 53 oben.

für „die Macht, Stärke oder Schnelligkeit der Götter“ (*Ed. Meyer* a. a. O. Sp. 1191), sondern sie dokumentieren die besondere Offenbarung der göttlichen, kosmischen Macht, die der Gott vertritt. Der Stier, der natürlich dem Sternbild des Stieres entspricht, würde, da es sich um den babylonischen Kulturkreis handelt, auf Marduk hinweisen. Dazu stimmt auch die okzidentalische Identifizierung mit *Iupiter*, der

schaft mit Ramman. Die Siegesgöttin mit Kranz und Palme entspricht dem Charakter als Kriegsgott. Sein Bild ist wiederholt auf dem nach rechts schreitenden Stier dargestellt. Diese Tiere sind zunächst nicht der Ausdruck

ja als Planet die astrale Entsprechung Marduks ist. Die Gestalten Marduks und Rammans sind ja auch in der Tat auf das engste verwandt, wie wir Sp. 47 f. gesehen haben. Beide sind Heilbringer, Offenbarungen der göttlichen Macht in den Kreislauferscheinungen. Der achtstrahlige Stern auf dem Relief von Kömlöd Bd. 1, Sp. 1193 f.*), neben dem Kopf des Iupiter Dolichenus, symbolisiert wohl den Planeten Iupiter. Wie die Nike mit Kranz und Palme, so illustrieren die beiden Gestalten links und rechts unten die Offenbarungen der Gottheit aus dem Bilderbuch der griechisch-römischen Mythologie, durch Herkules-Aeskulap mit der Keule und durch Iuno mit Helm und Speer. Neben dem Kopf des Stiers steht ein kleiner Räucheraltar. Auf der Abb. 19 wiedergegebenen Bronzeplatte einer anderen Votiv-Pyramide sehen wir oben den strahlengekrönten Helios-Sol, Nike, Iupiter Dolichenus mit Beil und Blitz auf dem Stier, auf der unteren Schiene eine synkretistische Iuno-Astarte-Gestalt auf einem Tier, begleitet von zwei rätselhaften Mischgestalten. Die tarsischen Münzen Abb. 20 u. 21 scheinen den Hauptgestalten der Dolichenus-Monumente verwandt zu sein; beide Gestalten tragen das Doppelbeil. Das Marmorrelief Abb. 22 zeigt Iupiter-Dolichenus mit Stier und Adler, gekrönt von Nike, in dramatischer Haltung; merkwürdig ist der fast menschenähnliche Stierkopf. Verbunden erscheint mit Iupiter Dolichenus in Inschriften Iuno (die weibliche Entsprechung, zu Iupiter-Marduk gehörig) Helios, Sol, Aeskulap, Hygia. Das deutet darauf hin, daß auch bei spätem syrischen bez. römischen Kult die Wahrsagung im Vordergrund stand (Iupiter Dolichenus und Helios-Sol entspricht Ramman-Adad und Samaš in den babylonischen Ritualtexten, s. Sp. 41 ff.). Die Verbindung mit Aeskulap und Hygia deutet darauf hin, daß jene Ritualien mit der Ärztekunst in Verbindung standen,

*) Die dort nicht reproduzierte Spitze geben wir Abb. 18 als Ergänzung wieder.

was der Medicohistoriker von Oefele für den Kult der im Dienst des Ramman-Adad und Samaš stehenden barû-Priester bereits früher vermutet hat.



17) Zweite Platte der Votivtafel für Iupiter Dolichenus, s. Abb. 18 (nach Seidl a. a. O. Taf. III, Fig. 2).

18) Spitze der Bd. 1, Sp. 1193 f. wiedergegebenen Bronzeplatte einer Votiv-Pyramide des Iupiter Dolichenus aus Kömlöd (nach Seidl, Ber. der Wiener Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Bd. 12, 1854, Tafel III, Fig. 1).

Biblisches (vgl. Sp. 21). Die Gestalt des Ramman spiegelt sich auch wieder in der Auffassung des biblischen Jahve, wie ihn die israelitische Volksreligion und in Zusammenhang damit die religiöse Poesie zeigt, wenn sie die Gottheit in zornigen Wettererscheinungen offenbart sieht. Vgl. Jes. 29, 6: „Jahve der Heerscharen sucht (die Assyrier) heim mit Donner und Erdbeben und großem Schall, mit Sturm und Wetter und der Lohe fresenden

Feuers“. Am. 1, 2, 14: „Jahve brüllt vom Zion her“ ... „Jahve (erscheint) unter Sturm am Tage des Unwetters.“ 21, 19: „der Sturmwind Jahves bricht los.“ Ez. 13, 13: „Sturmwind will ich losbrechen lassen und wegschwemmender Platzregen soll infolge meines Zornes kommen und Hagelsteine infolge meines Grimmes.“ 23, 22:



19) Votiv-Platte für Inupiter Dolichenus (Seite einer Pyramide) aus Hedderheim in Nassau (nach Seidl a. a. O. Tafel III, Fig. 3). $\frac{1}{3}$ der natürlichen Größe.



20) Tarsische Münze des Kaisers Hadrian (Sitz.-Ber. d. Ak. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl. Bd. 12, 1854, Taf. 6, Fig. 9).



21) Tarsische Münze a. a. O. (s. Abb. 20) Taf. 6, Fig. 8.



22) Marmor-Relief aus Ungarn (Fandort unbekannt) (nach Seidl, Nachträge z. Dolichenus-Kult. Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. d. Wiss. Suppl. Taf. 1).

„Ich will mit ihm rechten durch Pest, Regensstürme und Hagelsteine.“

Direkte Erwähnungen des Ramman finden sich in den biblischen Stücken, die von Damaskus handeln. Rimmôn (Sept. *Ρεμμων*; der Name enthält ein mystisches Wortspiel mit Rimmôn 'Granatapfel') ist nach 2. Kön. 5, 18 der Stadtgott der aramäischen Hauptstadt Damaskus; Tab-Rimmôn ist ein Personennamen 1. Kön. 15, 18. Der Ortsname 'En-Rimmôn, Jos. 15, 32 (so zu lesen) ist Zeugnis für altkanaanäischen Kultus des Wettergottes. — Auch der Name Adad (Hadad) ist durch Personennamen wie Benhadad, Hadadezer etc. vertreten. Der rätselhafte Gottesname Adarmelech endlich 2. Kön. 17, 31 ist vielleicht (so Jensen) Verstümmelung von Adad-melech.

In der Erzählung 1. Kön. 11, 14 ff. die mythologischen Stil verrät, trägt ein König von Aram-Soba den Gottesnamen Hadad. Seine Gemahlin heißt 'Anat. Der Name deutet eine Istar-Erscheinung an. Sein Sohn hat den künstlichen Namen Genubat (mit dem Namen Nebos, des Sohnes Marduks gebildet). Ein anderes sehr merkwürdiges Zeugnis für die westländische Auffassung des Adad als Kreislauferscheinung, d. h. als Repräsentant der sterbenden und wieder auflebenden Natur (Marduk-Tammuz) ist die Erwähnung der 'Totenklage um Hadad-Rimmôn', Sach. 12, 11. Als mythologisches Motiv erscheint der 'Hammer' und der 'Blitz' des Wettergottes in Deboras Hammer, der Sisera erschlägt und im

Namen des 'Richters' Barak (s. A. Jeremias, *Das Alte Testament* S. 473 f. u. vgl. oben Sp. 50 zu Hamilkar Barkas und Judas Makkab).

[Alfred Jeremias.]

Ramnes, Rutuler, Augur im Heere des Turnus, im Schlafe von Nisos (s. d. 2) getötet, *Verg. Aen.* 9, 325 ff. 359. *Ov. Ibis* 629 und *Schol.* z. d. St. [Höfer.]

Randosates, Beiname des keltischen (Bd. 2 Sp. 2397 f.) Mars auf einer Weihinschrift: 'Marti Randosati' auf einer silbernen Schale, gefunden im südöstlichen Frankreich im Departement Puy-de-Dôme, *Revue épigraphique du midi* 4 (1899/1902) p. 281 nr. 1517. *C. I. L.* 13, 1516. Vgl. Allmer, *Revue épigr.* a. a. O.: *Le lieu, où le vase a été découvert est voisin de Randon, chef-lieu de canton de l'arrondissement de Lyon; n'y aurait-il pas un rapprochement à faire entre le nom du dieu et le nom de la localité?* [Nach Holder, *Altcelt. Sprachschatz* 2, 1073 ist der Beiname abzuleiten von einem Ort Randosa. M. Ihm.] [Höfer.]

Rapax, Beiname des Mars, dem griechischen Ἀρης Θούριος entsprechend, *Propert.* 5, 1, 83. v. Domaszevski, *Festschrift f. O. Hirschfeld* 244. *Archiv für Religionswissenschaft* 10 (1907), 9. [Höfer.]

Raphael (Ῥαφαήλ), in den apokryphen und rabbinischen Büchern, später auch im christlichen Volksglauben einer der höchsten, gewöhnlich in der Siebenzahl erscheinenden Engel, die am Throne Gottes stehen und den Verkehr mit den Menschen vermitteln; vgl. *Tob.* 12, 15: ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἐπὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, οἱ προσαναφέρουσιν τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου; vgl. ebenda 12, 12, 3, 25, 5, 6, 18. Origenes *περὶ εὐχῆς* 11, 1 (ed. Koetschau 2, 321, 19 ff.), 31, 5 (2, 398, 29). *Apokalypsis* Esdrae bei Tischendorf, *Apocalypses apocryphae* 40 1. *Pseudo-Augustin.* *Quaest. veteris et novi testamenti* 41, 2 (*Corpus Scriptor. ecclesiast. Latin.* 1 [Wien 1908] p. 69, 2 ff.): dicit Raphael angelus inter cetera: ego sum, inquit, unus ex angelis septem, qui adstantes et conversamur ante maiestatem dei; vgl. *Acta Sanctorum* Bolland. *September* Band 8, 11 ff. W. Lucken, Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael 7. *Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums* 2, 1266 (s. v. Raphael). L. Helmking bei Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon* s. v. Raphael. Nach dem Buche Henoch ist Raphael εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων, ὁ ἐπὶ τῶν πνευμάτων τῶν ἐνθρώπων, A. Dillmann, *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1892, 1088. Der Name Raphael (𐤓𐤁𐤏𐤏 = heilen) bedeutet 'Gott heilt' oder 'Heilung Gottes' (H. Lewy, *Semitische Fremdwörter im Griech.* 1903), und in diesem Sinne heißt es von ihm in dem *Hymnus des Ambrosius, Sequentia de sancto Michael* (v. 20 ff.): Tu Raphael, aegris affer medelam, | Morbos absterge, noxas minue, | Nosque fac interesse gaudiis | Beatorum, M. Ihm, *Studia Ambrosiana in Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17 (1890), 121. Nach der gewöhnlichen Vorstellung ist dem Raphael zugeteilt 'curandi et medendi opus', Origenes *de prin-*

cipiis 1, 8, 1 (vgl. *advrs. Cels.* 1, 25 p. 76, 10). — Hieronymus in *Danielem* 8, 16, 17 bei Migne *Scr. Lat.* 25, 538: ubicumque medicina et sanatio necessaria est, Raphael mittitur, qui interpretatur 'curatio' vel 'medicina Dei'. — Origenes in *Numeros homilia* 14 bei Migne *Scr. Gr.* 12, 680: Raphael, qui medicinae praeest. Εἷς τὸν Ῥαφαήλ τὸν ἐπὶ τῆς ἰάσεως, *cod. Parisin.* 2316 bei Reitzenstein, *Poimandres* 296. Ῥαφαήλ ἐπὶ πόνων καὶ νόσων ebenda 297; vgl. F. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete* 55, 1 (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, 3 p. 307, 1). In dem von Pradel a. a. O. 21, 27 (bew. 273, 27) aus dem *cod. Marc. gr. app.* 2, 163 herausgegebenen Gebete wird Raphael der erste Engel des sechsten Himmels (ὁρῶν σε κατὰ τοῦ ἔκτου οὐρανοῦ τὸν πρῶτον ἄγγελον Ῥαφαήλ) genannt. In der *Apokalypsis* Esdrae (Tischendorf, *Apocal. apoc.* 24, 8; vgl. Pradel a. a. O. 56 bez. 308) heißt er ἀριστράτηγός, ein Ehrentitel, den sonst der Vornehmste unter den Engeln, Michael, der größer als Gabriel und Raphael ist, führt, Pradel a. a. O. 55 f. Lucken a. a. O. 33 ff. (und die dort angeführten Stellen). Nach den apokryphen *Quaestiones* S. Bartholomaei herausgegeben von Bonwetsch, *Gött. Gel. Nachr.* 1897, 23, 4 ff. (vgl. 35) hat Gott zuerst den später wegen seiner Untreue verstoßenen Beliar geschaffen; δεύτερον Μιχαήλ τὸν ἀριστράτηγόν τῶν ἁγίων δυνάμεων, τρίτον Γαβριήλ, τέταρτον Οὐριήλ, πέμπτον Ῥαφαήλ κ. τ. λ. Mit anderen Erzengeln bestattet Raphael den Leichnam des Adam (*Apokalypsis* Moysis 40 bei Tischendorf a. a. O. 21) und den Leichnam des Zacharias, *Zachariaslegende* 6, 2 bei A. Berendts, *Studien über Zacharias-Apokryphen u. Zachariaslegenden* (Leipzig 1895) S. 77 (vgl. 91). Nach der einen Rezension in den *Orac. Sibyll.* 2, 214 ff. (s. Reuch z. d. St.) führt Raphael mit anderen Engeln beim Weltgericht die Seelen vor Gott. — Raphael, dessen Name sich auch als Planetenengel (Lucken a. a. O. 56; Bd. 3 Sp. 2539 f.) findet, ist speziell der Engel des Stammes Ephraim im Westen, Lucken 19, 3.

Oft erscheint Raphael mit anderen Engeln auf Amuletten und sog. Abraxasgemmen angerufen, so auf einer Bronzescheibe aus Kyzikos: Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ, Ῥαφαήλ, διαφύλαξον τὸν φοροῦντα, *Rev. des études grecques* 4 (1891), 288. Dieselben Namen, nur daß für Οὐριήλ der Name Παγονιήλ eintritt, begegnen auf einem Steine aus Pergamon, *Rich. Wunsch, Antikes Zaubergefäß aus Pergamon* 16 B (vgl. 36 f.). Zwei Metallplatten nennen sieben Engel, unter ihnen den Raphael, v. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 190 nr. 9. *I. G.* 4, 191 (aus Aigina); eine andere stammt aus der Phthiotis, *I. G.* 9, 2, nr. 232, 29. 33 p. 65. Auf einer Gemme in Paris stehen die Namen Uriel, Gabriel, Raphael, Michael, Isigael, Onoel, Chabouillet, *Catal. général des camées de la bibl. impériale* 289 nr. 2179. Aus einem Grabe aus Salamis auf Kyros stammt das Amulett mit den Namen Ἰαώ, Μιχαήλ, Ῥαφαήλ, Cesnola, *Salaminia* 103 Fig. 99. Auf sogenannten 'basilidianischen' Gemmen finden sich die Engelnamen Gabriel, Raphael, Ananel, Neander, *Genetische Ent-*

wicklung der vornehmsten gnostischen Systeme 77. Ein Goldplättchen aus dem Grabe der Maria, der Gattin des Kaisers Honorius, trägt die Namen Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Kopp, *Palaeographia critic.* 3 § 158 p. 165. Ebenso findet sich neben anderen Engelnamen Raphael in den Zauberpapyri, *Wessely, Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss. zn Wien* 36 (1888), II, S. 144 v. 149 (hier θεός genannt). 42 (1893), II, S. 41 v. 642. S. 65, 39. (*Kenyon*, 10 *Greek papyr. brit. Mus. Cat. with texts* p. 123), S. 71 R 9 v. 21. *R. Heim, Incantamenta magica in Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 19 (1893), 564; vgl. auch *Geoponici* 2, 19, 1, wo der Name Παράφλ (v. l. φρηλ), auf den Pflug geschrieben, den Acker fruchtbar machen soll. Nach der Lehre der Ophiten (auch die ophitische Sekte der Peraten kennt den Raphael, *Hippolyt, Refut. omn. haeres.* 5, 14 p. 186 *Duncker-Schneidewin*) gehört Raphael zu den sieben ἀρχόντες δαίμονες: 20 *Μιχαήλ* (Gestalt eines Löwen), *Σουφίλ* (Stier), *Ψαφσίλ* (Drache: δρακοντοειδής), *Γαβρίήλ* (Adler), *Θανδαβαώθ* (Bär), *Ἐραταώθ* (Hund), *Θαρδα-ραώθ* oder *Ουρίήλ* (Esel), *Celsus* bei *Origenes adv. Cels.* 6, 30 (ed. *Koetschau* 2, 100, 12); vgl. *J. Motter, Histoire du gnosticisme in der Übersetzung von Ch. H. Dörner* 2, 156f. *W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur* XV) S. 14 30 *P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum* 169. *R. Liechtenhan* bei *Herzog, Realencyklopädie für protestantische Theologie* 14², 408. *Gruppe, Griech. Mythol.* 1600, 1. *Lucken* a. a. O. 116.

Die christliche Kunst stellt den Raphael dar als Pilger, den jungen Tobias begleitend, oder mit Wanderstab und Kürbisflasche ohne Tobias oder auch mit einem Fische, *Helmling* a. a. O. 40 *Stadler, Heiligen-Lexikon* 5, 37 s. v. Raphael. *Jameson, Sacred and Legendary Art* 1 (1870), 126ff. *G. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristlichen Kunst* (= *Archäologische Studien zum christlichen Altertum u. Mittelalter*, herausg. von *J. Ficker, Heft* 3) S. 81f. (vgl. über Raphael in den Apokryphen *ebenda* S. 17f. 45). *Babelon, Catal. des camées ant. et modern. de la biblioth. nat.* 228 nr. 400 pl. 48 Fig. 400.

[Höfer.] 50 **Rar** (Ῥάο): Τριπολέμων πατήρ, *Phot. Lex.* s. v. Ῥάο. Vgl. *G. Hermann, Philologus* 1, 585. *Lobeck, Paralipomena* 74. Vgl. *Raros*. [Höfer.]

Rarias (Ῥαριάς), Beiname der Demeter, *Steph. Byz.* s. v. Ῥάριον παδίων. *Suid.* s. v. Ῥαριάς. *Choiriboskos* bei *Theodos. Alex.* p. 905, 3 = *Grammat. Graeci* ed. *Hilgard* 4, 2 p. 43, 28. Auch bei *Kallimachos* (*fragm. anon.* 272. 273 p. 755f. *Schneider*) aus *Herodian π. μ. λ.* 35 *Dindorf* (vgl. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 547, 1) 60 wird statt Ῥαριάδος Ῥαριάς: Ῥαριάδος Δ. zu lesen sein. Vgl. auch *Kaibel, Epigr.* 931, 6 und 571 (Index). *Alb. Zimmermann, De Proserpinae raptu et reditu* 45, 9 (vgl. 41, 16).

[Höfer.] **Raros** (Ῥάρος; die Schreibweise mit spirit. lenis wird ausdrücklich bezeugt bei *Herodian. π. μ. λ.* 356, *Arcad. pag.* 200, 21, *Porphyr.* in

Villois. An. t. 2 p. 14 B., *Bekker, Anekdot.* p. 693, 11, *Schol. II.* 1, 56, *Vergl. Lobeck paralip.* pag. 74 u. *Steph. Byz.* s. v.), Sohn des Kranaos (*Hesych.* s. v. Κρανάων), erzeugt mit der Tochter des Amphiktyon den Triptolemos als den Bruder des Kerkyon (*Choeril.* bei *Pausan.* 1, 14, 2, *Hesych.* s. v. Ῥάρος, *Phot. bibl.* 483, 12). Bei *Suidas* s. v. Ῥαριάς ist Raros der Vater des Keleos und der Großvater des Triptolemos. Er nahm die Demeter, als sie ihre Tochter suchte, in sein Haus auf, und diese unterrichtete aus Dankbarkeit für diesen Liebesdienst den Nachkommen desselben, Triptolemos, im Ackerbau. Nach ihm wurde das Ῥάριον oder Ῥάριον παδίων, eine Ebene im Gebiete von Eleusis, genannt, auf welcher das erste Getreide und die heilige Saat ausgestreut wurde (*Pausan.* 1, 38, 6, *Hom. Hymn. in Cerer.* 450, *Hermesian. frag.* 2, 19 bei *Athen.* 13, 597, *Stephan. Byz.* s. v., *Hesych.* s. v., *Choerob.* bei *Theod.* pag. 905, 3, *Lex. spirit.* pag. 242 *Valcken.* Vgl. *Rar.* [Lorentz.]

Rat (...), zweifelhafte Göttin der britannischen Inschrift *C. I. L.* 7, 580 (Chesters) **DEA RAT** | **VSL** (so von *Hübner* kopiert), mit der man verglichen hat die von *Amboglanna C. I. L.* 7, 828 (Lesart unsicher). Bei *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1075, verzeichnet als 'Schutzgöttin der alten Stadt Ratae' (in Britannien). [M. Ihm.]

Ratamatus dens [?], den u. a. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2 p. 1075 zitiert, beruht auf falscher Lesung der Inschrift *C. I. L.* 13, 2583.

[M. Ihm.] **Ratheihae** (—hiae?), Beiname (germanisch?, richtig überliefert?) der keltischen Matronae auf der verschollenen Inschrift aus Euskirchen *Brambach, Corp. inscr. Rhen.* 561 = *C. I. L.* 13, 7972 *Matronis Ratheihis Verecundini(u)s Super l. m.* Ebendort die Widmungen *Matronis Gratic* (?), *C. I. L.* 13, 7971, und *Matronis Fahineihis*, *C. I. L.* 13, 7970 (vgl. *Bonn. Jahrb.* 107 p. 289). [M. Ihm.]

Ratumena, ein etruskischer Wagenlenker, der in Veii beim Zirkusrennen den Sieg davontrug. Gleich darauf gingen ihm die Pferde durch, stürmten in unaufhaltsamem Laufe nach Rom, warfen ihren Herrn an dem nun nach diesem porta Ratumena genannten Tore ab und machten schließlich mit dem Kranze und der Siegespalme auf dem Kapitol vor der tönernen Quadriga des Jupiter Halt, *Plut. Popl.* 13. *Plin. h. n.* 8, 54, 161. *Festus* p. 274 *Müller, Hülsen, Rhein. Mus.* 49 (1894), 412f. *O. Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 2, 280, 1. *Jordan, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 1 (1878), I, 210. 271 Anm. 34. Der Name scheint trotz *Curtius, Symbola Philol. Bonnens.* 277f. *Bechstein in Curtius Studien* 8, 390f. *S. Bugge, Bezenbergers Beiträge* 11 (1886), 19f., die an Ableitung von ratis (scr. ratha-s, lit. rata-s = vehiculum; vgl. lat. rota, rotundus) denken, etruskisch, da der Name Rathumsnasa inschriftlich belegt ist, *Notizie* 1881, 46. *Jordan* a. a. O. 1 (1885), II, 438 Anm. 8. *W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* 92. 517. *Al. Walde, Latein. Etymolog. Wörterbuch* 516. [Höfer.]

Rea Silvia (auch *Ilia* [s. d.] *Hor. Carm.* 3, 9, 8. *Sat.* 1, 2, 26. *Con. narr.* 48. *Solin.* 1, 17 u. a. *Rhea Varro L. L.* 5, 144. *Iustin.* 43, 2, 2. *Aug. C. D.* 18, 21. *Silvia Ovid Fast.* 2, 383. 3, 45. *Polyaen.* 8, 1, 2. *Plut. d. fort. Rom.* 8. *Σιλβία ἡ Πέα Ilia Dio Cass. frag.* 4, 12 [über die drei Namen vgl. *Perizonius u. Ryck in Aelian. Var. Hist.* ed. Kühn. 1780. Tom. 1 pag. 385 ff.]). Nach der ältesten, oder, wie *Schwegler* will, griechischen Überlieferung, welche die Gründung Roms gleich nach der Einwanderung des Aeneas setzt (*Sallust. Cat.* 6; vergl. *Dion.* 1, 72. *F. Ritter, Das Alter der Stadt Rom etc.* im *Rh. M. N. F.* 2, 1843 S. 486. *Niebuhr, Röm. Gesch.* 1 S. 236. *Schwegler, R. G.* 1 S. 406 f.), ist *Ilia* bei *Naeuius* u. *Ennius* die Tochter des Aeneas (*Serv. Verg.* 1, 273. 6, 777; dieselbe Angabe findet sich in dem *Fragm.* des *Ennius* bei *Cic. de divin.* 1, 20, 40, wo eine Tochter des Aeneas und der *Eurydice* von der *Ilia germana soror* genannt wird, und bei *Dion.* 1, 73, nach welchem römische Schriftsteller *ἐν παλαιῶν λόγων ἐν ἱεραῖς δέλτοις σωζομένων* die Nachricht geschöpft haben sollen, daß *Romulus* und *Remus* die Söhne einer Tochter des Aeneas gewesen seien. *Preller, Röm. Myth.* 2³ S. 335. *Klausen, Aeneas und die Penaten* 2 S. 598 ff.). Von späteren Schriftstellern wurde dann aus chronologischen Rücksichten eine Reihe von albanischen Königen in die Zeit zwischen der Landung des Aeneas in Italien und der Gründung Roms gesetzt, und nun werden *Rea Silvia* als Tochter, *Romulus* (s. d.) und *Remus*, ihre Söhne, als Enkel des Albanerkönigs *Numitor* bezeichnet. *Numitor* wird durch seinen Bruder *Amulius* vom Throne gestoßen, sein Sohn auf der Jagd getötet (*Strabo* 5, 229) und seine Tochter wird gezwungen *Vestalin* zu werden, um die Fortpflanzung des Geschlechtes von ihrer Seite zu verhüten (*Liv.* 1, 3. *Dion.* 1, 76. *Serv. Aen.* 6, 777. *Strabo* a. a. O. *Exc. Strab.* 5, 24. *Plut. Rom.* 3). Allein sie wird schwanger entweder von einem ihrer Freier (*Dion.* 1, 77), oder von ihrem Oheim *Amulius* (*Dion.* a. a. O. *Aurel. Vict. or. g. R.* 20), nach der verbreitetsten Ansicht vom Mars (*Liv.* 1, 4. *Dion.* a. a. O. *Verg. Aen.* 1, 274. 6, 778: *Mavortius Romulus*; *Eutrop.* 1. 1. *Hor. Carm.* 4, 8, 22; vergl. *Tib.* 2, 5, 52), welcher sie entweder schlafend am Ufer des Flusses getroffen haben soll (*Ovid Fast.* 3, 20 ff. *Statius Silv.* 1, 2, 243) oder bei der Zeugung eine Sonnenfinsternis veranlaßt (*Dion.* a. a. O. *Plut. d. fort. Rom.* 8). Als *Amulius* merkt, daß die *Rea* schwanger ist, läßt er sie einsperren (*Plut. Rom.* 3) oder von einem Weibe bewachen (*Dion.* 1, 78), damit sie nicht heimlich gebäre. Nach der Geburt des *Romulus* und *Remus* wird sie entweder gleich getötet (*Dionys.* 1, 79) oder sie stirbt bald darauf infolge grausamer Behandlung (*Iustin* 43: *vinculis onerata, ex quorum iniuria decessit*) oder sie wird zwar auf Bitten der Tochter des *Amulius* nicht hingerichtet, jedoch gefangen gehalten (*Strabo* 5, 229. *Liv.* 1, 4) und erst nach dem Tode des *Amulius*, also durch ihre Söhne, die jenen stürzen, wieder frei gelassen (*Dion.* a. a. O. *Epigramm* auf einem Kyziken. Relief in der *Anthol. gr. edit.*

Lips. 4 pag. 183. *Jacobs, Animadv. ad Anth.* 3, 3, 620). Nach der ersteren Überlieferung, welche die *Rea* gleich nach der Geburt der Zwillinge sterben läßt, wurde sie von ihrem grausamen Oheim in den Tiberfluß gestürzt (*Ennius* bei *Porphyr.* z. *Horaz Carm.* 1, 2, 18. *Klausen* a. a. O. S. 591). Der Flußgott nimmt sie liebevoll in seine Arme auf und erhebt sie zu seiner Gemahlin (*Ovid Fast.* 2, 597. *Horaz Carm.* a. a. O. *Claudian in Olybr. et Probin. cons.* 224 f. *Preller, R. M.* 1³, 95. 2³, 131 f.). Bei *Ovid Am.* 2, 6, 45 ff. und *Serv. Verg. Aen.* 1, 273 stürzt sie sich voll Gram, vom Anio aufgefordert, selbst in diesen Fluß und wird die Gemahlin dieses Flußgottes. Was den Namen *Ilia* betrifft, so gehört derselbe der gräzisierungenden Überlieferung an und wird vorzüglich von Dichtern gebraucht (*Schwegler* 1 S. 427). Der gewöhnliche Name *Rea* (die Form *Rhea* beruht auf der griechischen Schreibweise *Ρέα*), welche besonders den Römern und Historikern eigen ist, bedeutet entweder die Angeklagte (*Niebuhr* 1, 222. *Preller* 1, 133. *Haack i. Pauly R.-Enc.* 6, 1 S. 412) oder *Rea* ist *voti rea* d. i. die Geweihte, den Göttern Verlobte (s. aber unten Sp. 70). Unwahrscheinlich erklärt *Schwegler* 1, 426 *Rhea Silvia* für die idäische (*ἰδῆ = silva*) *Rhea*. Vgl. *Preller* 2, 345. Der Name *Silvia* ist wohl besser von der albanischen Dynastie der *Silvier* abzuleiten. Vgl. auch die Art. *Romulus* u. *Ilia*. [Lorentz.]

Darstellungen in der Kunst. — Ergänzungen. Synonyme. — Etymologie.

Die Darstellungen zeigen in ihrer überwiegenden Mehrheit die *Rhea Silvia* schlafend, wie Mars sich ihr naht. Aus *Stat. Silv.* 1, 2, 192. 242 ff. (vgl. *Vollmer* zu beiden Stellen) könnte man eine Form der Sage gewinnen, nach der sich *Rhea Silvia* absichtlich schlafend stellte, um den Mars durch diese Koketterie zu gewinnen. Das Motiv der schlafenden *Rhea Silvia* ist beeinflusst durch die gleichartige Darstellung der schlafenden *Ariadne*, die von *Dionysos* überrascht wird, *W. Helbig, Untersuchungen über die campanische Wandmalerei* 6 (vgl. 4). *K. O. Müller, Archaeol. d. Kunst* 546² (= 575³) § 373. *Ziehen, Arch. epigr. Mitt. aus Oest.* 13 (1890), 59f. Von Darstellungen des zu *Rhea Silvia* herabschwebenden Mars als Zierat auf römischen Soldatenhelmen berichtet *Juvenal* 11, 106f.: *ac nudam effigiem (in?) clipeo venientis et hasta | Pendentisque dei, wo Lessings, Laokoon Kap. 7, Widerspruch gegen die Bezeichnung des herabschwebenden Mars als 'pendens deus' den erhaltenen Denkmälern gegenüber nicht aufrecht gehalten werden kann, Friedländer zu Juven. a. a. O. H. Blümner, Lessings Laokoon² 547 ff. (zugleich Besprechung der wichtigsten erhaltenen Denkmäler). Als Darstellungen auf Schilden erwähnt *Claudian.* 1, 96 ff. die Liebe des Mars (zu *Rhea*), die Zwillinge *Romulus* und *Remus*, den Flußgott *Tiber* und die Wölfin (*hic patrius Mavortis amor fetusque notantur | Romulei; pius amnis inest et belua nutrit*). Ebenso in der Schildbeschreibung bei *Apollin. Sidon. Carm.* 2, 395 f. (*illius orbem*) *Martigenae, lupa,**

Tibris, amor (Amor?), Mars, Ilia complent; ebenda 5, 23 ff.: antra Rheae fetamque lupam . . . Martigenas . . . Thybrin, vgl. K. Purgold, Archäol. Bemerkungen zu Claudian u. Sidorius 106 f. — Vgl. den Artikel Romulus a. E.

Die einfachste Darstellung ohne Hinzufügung von weiteren Figuren zeigt:

1a) eine Reliefplatte aus Aquincum: Mars, unbärtig, naht von links in raschem Fluge, mit dem Helm bedeckt, in der R. den Speer, in der L. den Schild, und hat bereits mit dem einen Fuße die Erde berührt. Zur R. liegt



1) Mars überrascht Rea Silvia, Kalksteinrelief im Nationalmuseum zu Pest (nach Archäol.-epigraph. Mitteilungen aus Österreich-Ungarn 13 (1890) 58 Fig. 11).

unter einem Baume schlafend Rea Silvia mit entblößtem Oberkörper, auf den l. Arm gestützt, den r. Arm über das Haupt gelegt, *J. Ziehen a. a. O. 57 ff. Fig. 11. — S. Fig. 1.*

1b) Relief im Belvedere: Dieselbe Darstellung, *Amelung, Skulpturen d. Vatikan. Mus. 2 nr. 36 Taf. 9.*

2) Römische Kaisermünzen des Antoninus Pius, *Eckhel, Doctr. num. vet. 7, 31* (abg. bei *Jac. Oisel, Thesaurus select. numism. ant. Taf. 39, 3 p. 190. Jos. Addison* (in der Übersetzung) *Anmerkungen über verschiedene Teile von Italien* (Altenburg 1752) S. 252. *Spence, Polymetis² Taf. 8, 4 p. 77. Joh. Jac. Gessner, Numism. ant. imperat. Roman. Tab. 95, 25. 101, 53. A. v. Sallet, Münzen und Medaillen* (1898) S. 85): 'Mars d. hastam s. clypeum ex alto delapsus Rheae dormienti imminet'. Dieselbe Darstellung auf Münzen des Gallienus, *Cohen 5², 438 nr. 1003* (mit Abbildung) = Fig. 2.



2) Mars u. Rea Silvia, Münze des Gallienus (nach Cohen, *Medaill. Rom. 5², 438 nr. 1003*).

3) Relief im Studio Viti, wahrscheinlich Reproduktion der Giebeldarstellungen des Tempels der Venus und Roma, abg. *Raoul-Rochette, Monum. inéd. 8, 1* (fragmentiert, die Darstellung rechts ist verloren): in der Mitte Rea Silvia, gelagert, mit nacktem Oberkörper, den r. Arm auf Felsgrund gestützt, den l. im Schlafe über den Kopf gelegt; ihr naht sich von r. Mars, von dem nur noch die Beine und die r. Hand mit der Lanze erhalten ist. Die Gruppe links von Rea Silvia zeigt die Wölfin mit den saugenden Zwillingen: noch weiter l. zwei Hirten und Schaf und Widder, *Matz-Duhn nr. 3519. E. Petersen, Röm. Mitt. 10* (1895), 248. *Ch. Huelsen, Das Forum 198.*

4) Das Bd. 2 Sp. 118, 20 ff. s. v. Ilia beschriebene Medaillon (vgl. auch *Allmer-Dissard, Musée de Lyon, Inscr. ant. 4, 442. C. I. L. 12, 5687, 8 p. 779*; abgebildet auch bei *Millin,*

Gal. myth. 178, 653) zeigt gleichfalls nur die beiden Hauptfiguren; hier aber ist Rea (vielleicht aus Ruumangel, *Ziehen a. a. O. 58, 12*) nicht liegend, sondern unter Gebüsch sitzend bzw. in kauern der Stellung schlafend dargestellt.

5) Gemmen: a) *Fr. Ficoroni, Gemmae ant. litteratae p. 77* (Taf. 3, 6: Mars herabschwebend hat den r. Fuß bereits auf den l. Oberschenkel Rheas gesetzt). — b) *Müller-Wieseler, D. A. K. 2, 23, 252* (ähnliche Darstellung, Mars noch entfernt von Rea). — c) wie nr. b, *A. H. Smith, Catal. of engraved gems in the Brit. Mus. 1693 p. 183.* — d) 'Mars findet Rea Silvia am Ufer des Tibers eingeschlafen', *Verzeichnis d. geschnittenen Steine in d. K. Mus. d. Altertümer zu Berlin* (1827) p. 177 nr. 127 = *Winckelmann, Desc. des pierres grav. du feu baron de Stosch p. 428 nr. 127.*

6) Darstellung im westlichen Giebfeld des römischen Denkmals zu Igel bei Trier; abg. b. *Carl Osterwald, Das römische Denkmal in Igel u. seine Bildwerke Taf. 4* (Abendseite). *Christ. Wilh. Schmidt, Baudenkmäler der röm. Periode u. des Mittelalters in Trier u. seiner Umgebung, 2. Heft* (Trier 1845) Taf. 8 (West): „eine schlafend ruhende weibliche Figur, halbnackt, die l. Hand auf einen Krug gestützt, die r. auf das abgewandte Haupt gelegt; auf sie zu eilt ein Mann mit Helm, Schild und Lanze, nackt und nur eine leichte Chlamys ihm nachflatternd. Die Darstellung ist ganz die öfters vorkommende des Mars und der Rea Silvia“, *Fr. Kugler, im Text zu Chr. W. Schmidt a. a. O. 113 = Kleine Schriften u. Studien zur Kunstgesch. 2, 81.* Trotz dieser richtigen Erkenntnis neigt doch Kugler schließlich dahin, mit *L. Schorn, Abhandl. d. philos.-philol. Klasse d. bayr. Akad. d. Wiss. 1* (1835), 282 f. in der Frauengestalt nicht Rea Silvia (noch andere unhaltbare Deutungsversuche sind aufgezählt bei *Osterwald a. a. O. 54 f.*), sondern die Nymphe der Mosel, der Mars naht, zu sehen, ein Symbol der 'Vereinigung römischer Macht mit der Fruchtbarkeit des Mosellandes'. Doch ist die Deutung auf Rea Silvia wohl sicher, *O. Jahn, Bonner Jahrb. 11, 65. Michaelis, Arch. Anz. 24* (1866), 238. *Ziehen a. a. O. 58, 11.*

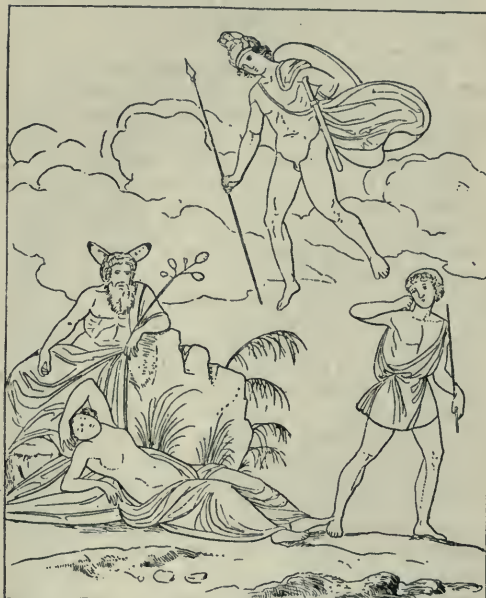
Eine Erweiterung der Szene durch Hinzufügung einer oder mehrerer Figuren begegnen wir in folgenden Darstellungen:

7) Relief eines Kraters im rheinischen Museum der Altertümer zu Bonn: Mars (Helm, Schild, Speer, flatternder Mantel) schwebt von Eros mit Fackel geleitet zur halbbedeckten Rea Silvia, die aber hier abweichend von den übrigen Darstellungen auf der rechten Seite halbgewendet liegend dem Beschauer den Rücken zeigt, wie in gleicher Stellung auch Ariadne auf einem Sarkophage in der Villa Francia in Rom (*Monum. inéd. d. Inst. 3, 18, 1 O. Jahn, Arch. Beiträge 294, 111*) erscheint, *L. Urlichs, Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande 1* (1842), 45 ff. Taf. I u. II Fig. 2; vgl. *Panofka, Berichte der Berliner Akad. 1837, 72 f. Wieseler, Zeitschr. für die Altertumsforschung 1843, 484. J. Overbeck, Katalog d. Königl. rhein. Mus. vaterländischer Altertümer* (Bonn 1851), S. 114 f. nr.

49. *Kamp*, *Arch. Zeit.* 34 (1876), 205. *H. Brunn*, *Kleine Schriften* 1, 40. *Friederichs*, *Bausteine* 1946. *R. Kekulé*, *Das akademische Kunstmuseum zu Bonn* nr. 631 p. 141.

8) Gemmen: a) Dieselben drei Figuren; nur liegt Rhea, wie es scheint, eben voll Staunen erwacht, in der gewöhnlichen Stellung, *Ant. Borioni* u. *Rod. Venuti*, *Collectanea antiquitatum Rom.* (Rom 1735) Taf. 58 p. 42. — b) Rhea Silvia, am Ufer des Tibers schlafend; 10 über ihr in der Luft Mars und Amor, *Verzeichnis der geschn. Steine* . . zu Berlin (1827) p. 177 nr. 128.

9) Sarkophag in Rom: Der schlafenden R. S. naht sich, von Eros mit der Fackel ge-



3) Mars zu Rea Silvia herabschwebend, Gemälde aus den Thermen d. Titus (nach Baumeister, *Denkmäler d. klass. Altertums* S. 886 Fig. 961).

führt, vorsichtig schreitend, Mars mit Helm, Schild und Schwert bewaffnet; abg. *Monum. Matth.* 3, 9. *Raoul-Rochette*, *Mon. ined.* pl. 7, 2, vgl. *O. Jahn*, *Arch. Beiträge* 166, 183. *Matz-Duhn*, *Ant. Bildwerke in Rom* nr. 2234, IV.

10) Rückseite der Ara Casali, erster Streifen, abg. *Roscher*, *Lex. d. Myth.* Bd. 1 Sp. 1467, vgl. die Sp. 1466, 60ff. gegebene Literatur. Abbildung außerdem bei *P. S. Bartoli* u. *Jo. S. Bellori*, *Admiranda Rom. ant.* Taf. 5 und bei *Brunn*, *Kleine Schriften* 1, 41; der auf unsere Darstellung bezügliche Streifen abgebildet auch bei *Müller-Wieseler*, *D. A. K.* 2 Taf. 23, 253: Der schlafenden, halb entkleideten Rhea naht 60 Mars; r. von Rhea der Flußgott Tiber.

11) Münze der älteren Faustina, *Chr. Ramus*, *Catal. num. vet. regis Daniac* 2 (1816), 294 nr. 16. *Cohen* 2², 436 nr. 295: Mars, Rhea, Flußgott Tiber.

12) Wandgemälde aus den sogenannten Thermen des Titus, abg. *Ponce*, *Description des bains de Titus* (Paris 1786) pl. 29 p. 49

= *Müller-Wieseler*, *D. A. K.* 2 Taf. 23, 253 = *Baumeister*, *Denkmäler* S. 886 Fig. 961 = *Darenberg-Saglio*, *Dictionnaire des ant. grecques et Rom.* 3, II p. 1622 Fig. 4848: Rhea schlafend, zu ihren Häupten der Schlafgott, rechts vor dieser Gruppe ein jugendlicher Hirt; Mars bewaffnet, aber sonst nackt (vgl. *Juvenal* a. a. O.) schwebt herab, den Blick verlangend auf die Jungfrau gerichtet. S Fig. 3.

13) Sarkophagrelief im Lateran, *Benndorf-Schöne* nr. 47; abg. *Gerhard*, *Ant. Bildw.* 40, 2: Rhea liegt auf einer Felsbank, zwei Erosen sind im Begriffe, ihr das Gewand vom Leibe zu ziehen; über die Füße der Schlafenden schreitet behutsam Mars; im Hintergrund zwischen Mars und Rhea der Schlafgott. Am l. Ende der Szene ein Flußgott (Tiber); über ihm auf einem Felsen ein jugendliches Weib, die l. auf die Schulter eines sitzenden bärtigen 20 Mannes legend. Die zwei letzten Figuren sind wohl Lokalgottheiten, *Ziehen* a. a. O. 59, 14. *Peter* Bd. 1 Sp. 2293f.

14) Hauptgruppe in der Mitte eines Sarkophagreliefs, abg. *P. S. Bartoli* u. *Jo. P. Bellori*, *Admiranda Roman. ant.* Taf. 22 = *Monumenta Matthaeiana* 3, 32: Mars von einem Eros geschoben (ein zweiter Eros hält sich an der Lanze des Gottes fest) schwebt auf die bis zur Scham entblößte, unter einem Baume gelagerte Rhea zu, auf deren l. Unterbein ein 30 Eros lagert und auf die der Schlafgott zuschreitet, *Matz-Duhn* nr. 2235.

15) Mittelgruppe eines zweiten Sarkophagreliefs, mit der vorigen fast übereinstimmend, abg. *Spence*, *Polymetis*² Taf. 9. *Winckelmann*, *Alte Denkmäler d. Kunst* (übers. von *Brunn*) Taf. 110 (vgl. 2, 31ff.). *Monum. Matth.* 3, 33. *Matz-Duhn* nr. 2236. Diese und die vorige Darstellung ist verschieden gedeutet worden 40 (s. *Matz-Duhn* aa. aa. Oo.); jedoch sind diese Deutungsversuche abzulehnen.

16) Auf der *Museo Pio-Clement.* 5, 25 = *Millin*, *Gal. Myth.* 180, 654 abgebildeten Darstellung erkennt *Visconti*, *Museo P.-C.* 49f. und ihm folgend *O. Müller*, *Archäol.* § 373, 3. *Amelung* a. a. O. nr. 52 B die vollständig bekleidete Rhea als Braut (als Vestalin, *Preuner*, *Hestia-Vesta* 297, 3) von Mars an der Hand geführt. Zugewogen ist ein Berg- und ein Flußgott.

17) Wandgemälde eines Grabes auf dem Esquilin, *Monum. dell. Inst.* 10 tav. 60 a. *C. Robert*, *Annali* 1878, 262ff. (vgl. 273. *Ziehen* a. a. O. 59, 13): Das Mittelstück der durch die jüngere Annalistik (*Cauer*, *Jahrb. f. Phil. Suppl.* 14, 137) beeinflussten Darstellung der dritten Wand zeigt, stark abweichend von den sonstigen Darstellungen (wie auch nr. 15), den Mars bewaffnet, der mit stürmischen Schritten auf Rhea Silvia, die ihm von rechts entgegenkommt, zueilt und sie mit der l. Hand am l. Arm faßt. Rhea, die einen blauen Mantel trägt, hat vor Schreck, der sich auch in ihrer ganzen Haltung ausdrückt, den Krug, mit dem sie Wasser schöpfen wollte, fallen lassen. Dies Motiv der Überraschung beim Wassers schöpfen (griechisches Vorbild? vgl. Poseidon: Amymone: Tyro) wird ausdrücklich bezeugt durch (*Fabius Pictor*?) in *Origines Gentis Rom.* 20: solito

institutoque egressam virginem in usum sacrorum aquam petiitum ex eo fonte, qui erat in luo Martis, . . . a Marte compressam. Schol. *Lykophr.* 1232 p. 354, 28 Scheer: ἐν Ἀρεος ἄλσει ὁδρενομένη ἔγχεος γίνεταί; vgl. auch *Or. Fast.* 3, 12f.: *Silvia Vestalis . . . sacra lavaturus mane petebat aquas.* Hinter Rhea Silvia schwebt eine Viktoria herab, weiter rechts fliehen zwei Hirten oder Landleute entsetzt davon. Links von der Hauptgruppe lagert ein Flußgott, hinter dem die Fortuna steht, um den glücklichen Ausgang des Abenteuers (Geburt des Romulus und Gründung Roms) anzudeuten.

Sehr zweifelhaft ist die Deutung der Darstellung auf einem Spiegel (abg. Bd. 1 Sp. 1465f. vgl. 1466, 4), auf dem man das Schattenbild der Rhea S. erkennen will, und die Erklärung eines pompeianischen Wandgemäldes (*Helbig* nr. 974) von *Raoul-Rochette*, *Mon. inéd.* pl. 9 20 p. 36: 'Mars mit Romulus und Remus in den Armen der schlafenden Rhea Silvia im Traume erscheinend'.

Über die Version, die anstatt des Mars den Amulius (ob. Sp. 63; über das Verhältnis des Amulius zu Rhea überhaupt s. *F. Cauer*, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 15, 101ff.) der Rhea beiwohnen läßt, s. *Mommmsen*, *Röm. Forschungen* 2, 15f. Einen Zweifel an der Vaterschaft des Mars deutet *Liv.* 1, 4, 2 an; vgl. 30 auch *Appian. de reg. Rom.* 1, 2 (ed. *Mendelssohn* 1 p. 16 = *Phot. Bibl.* 17a, 2ff. *Bekker*): ἡ Σίλβια ἔνευ παρὰ τὸν νόμον, wo weder Mars noch der Name eines sonstigen Geliebten (vgl. γένος τοῦ φύ(σ)ατος ἀδελφόν) genannt wird. Nach *Prudent.* in *Symmach.* 1, 174ff. hat ein vornehmer Jüngling die R. unter dem Vorgeben, er sei ein Gott, vergewaltigt.

Rhea in anderen Situationen:

18) Weihung der mit dem weißen Schleier 40 (suffibulum) geschmückten Rhea zur Vestalin in Gegenwart ihrer Mutter und einer Anzahl von Gefährtinnen während Numitor, wie es scheint, mit dem auf dem Throne sitzenden Amulius unterhandelt, rechte Seite des esquilinischen Wandgemäldes (s. nr. 16), *Robert a. a. O.* 261f.

19) Verurteilung der Rhea durch Amulius in Gegenwart des Numitor und ihrer Mutter (?) und mehrerer anderer Personen, die ihrem 50 Schmerze Ausdruck geben, linke Seite des esquil. Wandgem., *Robert a. a. O.* 264f.

20) Mit den Zwillingen auf dem Schoße, zweiter Streifen der Rückseite der ara Casali (s. oben nr. 10); vgl. *Preuner a. a. O.* 297, 4. *Brunn a. a. O.* 1, 45.

21) Von ihren Söhnen aus dem Gefängnis befreit, (nicht erhaltenes) Relief am Tempel der Königin Apollonis in Kyzikos, *Anth. Pal.* 2, 19. Zu dieser Sagenversion s. ob. Sp. 63, 60 66ff. und *Conon* 48.

Zur Sage im allgemeinen vgl. *Adf. Bauer*, *Die Kyrossage und Verwandtes in Sitzungsber. d. K. Akad. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Klasse* 100 (1882), 539ff. und den Art. Romulus.

Eine Homonyme ist die Rhea sacerdos, die dem Herakles auf seinem Rückwege aus Spanien von dem Zuge nach den Rindern des Geryones

den Aventinus (s. d. nr. 2), der deshalb bei *Joh. Lyd. de magistr.* 1, 34 (p. 35, 20 Wünsch) εἰς τῶν Ἡρακλειδῶν heißt, gebiert, *Verg. Aen.* 7, 659; vgl. *Serv. z. d. St.*: *Rhea sacerdos*] *adludit ad nomen matris Romuli, quae dicta est Ilia, Rhea Silvia*; vgl. *A. Preuner*, *Hestia-Vesta* 382. *Triebler*, *Hermes* 29 (1894), 127 Anm. 1. *Pais*, *Storia di Roma* 1, 1, 207f. *Alfr. Merlin*, *L'Aventin dans l'antiquité* 264 (vgl. 29 Anm. 4). *Jordan-Hülse*n, *Topographie der Stadt Rom im Altert.* 1, 3, 151 Anm. 3.

Gegen die oben Sp. 64 angeführte, auch von *Preller-Jordan* 2, 344f. (vgl. 1, 133, 1) mit Berufung auf *Macrobius* 3, 2, 6 (*haec vox propria sacrorum est, ut reus vocetur, qui suscepto voto se numinibus obligat, damnatus autem, qui promissa vota iam solvit*) wiederholte Ansicht, daß Rea Silvia bedeute: 'die Geweihte, den Göttern Verlobte, mit einem Worte die Vestalin, Jungfrau aus dem königlichen Geschlechte der Silvier', erhebt Einspruch *Preuner*, *Hestia-Vesta* 402, 6 mit dem Bemerkten, die Bezeichnung 'Rea' in der von *Preller* angenommenen Bedeutung für die Mutter des Romulus und Remus sei geradezu falsch, da sie als inaugurierte Vestalin schon damnata, nicht rea voti sei. *Preuner* schreibt daher Rhea, nicht Rea; ebenso *Niebuhr*, *Röm. Geschichte* 1^a, 222 und Anm. 87, der Rea durch die 'Angeklagte' oder das 'schuldige Weib' übersetzt und in der Schreibung Rhea (vgl. *Pais*, *Storia di Roma* 1, 1, 205f.) eine falsche Analogie zum griechischen Πεία erblickt. Nach Bericht von *Gruppe*, *Bursians Jahresber.* 85 (1896), 184 (vgl. 198 unter Ares) erklärt *M. Enmann*, *Zur röm. Königsgeschichte* (Separatabdruck aus d. Jahresber. der Reformierten Kirchenschule, St. Petersburg 1892) S. 33 Rea als die 'Laufmachende', und ebenso unter Vergleichung von ahd. ilen (eilen) den Namen Ilia; der Name ihres Gatten Mars zu mo-vere gehörig soll dieselbe Bedeutung haben. Den Namen oder Beinamen 'Silvia' will *O. Keller*, *Tiere des klass. Altertums* 1, 173 damit erklären, daß die ursprüngliche Form der Sage die gewesen sei, daß die Zwillinge im Walde ausgesetzt worden seien, — schwerlich richtig. Ist Rea die echte Form des Namens, so dürfte sie wohl kaum von den Namen ihres Sohnes Rē-mus zu trennen sein, in dem freilich *W. Schulze*, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* 581 (vgl. 219) den Eponymos eines etruskischen Geschlechtes, der remne erblickt wie in seinem Bruder Romulus den Eponymos der gleichfalls etruskischen ruma. Aber als Tochter des Numitor, dessen Name wohl wieder mit dem als Sabiner bezeichneten Numa in Zusammenhang steht, könnte Rea doch auch auf das sabinische Reate (vgl. zu dessen Etymologie = 'Stromstadt' *W. Corssen*, *Kritische Beiträge zur lat. Formenlehre* 429. *Vaniček*, *Etymolog. Wörterbuch der lat. Sprache* 342) hinweisen. Hiermit deckt sich teilweise, wie ich nachträglich sehe, eine Vermutung von *Cuno*, *Jahrb. f. klass. Phil.* 125 (1882), 554f.: Die Mutter des Romulus, Rea Silvia, sagt er, war in der ältesten Auffassung wahrscheinlich nichts anderes als die Göttin Silvia, so daß Rea für dea

(mit dem im Umbrischen auch sonst bezeugten Übergang von d zu r; vgl. *runum rere* = *donum dedit*) steht, und Reate, die Urheimat der Rannes, des Volkes des Romulus [s. d.], begrifflich soviel wäre wie Teanum oder Janiculum. Silvia aber ist das umbrische Cerfia, verwandt dem lateinischen *cerus* = 'creator'. Ilia ist derselbe Name, durch Griechen überliefert, welche das anlautende scharfe s nicht aussprechen konnten. S. Romulus.

[Höfer.]

Reatinus. Weihung an den Pater Reatinus, den Stammgott (vgl. *Suet. Vespas.* 12. *Rubino, Beiträge zur Vorgesch. Italiens* 34f.) von Reate, C. I. L. 9, 4676 (aus Reate): *Patris · Reatino · sacri* | *ob · honorem · Augusti* | *VI · viri · Augusti* | (folgen die Namen der Dedikanten). *Jul. Athan. Ambrosch, Studien u. Andeutungen im Gebiet des altröm. Bodens u. Cultus* 1, 164, 20. *Ad. Zinzow, Der Vaterbegriff bei den römischen Gottheiten* (Pyritz 1887) S. 6. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 96. 2, 276. *Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer* 183, 10 u. ob. im Art. *Quirinus* Sp. 11, 26f. [Höfer.]

Recaranus (?), Hirt, griechischer Abkunft, von gewaltiger Körperstärke und daher Hercules genannt, tritt in der Erzählung bei *Aurel. Vict., De orig. gent. Rom.* 6. 8 bei dem Abenteuer des Hercules mit Cacus an die Stelle des ersteren (s. *R. Peter* in diesem *Lexikon* Bd. 1 Sp. 2274, 24 ff.). Diese Überlieferung geht auf *Verrius Flaccus* bei *Serv. ad Verg. Aen.* 8, 203 zurück: *sane de Caco interempto ab Hercule tam Graeci quam Romani consentiunt, solus Verrius Flaccus dicit Garantum fuisse pastorem magnarum virum, qui Cacum adflixit, omnes autem magnarum virum apud veteres Hercules dictos.* — *Jordan, Hermes* 3 (1869), 409 (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 283, 4) schreibt bei *Serv. a. a. O.* statt Garanus: Caranus und erblickt in diesem den Herakliden Karanos (*O. Abel, Makedonien vor König Philipp* 93 ff. 99 ff. v. *Gutschmid, Kleine Schriften* 4, 66 ff. = *Maked. Anagraphe in Symbol. Phil. Bonnens.* 126 ff.), eine Ansicht, die mit Recht von *Peter a. a. O.* 2273, 1 ff. *Wissowa* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Cacus Bd. 3 Sp. 1168, 19 ff. zurückgewiesen wird. Letzterer verwirft ebenso wie *Jordan* bei *Preller a. a. O.* die von *Preller* vorgeschlagene, von *Reifferscheid, Annali* 39 (1867), 353 und *Peter a. a. O.* Sp. 2273, 5 ff., (vgl. Sp. 2258, 13 ff.) empfohlene Ableitung des Namens Garanus von *Kerus* (s. *Cerus*) = *Genius*. Ebenso wenig dürfte die von *Hartung* (s. *Peter a. a. O.* Sp. 2255, 54 ff.) vorgetragene, von *M. Bréal, Hercule et Cacus in Mélanges de mythol. et de linguistique* 56 (vgl. *Fr. Spiegel, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 13 (1864), 390 f.) und von *Steinthal, Archiv f. Religionswiss.* 1 [1898], 183) aufgenommene Deutung des Namens Recaranus als 'Recuperator, Wiederbringer, Zurückführer' und die daraus gezogenen Schlüsse (s. *Peter a. a. O.* 2256), besonders die Gleichsetzung des Recaranus mit Iuppiter [so auch *A. Kuhn, Zeitschr. f. deutsches Altertum* 6 (1848), 128] aufrecht zu halten sein. *Wissowa a. a. O.* und *Rel. u. Kult. d. Römer* 230 trifft wohl das Richtige, wenn er den Bericht des

Verrius Flaccus als eine „nichtsutzige euhemeristische Umdeutung der Geschichte des Kampfes von Hercules und Cacus“ bezeichnet: wobei freilich nur das eine unklar bleibe, woher der Name Garanus stamme. Nicht unmöglich ist es, daß Garanus eine Entstellung des Namens Garyaneus (*Γαρυνέωνης* = *Geryone* [u. s. auf einer chalcidischen Vase, *Kretschmer, Gr. Vasenschr.* 47] ist, *Gruppe, Gr. Myth.* 459, 1).

Da die Cacusage mit dem Geryonesabenteuer des Herakles verknüpft ist, die Cacusage aber auch „manche entstehende Umarbeitung erfahren hat“ (*Peter* 2287, 50 ff.), wenn z. B. nicht Cacus, sondern Latinus als Rinderdieb erscheint (*Konon* 3), wenn aus Cacus, dem Gegner des Hercules, bei *Diod.* 4, 21 (*Peter* Sp. 2287) sogar sein Gastfreund wird, so konnte ebensogut der Name Geryones absichtlich oder aus Mißverständnis in die uns jetzt vorliegende Überlieferung der Cacusage übertragen werden.

[Höfer.]

Recial (recial) ist der Name einer untergeordneten etruskischen weiblichen Gottheit. Sie findet sich am Griff eines Spiegels von Volci, der sich jetzt im Berliner Museum befindet. Er ist veröffentlicht von *Cavedoni* und *Braun* im *Bull. dell' Inst.* 1842, 173 und 1843, 40 sq. und in den *Ann. dell' Inst.* 1851, 151 sq., von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 158 Taf. CLXVI, von *Fabretti, C. I. I.* no. 480 und von *Friederichs, Berlins antike Bildwerke* 2, 53 no. 47. Die Hauptszene des Spiegels, die mit der recial in keinem Zusammenhang steht, beschreibe ich unten; die recial selbst ist eine nackte weibliche Figur mit Halsband und Ohrgehängen, die ihr Gewand von hinterwärts über den Kopf zieht. Die versuchte Identifizierung derselben mit *recua*, *rescial* und *reszualc* ist abzuweisen, wie ich am Schlusse des Artikels *reszualc* dargetan habe. [C. Pauli.]

Recua (recua) ist der Name einer jugendlichen etruskischen Göttin, die einmal auf einem Spiegel, der dem Grafen Ravizza zu Orvieto gehört, und in den *Ann. dell' Inst.* 1851, 153 tav. d'agg. M. (s. auch *Bull. dell' Inst.* 1833, 96 und 1858, 188), von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 182 Taf. CLXXXIII und von *Fabretti* veröffentlicht ist. Die Darstellung zeigt drei Figuren: rechts die Venus, durch die Beischrift turan als solche sichergestellt; in der Mitte 'eine kurz gekleidete jugendliche Frau, reich geschmückt an Stirn, Hals, Armen und Ohren, sie scheint in ihrer rechten Hand eine runde kleine Frucht zu halten' (*Bugge*); links eine sitzende gleichfalls reich geschmückte Gottheit mit seltsam aufgebundenem Haar. Die Beischriften zu diesen beiden Figuren werden verschieden gelesen: *Gerhard* liest die der Mittelfigur *aede* oder *aepē*, was er auf die Artemis beziehen möchte, die der linken *menrva* (*menrfa*) nach seiner Schreibung; *Brunn* liest letzteren Namen nach dem Stich der *Annali* *me'ia*, ersteren *reae*, statt dessen er *necue* [?] vorschlägt; *Bugge* endlich liest *metvia* und *recua*. Zu dieser Lesung scheint er veranlaßt zu sein durch den Umstand, daß auf einem Spiegel aus Talamonaccio (vgl. s. v. *rescial*) eine dienende Frau *rescial* im Gefolge der *Medea* (*metvia*)

vorkommt. Diese beiden Gottheiten recua und rescial identifiziert er unter sich und auch mit der recial und resxuale (s. s. vv.). Daß das weder sprachlich noch sachlich zulässig sei, habe ich am Schlusse des Artikels resxuale gezeigt. [C. Pauli.]

Redarator s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 181, 11. 218, 35. *G. Wissowa, Abhandlungen zur röm. Religion u. Stadtgeschichte* 309 u. Anm. 2, während *v. Domaszewski, Arch. f. Religionswiss.* 10 (1907), 5 Anm. 2 mit Unrecht die überlieferte Lesart Reparatör beibehält. [Höfer.]

Rediculus s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 218 und *S. Bugge, Altital. Studien* 10. [Höfer.]

Redux s. Fortuna.

Rega (?) s. Regin...

Regator, Beiname des Iuppiter auf der Weihinschrift von Agnone = Rector; *Diúveí regatureí, Mommsen, Unterital. Dialekte* 128 Z. 12. 129 Z. 15. *R. S. Conway, The italic dialects* nr. 175 p. 192, a 14. b 15. Vgl. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 205 Anm. 64. [Höfer.]

Regin (...). Eine Göttin *Rega* erschloß man aus der verschollenen Inschrift von Worringen, *Brambach, Corp. inscr. Rhen.* 306 (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1105 verweist dafür auf den Personennamen *Regus*, -a). Nach besserer Überlieferung lautet die Inschrift aber (*C. I. L.* 13, 8518): *in h. d. d. deae Regin. vicani Secorigenses*. Schon *Brambach* vermutete im Register eine *dea Regina* (= Iuno?). [M. Ihm.]

Regina 1) Beiname der Iuno s. *Roscher* Bd. 2 Sp. 600 f. 603 f. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 203 ff. *H. Diels, Sibyllinische Blätter* 52, 1. *E. Sackur, Sibyllinische Texte u. Forschungen* 174 f. Über Iuno Regina auf rheinischen Viergöttersteinen vgl. *Hettner, Correspondenzblatt der Westdeutschen Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 10 (1891), 77. *Haug, Westd. Zeitschr.* 10 (1891), 300 f. — 2) Auf einer Weihinschrift aus Apulum erhalten bisher noch nicht bezogene, wohl den Matres zu vergleichende Gottheiten, *Badones*, das Epitheton *Reginae*: *Badonib(us) Reginis, Jul. Jung, Jahreshfte d. öst. arch. Inst. Beiblatt* 3 (1900), 186, 10 u. Fig. 27. — 3) Beiname der Fortuna auf einer Weihinschrift aus Carnuntum: *Fortunae Reginae, C. I. L.* 3, 4399. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 425. *Fortunae Reginae Merenti = Τέχρη(ι) Βασίλισσ(ι) 50 ἀξία(ι)* zweisprachige Inschrift aus der Nähe von *Ασφαί* südlich vom Sangarios, *Ath. Mitt.* 33 (1908), 151 nr. 5. — 4) Isis Regina s. Bd. 2 Sp. 513, 40 ff.; vgl. auch *F. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgesch.* 56, 4. 263. — 5) Beiname der (mit Isis identifizierten) *Noreia* (s. d.), *C. I. L.* 3, 5300. *J. Bekker, Jahrb. d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 42 (1867), 117. — 6) *Saluti Reginae*, Weihinschrift aus Caerleon (Britannien), *Hübner, Rhein. Mus.* 11 (1857), 5. *J. Becker ebenda* 13 (1858), 266 ff. *Orelli Henzen* 3 nr. 5823. — 7) *Lacida Regina*, *J. Becker, Jahrb.* usw. a. a. O. 116, der in *Lacida* den Namen einer barbarischen Lokalgöttin sieht und die Ergänzung zu [P]lacida regina (vgl. *C. I. L.* 3, 1590*) = Isis verwirft. — 8) *Nemesis Regina* s. Bd. 3 Sp. 138, 23 ff. Neu kommen hinzu die Weihungen an *Nemesis*

Regina aus dem *Nemesisheiligtum in Carnuntum, Bormann, Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* 20 (1897), 241. 242 (vgl. 211). *C. I. L.* 3 Suppl. 14076. 14075. 14071. 14358, aus *Apulum (C. I. L.* 3, 7767) und aus *Sarmizegetusa (C. I. L.* 3, 13777) — 9) *Minerva Regina, Becker, Jahrb. a. a. O.* 117. — 10) *Hila Regina, Votivstein aus Nissa, Becker a. a. O.*, der in *Hila* eine Lokalgöttin erkennt. — 11) Vgl. *Regin* ... und die *Θεά Βασίλεια* von Thera *I. G.* 12, 3, 416. *Gruppe, Gr. Myth.* 1521, 1. — 12) Auf Inschriften aus *Dacia* und *Moesia* erhält *Diana* oder vielmehr eine ihr gleichgesetzte Landesgöttin das Epitheton *Regina*, *C. I. L.* 3, 1003. 6160. 7423. 7429. 12 71. 12372 (vgl. 12373). *Schriften der Balkankommission* 4. *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* 169. 170 p. 153. — 13) *Donnae Reginae et Domno et Bono Eventu*, Weihinschrift aus *Naissus* (Serbien), *C. I. L.* 3 Suppl. 8244 p. 1466. Nach *Ladek v. Premerestein-Vulic, Jahrb. d. öst. arch. Inst.* 4 (1901), *Beiblatt* 136 f. ist unter der *Domna Regina* die *Kybele*, unter *Domnus Attis* zu verstehen. — 14) *Diti patri et Proserpinae Regin(ae)*, Weihinschrift aus *Ratiaria*, *Kalinka a. a. O.* 141 p. 131. [Höfer.]

Rego (?), zweifelhafte Gottheit auf einer bei *Lugo* gefundenen Inschrift *C. I. L.* 2, 2574 *Regoni m. s. (Hübner dachte an matri oder mag-nae sacrum).* [M. Ihm.]

Religio als Gottheit bei *Phaedr. fab.* 4, 10 (11), 4 ff. *G. Thiele, Hermes* 41 (1906), 576 f. [Höfer.]

Remora s. Roma.

Remures = Lemures (s. d.)

Remureina, Göttin: *C. I. L.* 1, 810; vgl. *Mommsen, Hermes* 16, 16 ff.; *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 313, 3 u. d. Art. *Romulus*.

Remus s. *Romulus*.

Reparator (?) s. Redarator.

Requalivahanus, germanischer Gott, bekannt durch die Aufschrift eines kleinen Altars aus *Jurakalk*, der 1883 bei *Blatzheim* (Reg.-Bez. *Cöln*) in der 'Emmerich' genannten Flurabteilung gefunden wurde. Die Inschrift, deren Buchstabenform etwa auf das 12. Jahrhundert n. Chr. weist, lautet *C. I. L.* 13, 8512 = *Des-sau Inscr. sel.* 4737 (Faksimile *Bonn. Jahrb.* 81 p. 78): *Deo Requalivahano Q. Aprianus Fructus* (man kann auch *Erucius* lesen, aber beabsichtigt war ohne Zweifel *Fructus ex imperio pro se et suos v. s. l. m.* Daß das Wort der germanischen Sprache angehört, scheint festzustehen. Nach got. *rigis* 'Finsternis, Dunkelheit' deutete man *R.* als den in der Finsternis, im Dunkel Lebenden; so zuerst *Holthausen* (bei *Zangemeister, Bonn. Jahrb.* 81 p. 81 f.), der in *R.* das Epitheton eines germanischen Pluto erkennen wollte. Trotz dieser und anderer Deutungen ist das Wesen des Gottes aber noch völlig rätselhaft; vgl. *Golther, Handbuch der germ. Mythologie* (1895) p. 405 f., der weitere Literatur verzeichnet. An einen Ortsnamen dachte *Grienberger, Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur* 19 (1894) p. 528 f., *Zeitschr. f. d. österr. Gymnas.* 47 (1896) p. 1001 (**requaliva* = ein durch schattigen, finsternen Wald fließendes Gewässer; vgl.

Schwarzbach, Schwarzwasser u. a. m.). Vielleicht bringt ein späterer Fund Aufklärung.

[M. Ihm.]

Resakemis (Ῥεσάκειμις), Beiname der Isis (Ἰσιδος Ῥεσάκειμις) auf einem oberägyptischen Graffito, Sayce, *Rev. des études grecques* 4 (1891), 47, 1. [Höfer.]

Reschuale (reszualc) ist der etruskische Name einer dienenden Göttin im Gefolge der turan. Sie ist belegt auf einem Bronzespiegel unbekannter Herkunft, ehemals in der Sammlung Campanari. Er ist veröffentlicht von Gerhard, *Etr. Spiegel* 3, 207 Taf. CCXV, von Panofka, *Die Malachisch* Taf. I, no. 4 und von Fabretti, *C. I. I.* no. 2497. Die dargestellte Szene ist die bekannte Schmückung der malavisz (s. Deecke, Bd. 2 s. v.) und zeigt drei Figuren: in der Mitte die sitzende malavisz selber, rechts vor ihr stehend die turan, die ihr ein Diadem aufsetzt, links hinter ihr stehend die reszualc, eine vollbekleidete, jugendliche Frau, ungeflügelt, die in ihrer Linken eine Blume, in ihrer Rechten einen anscheinenden Kranz (?) für die malavisz hält. Für die Deutung dieser reszualc, sachlich sowohl wie sprachlich, fehlt es bis jetzt an einem Anhalt. Gerhards Erklärung als Grazie Peitho ist eine seiner gewöhnlichen Phantasien, und wenn nach Klügmanns und Deeckes Vorgang Bugge (in Deekes *Etr. Fr. u. Stu.* 60 sqq.) die dienenden Gottheiten recua, reszualc, recial, rescial für eine und dieselbe erklärt, so ist das reine Willkür. Die sprachlichen Formen lassen sich nur durch allerhand Zwangsmaßregeln mit einander vereinen, und die sachliche Darstellung der vier Gottheiten ist ganz verschieden voneinander (vgl. die betreffenden Artikel). Der blosse Umstand, daß sie im Gefolge der Venus oder Medea erscheinen, genügt nicht, um daraus ihre Identität zu folgern. Ebenso ist auch Bugges Etymologie der Formen (a. a. O. 2) aus* re-cival 'die wieder auflebende' durchaus abzuweisen. Übrigens scheint ihm selbst später die Identität unsicher geworden zu sein, denn an anderer Stelle (a. a. O. 213) sagt er: 'scheinen eine und dieselbe Göttin zu bezeichnen'. [C. Pauli.]

Rescial (rescial) ist der Name einer jugendlichen dienenden Frau auf einem etruskischen Bronzespiegel aus Talamonaccio, der von Helbig im *Bull. dell' Inst.* 1878, 144 und von Gamurrini, *Append.* no. 63 tav. III veröffentlicht ist. Die Darstellung zeigt fünf Figuren: links zwei Frauen, welche aus einer Schale einem sitzenden Manne zu trinken geben und von denen die eine die Beischrift metvia oder mecvia (so auch Gamurrini) trägt, die andere namenlos ist; der Mann ist Aison, wie auch die Beischrift zeigt, deren Lesung freilich etwas unsicher ist, sofern Helbig acesun, Gamurrini heasun, Bugge (in Deekes *Etr. Fo. u. Stu.* 4, 60) acesun liest; rechts sind wieder zwei Frauengestalten, Minerva (menrva) in ihrer gewöhnlichen Darstellung und eben unsere rescial. Letztere ist 'eine junge mit Lorbeerzweigen bekränzte Frau, die mit einer Flügelspitze einen kleinen Vogel berührt und nach ihm hinschaut, während er fliegt' (Gamurrini, Bugge). Daß die Szene die Verjüngung des Aison durch

den Trank der Medea darstellt, ist selbstverständlich. Die behauptete Identität der rescial mit der recial, recua und reszualc ist abzuweisen, wie ich am Schlusse des Artikels reszualc dargetan habe. [C. Pauli.]

Respicens, Beiname der Fortuna (s. d. u. vgl. *Fronto de orat.* 157, 12 ed. Naber) mit einem Heiligtum auf dem Esquilinus (ἱερὸν Τύχης Ἐπιστροφουμένης), *Plut. de fortuna* Rom. 10 (vgl. *Quaest. Rom.* 74). *Jordan-Hülsen, Topographie d. Stadt Rom im Altertum* 1, III (1907), 260, 18. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 2, 186. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* 212. Ein zweites Heiligtum befand sich nach *Curios. und Notitia reg. X* bei *Jordan, Topographie* 2 (1871), 557 (vgl. die Bezeichnung einer der sechs vici in der zehnten Region als vicus Fortunae Respicentis, *C. I. L.* 6, 975 p. 180 mittlere Spalte Zeile 6) auf dem Palatinus, *Jordan-Hülsen* a. a. O. 104, 142. *Preller-Jordan* a. a. O. *Wissowa* a. a. O. Auf welches dieser beiden Heiligtümer sich *Cassius Dio* 42, 26, 4 bezieht, ist ungewiß, *Jordan-Hülsen* a. a. O. *Berichtigungen* p. XX zu 104, 142. — *Cassius Dio* a. a. O. gibt zugleich eine Erklärung dieses ins Griechische nicht zu übersetzenden — *Plut.* a. a. O. nannte sie, wie wir sahen Τύχη Ἐπιστροφουμένη — Beinamens: Τύχη ἦν ἐκ τοῦ πάντα τὰ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τὰ κατόπιν καὶ ἐφορᾶν καὶ ἐκλογίζεσθαι χοῖναί τινα, μηδὲ ἐπιλανθάνεσθαι ἐξ ὧν οἷος γένετο, καὶ ἰδρῶσαντο καὶ ἐπεκάλεσαν τρόπον τινὰ οὐκ εὐαφηγῆτον Ἑλλήσι; vgl. *Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altertum* 3, 422 Anm. 3 zu 421. Nach *Cic. de leg.* 2, 11, 28 valet *Fortuna Respicens ad opem ferendam*. Eine Anspielung auf die Fortuna R. liegt wohl vor bei *Plaut. Capt.* 834: *Respice Fortuna quod tibi nec facit nec faciet, [hoc] me iubes*. Weihungen an Fortuna Respicens: *C. I. L.* 6, 181 (in hortis Carpensibus in Quirinali). *C. I. L.* 9, 5178 (Asculum, ager Picenus). *C. I. L.* 11, 347 (Nähe von Ravenna). *C. I. L.* 11, 817 (Mutina). *C. I. L.* 13, 6472; vgl. *I. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 425 (Germania superior, Nähe von Heilbronn). S. Fortuna. [Höfer.]

Restitutor, 1) Beiname des Iuppiter, s. Bd. 2 Sp. 752, 1 — 2) des Herkules auf einer Weihinschrift aus Tymandus (Pisidien): *Heruli Restitutori, Sterrett, Papers of the amer. school* 3, 559 p. 387. *Ephem. Epigr.* 5 (1884), 1354 p. 581. *C. I. L.* 3, 6867. [Höfer.]

Restitutrix, Beiname der Fortuna auf einer im Prätorianerlager vor der porta Viminalis gefundenen Basis: *Deae Fortunae Restitutrici*, *C. I. L.* 6, 30876. *Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 3, 199 (Anm. 2 zu 198). 372, 3. *Jordan-Hülsen, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 1, 3 (1907), 390, 44. Da die Weihung aus dem Prätorianerlager stammt, ist wohl der Beiname der Fortuna aus der Vorstellung und dem Wunsche zu erklären, daß sie 'proelia restituit'. [Höfer.]

Reuveanabaraecus (?), spanischer Gott auf der im Dorf Ruances bei Trujillo (Turgalium, Lusitanien) gefundenen Inschrift *C. I. L.* 2, 685 *Reuveanabaraeco Afer Albini filius* Tu-

rolus v. s. l. m. Ob der Name richtig überliefert ist, steht dahin. Vermutlich eine Fälschung ist C. I. L. 2 suppl. 5276 (Turgalium) mit dem Votivdativ Baraeco. [M. Ihm.]

Reverentia, Personifikation der Ehrfurcht, von Honos Mutter der Maiestas, *Ov. Fast.* 5, 23 ff. [Höfer.]

Revinus, keltischer Gott. Inschrift aus Gargnano am Gardasee C. I. L. 5, 4875 *Revino sacrum*. P. P. I. v. s. l. m. [M. Ihm.]

Rex, Beiname 1) des Mithras auf einer in Bandorf bei Oberwinter gefundenen Inschrift: Deo Invict(o) Regi, *Schauffhausen in Jahrb. d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 53 (1873), 102 (Taf. 13 Fig. 1). 105. — 2) des Mercurius: Mercurio Regi sive Fortunae, *Brambach, Inscr. Rhen.* nr. 70 (vgl. nr. 79). — 3) Eine Münze des Kaisers Claudius Gothicus zeigt den Vulcanus mit Amboß, Zange und Hammer und trägt die Umschrift: Regi Artis, *Winckelmann, Gesammelte Werke* (Donaueschingen 1825) 9, 85. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 473. *Cohen* 6², 153, 239. Vgl. den Hephaistos *κλυτοτέλης* (*Hom. Il.* 1, 571. 18, 143. 391) und seine Bezeichnung als *κοίλανος τέλης* (*Nonn. Dionys.* 30, 66) oder als *ερχηγὸς τῶν τεχνῶν* (*Plut. aqua an ignis utilis* 12 p. 958 d). — 4) Beiname des Iuppiter, *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 205, 4. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 205. [Höfer.]

Rhaane? (*Ῥαάνη?*) s. Phalanna 2. [Höfer.]

Rhachla = Leukothea s. Segeiron. [Höfer.]

Rhadalus, Skythe, *Val. Flacc.* 6, 69. [Höfer.]

Rhadamanthys (*Ῥαδάμανθυς*, äol. *Βαδάμανθυς*, *Ῥαδάμανθυς*; alter Schreibfehler *Ῥαδάμανθος*; *Papyrosfragm. Aeschyl. fr.* 99 *Nauck Tr. Gr. fr.*²; lat. *Rhadamanthus*; Nebenform *Ῥαδάμας*; *Schol. Theokr.* 2, 34) war in dem ganzen altkretischen Kulturkreis bekannt als mächtiger König von Kreta, der auf Erden Gesetz und Recht schuf und unter den Toten als gerechter Herrscher und Richter fortwirkte. Spuren dieser Mythen finden sich außerhalb Kretas auf Inseln des Ägäischen Meeres, im südwestlichen Kleinasien, auf Euböia und in Boiotien. Zu seiner kretischen Parallelgestalt Minos stand Rh. ursprünglich in keiner näheren Beziehung; die beiden gehörten entweder verschiedenen Mythenperioden an oder, wie *Hoeck, Kreta* 2, 195 meint, verschiedenen Gegenden Kretas.

Nach dem Erlöschen der altkretischen Kulturperiode knüpfte man zwar mehrfach noch an die alte Überlieferung an, doch fand die Rh.-Sage keine lebendige Weiterbildung mehr. In die Heldensage der neuen Zeit wurde Rh. nur selten hineingezogen. Von den kretischen Heroen gewann Minos das überwiegende Interesse, und wesentliche Abschwächungen der Rh.-Sage waren die Rückwirkung dieser höheren Bewertung des Minos.

Das zeigt sich schon in der Genealogie. *Kinaithon* bei *Paus.* 8, 53, 5 kannte noch eine alte kretische Sage von dem selbständigen Rh., nach welcher Rh. ein Sohn des Hephaistos, dieser ein Sohn des Talos, und Talos ein Sohn des Kres war. Alle anderen sehen dagegen in Rh. nur noch ein Anhängsel an Minos. Daß Minos und Rh. Brüder gewesen seien, und zwar

Söhne des Zeus und der Europa, wird seit *Hom. Il.* 14, 322 oft wiederholt, z. B. bei *Plat. Min.* 318 D, *Lukian de luctu* 7, *Pediasim.* 7, 18, *Schol. Lykophr.* 431, *Eustath. Hom. Il.* 989, 35. Andere fügen Sarpedon als dritten Bruder hinzu, und diese drei Brüder Minos, Sarpedon und Rh. gelten dann entweder für Söhne des Zeus und der Europa oder für Söhne des Asterion (s. o. Bd. 1 Sp. 656), oder es wird beides dahin vereinigt, daß Zeus die Europa nachmals dem kretischen König Asterion bzw. Asterios zur Gemahlin gibt und dieser die drei Söhne des Zeus adoptiert; vgl. *Hesiod. fr.* 55 *Rzach* bei *Schol. Hom. Il.* 12, 292; *Aeschyl. Kāres ἢ Εὐρώπη* *fr.* 99 *Nauck*²; *Bakchyl. fr.* 10 *Blafß* bei *Schol. Hom. Il.* 12, 292; *Herodot.* 1, 173; *Eurip. Rhes.* 28 nebst *Schol.*; *Strab.* 12, 573; *Apollod.* 3, 1, 1, 3; *Schol. Lykophr.* 1284 (vgl. *Etym. Magn.* 397, 40. 588, 25. *Tzetz. Lykophr.* 1283); *Hygin. fab.* 155. 178; *Schol. Stat. Theb.* 4, 530. — Allerdings führte diese Genealogie zu chronologischen Schwierigkeiten, da Minos nach *Hom. Il.* 13, 450 als Großvater des Idomeneus zwei Generationen älter war, als der trojanische Krieg, an dem Sarpedon teilnahm, vgl. *Herodot.* 7, 171, und die Historiker griffen deshalb zu dem beliebten Aushilfsmittel, gleichnamige Helden anzunehmen. Sie verdoppelten bald Sarpedon (s. d.), bald Minos oder Rh. *Diodor.* 4, 60 sagt: Söhne des Zeus und der Europa, der späteren Gattin des Asterios, waren Minos, Rh. und Sarpedon (vgl. 5, 78 f.); dieser ältere Minos zeugte mit der Lyktios-Tochter Itone den Lykastos, welchem dann die Korybas-Tochter Ide den jüngeren Minos gebar, den andere gleichfalls für einen Sohn des Zeus hielten; dieser jüngere Minos war der große König zur See, Gemahl der Pasiphae, Vater des Deukalion usw. *Diodor* spricht somit nur von einem doppelten Minos, allein in seiner Quelle hatte diesem auch ein doppelter Rh. und Sarpedon zur Seite gestanden. Denn *Sokrat. Argol.* im *Schol. Eurip. Rhes.* 28 kennt Minos, Sarpedon und Rh. als Söhne jenes Lykastos und der Ide, und auch *Ephoros* bei *Strab.* 10, 476. 482 (*Eustath. Hom. Od.* 1861, 26) unterscheidet zwischen einem älteren Rh. als erstem Gesetzgeber Kretas und einem jüngeren Rh. als Bruder des berühmten Minos. — In späterer Zeit kommen gelegentlich auch andere Kombinationen vor. So werden als Söhne des Zeus und der Europa nebeneinander genannt Minos, Aiakos und Rh., die drei Totenrichter (*Serv. Verg. Aen.* 6, 566; *Myth. Vat.* 2, 76) oder Minos, Rh. und Phoinix (*Tzetz. Lykophr.* 431). Vereinzelt heißt Rh. auch wegen seiner Gerechtigkeit Sohn des Zeus und der Dike (*Porphyr de abstinent.* 3, 16).

Der Charakter des Rh. wird durchaus einheitlich geschildert. Rh. ist ein Vorbild an *σωφροσύνη*: *Theogn.* 701, *Demosth.* 61, 30; *φερῶν ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον οὐδ' ἀπάταισι θυμὸν τέρεται ἐνδοθεν*: *Pind. Pyth.* 2, 74; er waltet *βουλαῖς ἐν ὁρμαῖσι*: *Pind. Ol.* 2, 75. Gerechtigkeit ist der Grundzug seines Wesens, sein Epitheton ist daher *ὁ δίκαιος* (*Ibykos fr.* 32 *Bergk*⁴ bei *Athen.* 13, 603 d) oder *δικαιοτάτος*, vgl. *Plat. Legg.* 1, 624 B; *Minos* 318 D;

Sosikrat. im *Schol. Aristoph. Vög.* 521; *Ephor.* bei *Strab.* 10, 476; *Diod.* 5, 79. 84; *Liban. Orat.* 17, 26 S. 517. Wollte man einen gerechten Mann loben, so sagte man, er zeige *Ῥαδάμανθνος τόποις* (*Bekker, Anecd. Græc.* 1, 61, 23), oder er sei noch gerechter als Rh. (*Euripid. Kyklops* 273). Rh. hatte die Grundlagen der kretischen, für weite Kreise vorbildlichen Rechtspflege geschaffen und das Prozeßwesen geordnet (*Plat. Legg.* 1, 625 A: *διανέμειν τὰ περὶ τὰς δίκας*), und manche Einzelheiten der späteren Rechtspflege wurden auf ihn zurückgeführt. So schildert *Plat. Legg.* 12, 948 B die durch das Recht von Gortyn (vgl. *Bücheler-Zitelmann, Das Recht von Gortyn* 70, *Rhein. Mus.* 40, *Ergänzungsheft* 1885) bestätigte Sitte, den Richterspruch an den von den Parteien zu leistenden Eid zu binden, als einen von Rh. eingeführten Grundsatz der *Ῥαδάμανθνος κρίσις*, wobei er freilich meint, diese Sitte habe zwar für die alte, den Göttern näher stehende Zeit gepaßt, sei aber für die gegenwärtige Zeit des Unglaubens nicht mehr geeignet; vgl. auch die Glosse *Ῥαδάμανθνος κρίσις* bei *Suid.*, *Diogenian.* 7, 98 cod. Vindob. 3, 74, *Macar.* 7, 50, *Gregor. Cypr.* 3, 59; ferner *Aristid. Rhet.* 46, 147. Andere führten das strenge Vergeltungsrecht, das ius talionis, auf Rh. und seinen Grundsatz zurück: *εἰ κε πάθοι, τὰ κ' ἔσχε, δίκη κ' ἰδέσθαι γένοιτο*, *Aristot. Ethik.* 30 *Nikomach.* 5, 8 p. 1132 b, 25, ebenso den Grundsatz, daß die Vergeltung eines Unrechts straflos macht: *ὅς ἂν ἐμύνηται τὸν χειρῶν ἀδίκων κατὰρξάντα, ἄθῳν εἶναι*, nach welchem νόμος *Ῥαδάμανθνος* Herakles in dem Prozeß wegen Tötung des Linos freigesprochen sein sollte, *Apollod.* 2, 4, 9, 2. Wären uns die dem *Epimenides* zugeschriebenen Schriften *περὶ θνυσίων καὶ τῆς ἐν Κρήτῃ πολιτείας* und *περὶ Μίνω καὶ Ῥαδάμανθνος* (*Diog. Laert.* 1, 10, 5) erhalten, so würde uns wohl noch manch andere Zurückführung auf Rh. begegnen. Galt doch z. B. auch die Sitte des *Sokrates*, *Zenon* und anderer, die den Namen der Götter 'nicht unnützlich führen' wollten (*Schoemann, Griech. Altert.* 4 277) und deshalb bei Tieren und unverfänglichen Dingen, z. B. bei Hund, Gans, Widder, Platane u. dgl. schwuren, für ein Gebot des Rh., vgl. *Sosikrat. Kretika* im *Schol. Aristoph. Vög.* 521. *Suid.* s. *Ἀάμπων ὕμνοι*; 50 *Kratinos Komödi. Cheirones* im *Schol. Plat. Apolog.* 21 E; *Porphyr. de abst.* 3, 16; *Eustath. Hom. Od.* 1871, 3 und die Glosse *Ῥαδάμανθνος ὄρεος* bei *Suid.*, *Hesych.*, *Phot.*, *Zenob.* 5, 81, *Apostol.* 15, 17, *Macar.* 7, 49. Ob *Anaxandrides* in seiner Komödie *Gerontomania* wegen dieses Gebotes Rh. neben *Palamedes* als Erfinder τῶν γελοίων verspottet (*Athen.* 14, 614 c, vgl. *Aristot. Rhetor.* 3, 12 p. 1413 b, 96) oder ob hier eine andere Beziehung vorliegt (vgl. 60 oben Bd. 3 Sp. 1270, 51), ist fraglich.

Als Gesetzgeber war Rh. nicht auf den Kreis von Gericht und Prozeßwesen beschränkt. Nach alter Anschauung war er ein mächtiger König von Kreta, der hier und in der ganzen Inselwelt Ruhe und Frieden geschaffen, die staatlichen Verhältnisse geordnet und die besten Staatsgesetze gegeben hatte. Man mußte sich

allerdings damit abfinden, daß ganz derselbe Ruhm auch dem *Minos* zukam, und löste diese Schwierigkeit auf verschiedene Weise. *Ephoros* bei *Strab.* 10, 476. 482 erzählt, auf Kreta habe zuerst der ältere Rh. durch Gesetze und städtische Siedelungen die staatlichen Grundlagen geschaffen (*πρώτος τὴν νῆσον ἐξημερῶσαι δοκεῖ νομίμοις καὶ συνοικισμοῖς πόλεων καὶ πολιτείαις*) und er habe dabei seine Gebote als von *Zeus* empfangen erklärt; nachmals habe *Minos* (der Zweite), der Bruder des jüngeren Rh., jenen älteren Rh. nachgeahmt. Ebenso ist bei *Diod.* 4, 60 Rh. der Ältere der Gesetzgeber (*τοῖς Κρησὶν ἐνομοθέτης*) und der berühmte *Minos* der Zweite lebt erst zwei Generationen später. Bei *Plin.* 7, 191 heißt es kurz, Rh. habe die ersten Gesetze gegeben. Umgekehrt gilt bei *Plat. Min.* 318 D ff. 320 B ff. *Minos* als der eigentliche Schöpfer der alten kretischen Gesetze; der gerechte und gute Rh. (*δίκαιος, ἀγαθὸς ἀνὴρ*) wurde von seinem Bruder *Minos* nicht in allen königlichen Pflichten unterrichtet, sondern nur in denen zweiten Ranges, wie es die Rechtsprechung war; so wurde er lediglich ein guter Richter; *Minos* brauchte ihn als νομοφύλαξ in der Stadt, den *Talos* als solchen im übrigen Kreta. *Plutarch. Thes.* 16 faßt diese Darstellung in die kurzen Worte zusammen, man bezeichne *Minos* als König und Gesetzgeber, Rh. aber als Richter und Hüter (*φύλαξ*) des von *Minos* festgesetzten Rechtes. — Andere zogen die Grenze zwischen *Minos* und Rh. dahin, daß dem ersteren die Tätigkeit auf Kreta, dem letzteren die auf den Inseln zufiel. So hatte nach *Diod.* 5, 78 f. 84 *Minos* die kretischen Gesetze geschaffen und die Seeherrschaft über die umliegende Inselwelt gegründet; er ward auf seinen jüngeren Bruder und Mitkönig (*πάρεδρος τῇ βασιλείᾳ*) Rh., der wegen seiner gerechten Urteile und der energischen Bestrafung von Missetätern berühmt war, eifersüchtig und sandte ihn deshalb auf ferne Inseln hinaus; Rh. gewann sich zahlreiche Inseln und einen großen Teil der asiatischen Küste, da alle wegen seiner Gerechtigkeit seine Herrschaft gern aufnahmen; später ordnete er die Herrschaft so, daß sein eigener Sohn *Erythros* das von ihm gegründete *Erythrai* erhielt, — *Oinopion*, der Sohn des *Minos* und der *Ariadne*, *Chios*. — *Thoas* *Lemnos*, — *Enyeus* *Skyros*, — *Pamphylos* *Peparethos*, — *Euanthes* (*Euambeus*) *Maroneia*, — *Alkaios* *Paros*, — *Anion* *Delos* — *Andreas* *Andros*. Was *Diodor* so ausführlich, vielleicht nach *Apollodoros* Kommentar zum Schiffskatalog (*Bethe, Herm.* 24, 418), erzählt, faßt *Apollod. biblioth.* 3, 1, 2, 3 dahin zusammen, Rh. habe nach einem Zwist mit *Minos* Kreta verlassen und den Inselbewohnern ihre Gesetze gegeben (*τοῖς νησιώταις νομοθέτην*).

Nach dem Tode wurden dem Rh. besondere Ehren zuteil. Das ist alte, feststehende Sage. Die Einzelheiten aber werden verschieden geschildert, je nach der verschiedenen Auffassung vom Leben nach dem Tode. Nach der einen Auffassung gelangen bekanntlich die großen und gerechten Helden ohne eigentlichen Tod unmittelbar vom irdischen Dasein nach

dem Elysischen Gefilde bzw. zu den Inseln der Seligen, wo sie getrennt von den auf Erden Lebenden und getrennt von den Göttern ein ewiges, glückliches Leben führen; vgl. *Rohde, Psyche* 63 ff., *Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen* 98 ff., *Waser bei Pauly-Wissowa, Real-Encykl.* 5, 2470 ff. Wer dieser Auffassung folgte, hielt es für selbstverständlich, daß auch Rh. nach seinem Erdenleben dorthin gelangt war. So heißt es bei *Homer*, *Od.* 4, 564, Menelaos werde ohne zu sterben nach den Elysischen Gefilden ans Ende der Welt gelangen, wo auch Rh. weile (ὄθι ξανθὸς 'P.), und *Paus.* 8, 53, 5 interpretiert diese Stelle richtig dahin, Menelaos werde nach dem Elysischen Gefilde gelangen, wohin 'früher schon Rh. gelangt sei'. In *Aeschylos' Kāres ἡ Εὐρώπη* (fr. 99 *Nauck*²) trat Europa auf und klagte, daß von ihren drei Söhnen Minos, Rh. und Sarpedon nur noch der letztere ihr geblieben sei. Rh. lebe zwar unsterblich fort, aber nicht mehr sichtbar für sie: *Ῥαδάμανθυν, ὃς περ ἄφθιτος παίδων ἐμῶν, ἀλλ' οὐκ ἐν ἀνὰ ταῖς ἑταῖς ῥόας ἔχει*. Die Vorstellung von der Entrückung des Rh. nach Elysiion war aber damals so geläufig, daß diese kurze Andeutung genügte. Auch *Pindar Ol.* 2, 75 verwertet diese Vorstellung in seiner bekannten Darstellung, nach welcher die Sterblichen, wenn sie zum drittenmal ihr Leben auf Erden ohne Unrecht geführt haben, zu den Inseln der Seligen gelangen, wo Rh. als *πάρεδρος* des Kronos weilt; über die verschiedene Interpretation dieser Stelle durch *Aristarch* und *Didymos* vgl. *Schol. Pind. Ol.* 2, 138. 140 nebst *Boeckhs* Erläuterungen; *Rohde, Psyche* 500 ff.; *Maximil. Mayer* oben im Artikel Kronos Bd. 2 Sp. 1456. *Pindar* vereinigt offenbar zwei verschiedene ältere Sagen: nach der einen war Kronos der eigentliche Herrscher auf den Inseln der Seligen, nach der anderen, die später *Lukian. ver. hist.* 2, 6 ff. so weit ausgeschmückt wiedergibt, war Rh. dort der oberste Gebieter. An derartige Vorstellungen von Elysiion und Rh. wird bis in die späteren Zeiten häufig angeknüpft, wenn auch in unmittelbarer Verbindung mit anderen Anschauungen. So z. B. in der unten zu besprechenden Sage, daß Alkmene dort die Gattin des Rh. gewesen sei, dann in dem Ausdruck bei *Hegesipp. Anthol. Palat.* 7, 545, Hermes führe die Guten zum Rh., und in der Grabinschrift für Regilla (*Kaibel, Epigr. Graec.* 1046. 47 = *C. I. G.* 6280 = *I. G.* 14, 1389): *ψυχὴ δὲ σὺν πτῶν Ῥαδάμανθνος ἀμυτολεῖται*. — Neben dieser bei *Hom. Od.* 4, 563 ff. vorkommenden Vorstellung von dem Elysischen Gefilde steht im 11. Buch der *Odyssee* die zweite Auffassung vom Leben nach dem Tode, wonach die verstorbenen Heroen in der Unterwelt weilen und dort als Schatten das irdische Wesen und Leben gleichsam fortsetzen; Minos, der große Richter auf Erden, sitzt auch dort noch mit seinem goldenen Zepter und entscheidet die Streitigkeiten der Toten (*Od.* 11, 568). *Nonnos Dionys.* 19, 188 f., läßt die beiden verschiedenen Vorstellungen der *Odyssee* nebeneinander bestehen, vgl. auch *Strab.* 1, 3 u. 3, 150. Aber die Volksanschauung drängte zur

Einheit und bildete die zweite Unterwelts-Vorstellung dahin aus, daß außer Minos auch alle anderen Helden, die auf Erden Richter gewesen waren, drunten das Richteramt fortführten. *Plat. Apolog.* 32 p. 41 A (vgl. *Cic. Tusc.* 1, 98) bezeichnet als solche Richter in der Unterwelt Minos, Rh., Aiakos, *Triptolemos καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθῶν δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἐαντῶν βίῳ*, und wie hier Rh. und Minos vereint sind, aber nichts von einem Gericht über Seligkeit oder Verdammnis der Menschen gesagt wird, so gibt z. B. auch *Porphyr. vita Plotin.* 22 (in dem Orakel) und 23 (in dessen Erläuterung) die Auffassung wieder, daß der Gerechte zu den Helden des goldenen Zeitalters, Minos, Rh., Aiakos usw. *οὐ δικάσθησόμενον οἴχεσθαι, συνεσόμενον δὲ τοῖς τοῖς*. — Zu diesen beiden verschiedenen Vorstellungen tritt als dritte hinzu die Vorstellung von einem eigentlichen Totengericht über die Menschen, welche *Rohde, Psyche* 284 für eine spätere Auffassung hält, während *Gruppe, Gr. Myth.* 863 in ihr das Wesen der altkretischen Rh.-Sage erblickt. Am bekanntesten ist die eingehende Schilderung bei *Plat. Gorg.* 523 E—526 (vgl. *Plut. Consol. ad Apollon.* 36 p. 121 C): auf dem Anger (*λειμῶν*) bei dem Kreuzweg, wo sich die Wege zu den Inseln der Seligen und zum Tartaros trennen, richten die Söhne des Zeus, Minos und Rh. *ἐκ τῆς Ἀσίας, Aiakos ἐκ τῆς Εὐρώπης*, und zwar richtet Rh. die aus Asien stammenden Menschen, Aiakos die aus Europa; beide tragen den einfachen Richterstab (*ῥάβδος*); Minos aber mit dem goldenen Zepter entscheidet als Oberrichter in Zweifelsfällen. Ähnlich gedacht ist das Totengericht auf dem Gefilde der Wahrheit (*πεδίον ἀληθείας*) bei *Ps.-Plat. Arioch.* 371 B, doch werden hier nur Minos und Rh. als Richter genannt, eine Konzession an die ältere Auffassung des Aiakos als Türhüter und *κλειδοῦχος* des Hades. Minos und Rh. allein nennen auch *Apollod.* 3, 1, 2, 3, *Diod.* 5, 79, *Lucian. de luctu* 7, *Cic. Tusc.* 1, 10, *Verg. Aen.* 6, 432. 566 (wo Rh. Chosius als besonders strenger Inquisitor geschildert wird), *Claudian. in Rufin.* 2, 477 ff., *Themist. or.* 20 p. 234 c. Dagegen stehen Minos, Rh. und Aiakos nebeneinander bei *Demosth.* 18, 127. *Isokrat.* 12, 205, *Arrian. Anab.* 7, 29, 3, *Propert.* 5, 11, 19 ff., *Ovid. met.* 9, 435 ff., *Senec. Herc. fur.* 737. *Herc. Oet.* 1562, *Stat. Theb.* 8, 27. 103, vgl. 4, 530. 11, 571. *Silv.* 2, 1, 219. 3, 3, 16, *Dracont.* 9, 129—134, *Serv. Verg. Aen.* 6, 432 (wo Minos als crudelis, Rh. und Aiakos als fratres mitiores bezeichnet sind), 6, 566, *Myth. Vat.* 2, 76. Sehr oft wird Minos allein, gelegentlich auch Rh. allein genannt, z. B. *Lukian. Catapl.* 13. 23 ff., *Nonn. narr. ad Greg. insect.* 2, 8 p. 163 bei *Westermann, Mythogr.* 369, 27. Die Darstellung der Totenrichter auf Vasenbildern behandelt eingehend *Winkler, Darstellung der Unterwelt auf unteritalischen Vasen, Breslauer philol. Abhandl.* Bd. 3 Heft 5 S. 4. 18. 35: auf der Amphora in München 849 abgeb. *Archäol. Ztg.* 1843 Taf. 12, 1; *Wiener Vorlegebl. Ser. E* Taf. 1; *Baummeister, Denkm. des klass. Altertums* 1928 Taf. 87 nr. 2042 B) scheinen Minos mit Zepter in asiatischer Tracht,

Rh. als Greis, und Aiakos nebeneinander dargestellt zu sein; — auf der Amphora in Neapel 3222 (abgeb. *Mon. d. Inst.* 8, 9; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. 2; *Baumeister* a. a. O. 1927 nr. 2042 A) sind inschriftlich bezeugt Triptolemos, Aiakos und Rh.; — auf dem Bruchstück einer Amphora in Karlsruhe 258 (abgeb. *Archäol. Ztg.* 1884 Taf. 19; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. 6, 3) sind durch Inschriften gesichert Triptolemos und Aiakos; ob der fehlende dritte Richter 10 Minos oder Rh. war, läßt sich nicht entscheiden.

Andere Sagen, die an Rh. anknüpfen, hängen zum Teil mit seinem Ruhm als Ordner des staatlichen Lebens auf Kreta und Umgebung zusammen. So wird Gortys, der Eponymos von Gortyn auf Kreta, ein Sohn des Rh. genannt, *Paus.* 8, 53, 4. — In Erythrai wird der Eponymos Erythros gleichfalls als Sohn des Rh. bezeichnet, der von Kreta dorthin eingewandert (*Paus.* 7, 3, 7) oder von seinem Vater Rh. als König eingesetzt war (*Diod.* 5, 79. 84), und vielleicht hieß Erythrai eben mit Rücksicht auf die Beziehungen zu Rh. das Land der Seligen, *Kaibel, Epigr. Gr.* 317. 904. — Auch in Nysa nördlich vom Maiandros bezw. in dem zu Nysa gehörigen Akaraka (*Bull. hell.* 14, 233; *Acharaka: Strab.* 12, 579. 14, 649 f.; *Akara: Etym. Magn.*) wurde der Oikistes Athymbros (Thymbros) gelegentlich für einen Kreter aus dem Geschlecht des Rh. (*Κρης τῷ γένει ἀπὸ 'Ρ.*) 30 ausgegeben; er sollte bei den Karern gewohnt und Ehren genossen haben und dann Akaraka gegründet haben, Methodios im *Etym. Magn.* 45, 17; andere Traditionen über Athymbos bei *Strab.* 14, 650, *Steph. Byz.* s. Ἀθύμβρα. — Ferner wird aus Gaza berichtet, daß Minos mit seinen Brüdern Aiakos und Rh. dort gewesen sein sollte, *Steph. Byz.* s. Γάζα. — Auch die Rhadamanes oder Rhadamaner in Arabien werden von Rh. und Kreta abgeleitet, *Plin.* 6, 40 158; *Nonn. Dionys.* 21, 304 ff.

Verschieden geurteilt wurde über Rh. Verhältnis zu Talos. Nach der alten Genealogie bei Kinaithon, von welcher oben die Rede war, sollte Talos der Großvater des Rh. sein. Nach der gleichfalls oben besprochenen Auffassung bei *Plat. Gorg.* waren Rh. und Talos die νομοφύλακες des Minos. Dagegen gilt Talos bei *Ibykos fr.* 32 *Bergk*⁴ (*Athen.* 13, 603 d) als Παδάωνδος ἐραστής.

Von den Phaiaken und Rh. handelt eine sonst verschollene Sage bei *Hom. Od.* 7, 323 ff. Danach hatten die Phaiaken einst den Rh. (sein Epitheton ξανθός kehrt wieder *Od.* 4, 564, während er *Il.* 14, 322 ἀντίθεος heißt) auf ihrem schnellen Schiffe zu dem in weitester Ferne gelegenen Euboia hinübergefahren, als er den Tityos aufsuchen wollte: ἦγον ἐποπό- 60 μενον Τίτυον Γαίηιον υἱόν; an einem einzigen Tage hatten sie diese weite Fahrt vollendet. Vielleicht hatte *Euripides* oder *Kritias* (v. *Wilamowitz, Analecta Euripidea* 166) in dem Drama 'Rhadamanthys' auf diese Sage angespielt, vgl. *Eurip. fr.* 658 *Nauck*²: οἱ γῆρ' ἔχουσ' Ἐββοῖδα πρόσχωρον πόλιν. Allein der eigentliche Sinn der homerischen Worte war schon im Altertum unklar, vgl. *Schol. Hom. Od.* 7, 323. 324, *Eustath.* 1581, 60, *Strab.* 9, 423; man schwankte, ob

Rh. den Tityos aufgesucht habe, um ihn zu richten (*Schol. κριτὴς ἐτιμώρης πρότερον*) oder ihn anzustauen διὰ θαῦμα τοῦ μεγέθους (*Eustath.*), oder ihn in Güte von seiner frevelhaften Gesinnung abzubringen, ἵνα σωφρονίσῃ αὐτόν (*Eustath.*); und ebenso wenig wußte man, woher die Phaiaken den Rh. gebracht hatten. Daß die Phaiaken ihn aus dem elysischen Gefilde, wo er nach *Hom. Od.* 4, 564 später weilte, geholt hätten und daß das Land der Phaiaken 10 den Inseln der Seligen benachbart oder mit ihnen identisch gewesen sei (*Schol. u. Eustath. a. a. O. Schol. Eurip. Hippol.* 750), war eine Kombination, die in neuerer Zeit zwar oft wiederholt, von *Rohde, Psyche* 71, 2 aber zurückgewiesen ist. Möglicherweise galt Rh. zu gewissen Zeiten auf Korkyra, das die Insel der Phaiaken zu sein beanspruchte, als Ordner des Staatsrechtes bezw. Ordner des alten Phaiaken- 20 Staates, der wie Odysseus dorthin verschlagen war und später den Schuldspruch über den Frevler Tityos fällte. Allein Sicheres wissen wir nicht.

In Boiotien hat Rh. einst eine größere Bedeutung gehabt. Hier allein ist er noch mit anderen Sagenkreisen enger verknüpft geblieben. Rh. galt hier als Gemahl der Alkmene, und die ältere Sage erzählte wahrscheinlich, daß Rh. und Alkmene die Eltern des Herakles 30 waren und daß Herakles seinem Vater einen Teil seiner Erziehung und seiner Macht verdankte. Was uns direkt überliefert wird, sind freilich nur Verschleierungen dieser alten Auffassung, Abschwächungen zugunsten anderer, inzwischen allgemeiner anerkannten Sagen von Zeus, Amphitryon u. a. Aber gerade die Verschiedenheit der Versionen und die Tatsache, daß für die geläufigen Herakles-Sagen die Gestalt des Rh. überflüssig war und trotzdem festgehalten wurde, zeugt für das Alter des Rh. in diesem Zusammenhang. Die überlieferten Versionen sind folgende:

1) In Okaleia heiratete Rh. nach dem Tode des Amphitryon die Alkmene und nahm dort seinen dauernden Wohnsitz, *Apollod.* 2, 4, 11, 7. 3, 1, 2, 3. *Tetzl. Lykophr.* 50. Selbstverständlich wird hinzugefügt, Rh. sei von seiner früheren Heimat Kreta oder den Inseln flüchtig geworden, und als Grund dieser Flucht wird angenommen, er habe sich mit seinem Bruder 50 Minos entzweit wegen gemeinsamer Liebe zu demselben Knaben Miletos oder Atymnios (wie weit diese Wendung bei *Apollod.* 3, 1, 2, 1—3 für Sarpedon allein gilt, bleibe dahingestellt), oder er habe seinen Bruder getötet, *Tetzl. Lykophr.* 50, wobei freilich unklar bleibt, wer dieser Bruder war.

2) In Haliartos gab es ein Grab der Alkmene und ein Grab, welches man Ἀλεᾶ nannte. Die einen verehrten hier Alkmene und Aleos (*Plut. de genio Socrat.* 5 p. 578 B), die andern aber sagten, das zweite Grab sei das des Rh., der nach dem Tod des Amphitryon als zweiter Gemahl der Alkmene hier gelebt habe, *Plut. Lysandr.* 28.

3) In Theben knüpfte an den dort verehrten Stein die Sage, Alkmene sei bei ihrem Tode auf Zeus' Befehl durch Hermes zu den Inseln

der Seligen verbracht und der Stein statt ihrer in den Sarg gelegt worden, vgl. oben Bd. 1 Sp. 248. Auf den Inseln der Seligen aber haben nunmehr Alkmene als Gattin des Rh. gelebt, *Pherekyd.* bei *Antonin. Lib.* 33. Das *Anthol. Pal.* 3, 13 geschilderte Relief von Kyzikos zeigt, wie Herakles selbst seine Mutter Alkmene nach dem elysischen Gefilde führt und sie dort dem Rh. zur Frau gibt.

4) Herakles soll von Rh. erzogen worden sein, *Aristot. fr.* 518 *Rose* bei *Schol. Theokrit.* 13, 9, vgl. *Argum. Theokr.* 13 und *Schol.* 13, 7, wo irrtümlich Hylas statt Herakles als Zögling des Rh. genannt wird. Nach *Tzetz. Lykophr.* 50 u. 455 lernte Herakles von Rh. speziell die Kunst des Bogenschießens.

5) Vielleicht gehört in diese Sagenkreise auch die Vorstellung, daß *Likymnios* der Liebhaber des Rh. gewesen sei, *Philostr. epist.* 8.

Alles dies sind nur Bruchstücke der einst lebendigeren Sage. Das Drama 'Rhadamanthys' des *Euripides* bezw. *Kritias*, das vielleicht von Rh. und Alkmene handelte, ist bis auf wenige Bruchstücke verloren; ein Fragment (659 *Nauck*²) spricht von jener Liebe, die im Gegensatz zu anderen Formen der Liebe zur *δόξα ἐν κλέει* führt.

Grundbedeutung des Rh. Allen Rh.-Mythen ist die Vorstellung gemeinsam, daß Rh., solange er auf Erden weilte, ein mächtiger Herrscher und gerechter Richter war. Über diese Mythen hinaus in eine Zeit der Verehrung als Gott weist, abgesehen von den Spuren des Grabkultes in Boiotien, nur eine einzige Grammatiker-Notiz. Bei *Theokrit. Id.* 2, 34 'καὶ τὸν ἐν Αἰδα κινήσεις ἀδάμαντα' schrieben nach den Scholien einige Erklärer 'Ραδάμαντα' und verstanden darunter den *Pluton*: βέλτιον δὲ τὸν 'Ραδάμαντα, ἥγουν τὸν Πλούτωνα λέγειν, καθὼς σκληρὸς καὶ ἀδάμαστος. Geht dies auf eine antiquarisch-mythologische Notiz zurück, daß tatsächlich der Unterweltsgott irgendwo noch unter dem Namen *Rhadamas* verehrt worden sei, so würde es die auch an sich schon wahrscheinliche Annahme stützen, daß *Rhadamanthys* ursprünglich nur einer der vielen Namen war, unter denen der Gott des Jenseits angerufen wurde.

Die etymologischen Erklärungen der Alten sind wertlos, z. B. *Schol. Hom. Il.* 14, 322 (*Eustath.* 989, 35): ἐπεὶ ἐμάνη περὶ τὰ δόδα τὰ ὑπὸ τοῦ ταύρου προτέμνεα ἡ Εὐρώπη, 'Ραδάμανθον ἐκάλεσε τὸν παῖδα; oder *Tzetz. Lykophr.* 705: παρὰ τὸ δαδῖος μυνύσσειν καὶ φθίρεσθαι. Von Neueren sei verwiesen auf die Zusammenstellungen bezw. Erklärungen bei *Enmann, Kypros, Mémoire de l'acad. de St. Pétersb.* 1886, 9; *Windischmann, Ursagen d. arischen Völker* 17 (*Abhandl. d. bayr. Akad.* 1852); *Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 4, 90, 123; *Pott, Etym. Forsch.* 3, 817 und *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 6, 104; *Sonne, Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 12, 367; *Preller, Griech. Myth.* 2, 129; *H. Lewy, Jahrb. f. Philol.* Bd. 145, 187; *Gruppe, Griech. Mythol.* 863, 12. 1269, 1. Man hat den Namen Rh. hergeleitet aus Ägypten, Phönizien, Arabien (Rh. als *Manh* aus *Hadramaut*, wie umgekehrt *Nonn. Dionys.* 21, 304 ff. die ara-

bischen *Rhadamanes* aus Kreta stammen läßt) und Indien (*Minos* und *Rh.* = *Manus* und *Yama*, *Windischmann a. s. O.*). Allein *Kuhn, Pott* und *Sonne* haben gezeigt, daß eine Erklärung aus dem Griechischen weit näher liegt. Ihre Erklärungen gehen im einzelnen auseinander; denn *Kuhn* sieht in Rh. den Träger des Richterstabes, den 'Gertenschwinger' (ῥαδάμανος und *Wz. manth* = schütteln, schwingen), den richtenden König der Geschiedenen; *Pott* stellt *Προμανθεύς* und *Βραδάμανθους* gegenüber und erklärt letzteren Namen als 'langsam lernend' von der langsam nachschreitenden Rache und zu später Reue, ein Hinweis auf den Totenrichter; *Sonne* sieht in *Ραδάμανθος* eine euphemistische Bezeichnung für den unerbittlichen Unterweltsgott, den man schmeichelnd den Nachgiebigen genannt habe von der *Wz. vrad* = *mrad* = biegsam, nachgiebig. Alle drei Erklärungen gleichen sich demnach darin, daß sie das Wesen des Rh., mag der Name zuerst als Beiwort oder Hauptwort gebraucht sein, als alten Gott der Unterwelt erklären. [Jessen.]

Rhadamas ('Ραδάμας), nach *Schol. Theokr.* 2, 34 eine dem *Pluton* ähnliche Gestalt, eine Nebenform für *Rhadamanthys* (s. d.). [Jessen.]

Rhadine ('Ραδίνη), Heldin einer Ballade, die unter dem Namen des *Stesichoros* (ἡ 'Ραδίνη ... ἦν Στεσίχορος ποιῆσαι δοκεῖ, *Apollodoros* bei *Strabo* 8, 347. *E. Schwartz, Gött. Gel. Nachr.* 1904, 287) ging. Darnach war *Rhadine* eine Jungfrau aus dem triphyliischen *Samos*, die wider ihren Willen, denn sie trug in ihrem Herzen Neigung zu ihrem Vetter, zur Vermählung mit dem Tyrannen von *Korinth* vom Westwind (also nicht vom ionischen *Samos* aus! s. u.) getrieben, ihre Heimat verließ. Zugleich mit ihr verließ ihr Bruder als Führer einer Festgesandtschaft nach *Delphoi* die Heimat. Voll Sehnsucht folgte ihr ihr Geliebter auf einem Wagen nach *Korinth*, aber der Tyrann ließ beide Liebende töten und ihre Leichname auf den Wagen werfen, um sie in ihre Heimat zurückzuschicken, dann aber, von Reue ergriffen, ließ er sie (doch wohl in *Korinth*) bestatten; vgl. *E. Rohde, Gr. Roman* 29 (30²). *Kaibel, Hermes* 27 (1892), 258 f. v. *Wilamowitz, Das Opfer am Grabe* 247, 4. *Maaß, Griech. u. Semiten a. d. Isthm.* v. *Korinth* 64. *Bechtel, Attische Frauennamen* 45 und Anm. 5, der auch auf den attischen Frauennamen 'Ραδίνη (*C. I. A.* 3, 3339) = 'die Leichte' (von der Gestalt gesagt) verweist. Von dem Bruder, der doch wohl auch eine Rolle gespielt haben muß, läßt sich vermuten, daß er als Rächer an dem Tyrannen auftrat. Bei *Pausanias* (7, 5, 13), der als Schauplatz das ionische *Samos* nennt, heißt der Geliebte der *Rhadine* *Leontichos* (s. d.). [Höfer.]

Rhadios [?] ('Ράδιος) s. *Phrasis* nr. 1. Nach *P. Friedlaender, Argolica* (Diss. Berlin 1905) S. 67 Anm. 21 sind *ΡΑΔΙΟΣ* bei *Apollodor* und *ΦΡΑΣΙΣ* bei *Asklepiades* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 152 Korruptelen für *ΧΦΟΜΙΟΣ*. Aber abgesehen von der paläographischen Schwierigkeit würde dann im *Schol. Apoll. Rhod.* der Name *Chromios* doppelt vorkommen. Vgl. auch *Bd.* 3 Sp. 108, 45 ff. [Höfer.]

Rhages (Ῥάγης), Genosse, wie es scheint, des Deriades, *Dionysios Bassarika*; s. A. Ludwich, *Berl. Philol. Wochenschrift* 1903, 28 v. 22 (vgl. 29). Anders liest Kenyon in *Album gratulat. in honorem Herwerdeni* 138. [Höfer.]

Rhaion? (Ῥαίων), Gigant, nach *Herchers* Vermutung bei *Apollod.* 1, 6, 2, 5 für das überlieferte Ῥατίων einzusetzen, andere lesen *Alcyon* bzw. *Εὐρυτών*. Vgl. Bd. 1 Sp. 1641, 46. [Höfer.]

Rhakios (Ῥάκιος), Sohn des Lebes aus Mykenai, οἱ τὴν Θηβαῖα γερραφόρες im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 308. Da *Pausanias* (7, 3, 1. 9, 33, 2) den Rhakios einen Kreter nennt, so folgt daraus, daß im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. das kretische (Vell. *Pat.* 1, 1, 2), nicht aber das argivische (*Alexandre, Excursus ad Sibyllina* [Paris 1856] p. 43) Mykenai gemeint ist, O. Müller, *Prolegomena* 139. *Thraemer, Pergamos* 68. Damit erübrigt sich wohl der Vorschlag von *Bouché-Leclercq, Hist. de la divinat.* 3, 249 und *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 29, den Namen Ῥάκιος zu dem der kretischen Stadt Ῥαῦκος zu stellen, während nach *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. Ῥάκιος οὕτως ὀνομάζετο διὰ τὴν πενιχρότητα καὶ κακοειμονίαν, eine Etymologie, ähnlich derjenigen, die den Namen Klaros von dem Weinen (κλάειν, *Schol. Nikand. Alex.* 11. *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O.) seiner Gemahlin Manto oder der beiden Gatten ableitete. Denn Rhakios, der von Kreta aus das Gebiet von Kolophon besiedelt hatte, wird hier der Gatte der Manto, die nach der Eroberung von Theben durch die Epigonen dem Apollo geweiht auf Befehl des Gottes nach Ionien gesendet wird, *Paus.* aa. aa. *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. *Immisch, Klaros in Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17, 134 ff. Bd. 2 Sp. 2327 f. *Seeliger* Bd. 2 Sp. 3208, 26 ff. Aus ihrer Ehe entspringt Mopsos (s. d.), *Paus.* 7, 3, 2 und Pamphyle, *Steph. Byz.* s. v. Παμφύλη. Den Namen Rhakios will *Bethe, Genethliacon Gottingense* 171 und *Theban. Heldenlieder* 120, 21 auch im *Schol. Nikand. Ther.* 958 und *Schol. Alex.* 11 einsetzen, indem er dort statt μετὰ Ζωγράφου schreibt μετὰ τοῦ Ῥακίου, hier statt Βαρχιδῶν: Ῥακίω. S. dagegen *Immisch, Klaros* 138, 4. Bd. 2 Sp. 2327, 50 ff. Über die Identität des Rhakios mit Lakios s. *Lakios* nr. 2. *Immisch, Klaros* 141 f. *Seeliger* Bd. 2 Sp. 3208, 46 ff. [Höfer.]

Rhamnes s. *Ramnes*.

Rhamnus (Ῥαμνός). In dem Verzeichnis der von Theseus geretteten athenischen Jünglinge bei *Serv. ad Verg. Aen.* 6, 21 ist nach O. Jahn, *Arch. Beiträge* 453 statt Fidocus Rannutis zu lesen: Dailochus (s. d.) Rhamnuntis, welch letzterer als Heros des gleichnamigen attischen Demos anzusehen ist. Bei *Thilo-Hagen* zu *Serv. a. a. O.* steht: Amphidocus 60 Rhamnusius [Höfer.]

Rhamnusia (Ῥαμνουσία), Beiname der Nemesis (über ihren Kult in Rhamnus s. *Rosbach*, Bd. 3 Sp. 124 ff.), *Hesych. Phot. Suid.* s. v. *Zenob.* 5, 82. *Mantiss. Proverb.* 2, 76. *Apul. Metam.* 11, 5, wo Isis = Nemesis ist (vgl. Bd. 2 Sp. 544). Die lateinischen Dichterstellen s. bei *Carter, Epitheta deor.* s. v. Nemesis. [Höfer.]

Rhamnusias (Ῥαμνουσιάς), Beiname der Ὀνίς = Ὀνίς = Νέμεσις s. *Höfer* Bd. 3 Sp. 929, 51 ff. *Rosbach* Bd. 3 Sp. 120, 57 ff. [Höfer.]

Rhamnusios (Ῥαμνούσιος), Beiname des Apollo in Rom, nur bezeugt durch *Notit. Reg. X Palat.* (*Jordan, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 2 [1871, 557]: *aedem Matris deum et Apollinis Rhamnusii*). Apollo Rhamnusius ist also mit Apollo Palatinus identisch, über dessen Tempel vgl. *Jordan-Hülse, Topogr. d. Stadt Rom* 1, 3 (1907) S. 65 ff. Den auffallenden (*W. A. Becker, Handbuch d. röm. Altert.* 1, 428 Anm. 870) Beinamen erklärt *Preller, Regionen d. Stadt Rom* 182 dadurch, daß eine Übertragung des Beinamen der Nemesis, die oft auch der Apolloschwester Artemis gleichgesetzt worden sei, auf Apollo stattgefunden habe. I. Urlichs, *Skopas Leben und Werke* 67 f. (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 310 Anm. 2 zu 309. *Jordan-Hülse* a. a. O. 67 Anm. 70) leitet den Beinamen daher ab, daß die Statue des Apollon, ein Werk des Skopas (*Plin. n. h.* 36, 27), von Augustus aus Rhamnus nach Rom überführt worden sei. [Höfer.]

Rhamnusia (Ῥαμνουσία), Beiname 1) der Nemesis, *Ov. Met.* 14, 694. — 2) der Helena als der Tochter der Nemesis, *Kallim. Hymn.* 3, 232 u. *Schol.* Vgl. Bd. 1 Sp. 1930, 28 ff. Bd. 3 Sp. 118, 50 ff. [Höfer.]

Rhaniskelenos (Ῥανισκηνός), wahrscheinlich lokaler Beiname des Apollon auf einer Inschrift aus Sofia, *Frankfurter, Arch.-Epigr. Mitt. aus Ost.* 14 (1891), 150 nr. 24. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2 (*Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 130) S. 49. *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 561 G². *Schriften der Balkankommission* 4. *Antike Denkmäler in Bulgarien* 159 p. 144. [Höfer.]

Rhasenas (Ῥασηνας), mythischer Anführer und Eponymus der Rhasena (Etrusker). *Dionys. Hal. Ant. Rom.* 1, 30. *W. Corssen, Die Sprache der Etrusker* 1, 336. K. O. Müller, *Die Etrusker* 1, 71 (= Müller-Deecke 1, 65). C. Pauli, *Altitalische Forschungen* 2, 2 p. 173 f. J. G. Cuno, *Vorgeschichte Roms* 1, 164, 2, 16. [Höfer.]

Rhea (Ῥαῖη, Ῥαῖης, so wahrscheinlich schon bei *Homer*, wo auch Ῥέα, Ῥείας gelesen wird, vgl. *Christ* zu *O* 187; bei *Hesiod* Ῥῆν, Ῥεία und gew. Ῥεία).

1. Mythen. Rhea war nach *Homer* *O* 187 die Gattin des Kronos, welchem sie den Zeus, Poseidon und Hades gebar, dazu nach *Δ* 58 auch Hera, die von Rhea zu Okeanos und Teuthys gebracht wurde, als Zeus den Kronos in die Tiefen der Erde stieß *Ξ* 203. 303. Die Herrschaft des Kronos und sein Sturz durch Zeus werden bei *Homer* auch sonst erwähnt, ohne daß jedoch der Rhea besonders gedacht wird. An jene Angaben in betreff der Ehe mit Kronos und der daraus entsprossenen Kinder schließen sich von Späteren an *Hymn. Hom.* 4, 42. 12, 1; *Soph. Oed. C.* 1073; *Platon Tim.* p. 40 E; *Lucian dial. d.* 10. Dem Elternpaar, dem schon bei *Homer* keine selbständige Bedeutung zukommt, setzt die *Theogonie* noch ein zweites, wesensloseres voran: Uranos und Gaia erzeugten die Titanen, Okeanos, Koios,

Tethys usw., unter ihnen auch Rhea und zuletzt Kronos (*Hes. th.* 135, darnach *Apollod.* 1, 1, 3; *Diod.* 5, 66; *Orph. hy.* 14, wo sie *ἑν-γυατερ* *ἑνωτομόνοιο* und *Κρόνον* *σὺλλεπτε* heißt, andererseits mit Kybele vermengt wird.). Platon a. a. O. dagegen schiebt zwischen jene beiden Paare noch ein drittes, ebenfalls den Titanen entnommenes, Okeanos und Tethys ein, wohl mit Beziehung auf *Ξ* 203. Nun folgt in der *Theogonie* (453) die Vermählung von Kronos und Rhea (darnach *Apollod.* 1, 1, 5; *Diod.* 5, 68 und wohl auch *Pind. Ol.* 2, 12, 77). Hieran schließt sich die Herrschaft des Kronos an, welche nach den Späteren Rhea mit ihm teilte (*Apollon. Arg.* 1, 505), nachdem sie selbst beim Sturz des Ophion und der Eurynome Hand angelegt (*Tzetz. Lyk.* 1191). Eine Erinnerung daran enthält die Herrschaft über die Seligen, welche Rhea auf allererhabenstem Thron mit Kronos auf dessen Burg führt (*Pind. Ol.* 2, 12; *Orph. hy.* 14, 5), sowie die geehrte Stellung, welche sie noch in den Homerischen Hymnen unter den olympischen Gottheiten einnimmt. Als solche ist sie bei der Geburt der Leto auf Delos zugegen (*hy. in Apoll.* *Del.* 93) und führt im Auftrag des Zeus Demeter in den Olymp zurück (*hy. in Cer.* 442). Aus ihrer Verbindung mit Kronos entsprangen sodann nach der *Theogonie* sechs Kinder: Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon und zuletzt Zeus; aber die ersten fünf verschlang Kronos (ebenso *Apollod.* und *Diodor.* a. a. O.). Als Rheakinder werden auch sonst bezeugt Demeter (*hy. Cer.* 60, 75), Hestia, Zeus und Hera (*Pind. Nem.* 11, 1; *Ol.* 2, 12), Poseidon, der nach einer arkadischen Sage ähnlich wie Zeus durch eine List der Rhea gerettet wird, *Paus.* 8, 8, 2. Während aber bei Homer Zeus der Erstgeborene ist, folgt er in der *Theogonie* seinen fünf Geschwistern nach; das ist durch die Homer nicht bekannte Sage von seiner Geburt veranlaßt (*Theog.* 467f.). Tiefbetrübt über das Schicksal ihrer Kinder bat Rhea, als sie nun den Zeus gebären sollte, ihre Eltern um Rat, wie sie dem Kronos ihre Geburt verbergen könne. Diese schickten sie nach Lyktos in Kreta und hier gebar Rhea; Gaia nahm das Zeuskind in Empfang und sorgte für alles weitere: sie bringt es nach Dikte (?), zieht es heimlich auf in der Höhle des waldigen Aigaion und gibt dem Kronos statt seiner den Stein in Windeln. Bei *Musaïos* (in der ihm zugeschriebenen *Theogonie* [*Eratosth.*] *Catast.* 13 ed. *Robert* p. 241) war es Themis, welche der Rhea den Neugeborenen abnahm, um ihn der Amaltheia zu übergeben. Erst die Späteren lassen die Tätigkeit der Rhea selbständiger hervortreten. Nach *Apollod.* 1, 1, 6 (vgl. *Boios* bei *Anton. Lib.* 19); *Diod.* 5, 65, 70 gebar ihn Rhea in der Höhle des Berges Dikte, übergab ihn dann den Kureten (s. d., mit deren Hilfe sie den Kronos täuschte *Strabo* p. 468) zur Bewachung und den Nymphen zum Aufziehen (oder es zogen ihn die Kureten selbst in der Höhle am Ida auf *Arat.* 33. *Strab.* 472); dann übergab Rhea dem Kronos den in Windeln gewickelten Stein. Namentlich die Täuschung des Kronos durch den Stein wird von den Späteren, zum Teil mit ausdrücklichem Widerspruch gegen *Hesiod*,

einstimmig der Rhea zugeschrieben, so auf dem Bildwerk des Praxiteles bei *Paus.* 9, 2, 7; dann *ib.* 9, 41, 6. *Schol. Hes. theog.* 485. *Hygin. f.* 139. *Tzetz. Lyk.* 399.

Die *Theogonie* enthält hier zwei verschiedene Sagenbestandteile. Einerseits stützt sie sich auf die homerische Überlieferung von den Zeusestern Kronos und Rhea, wobei sie nur die Genealogie nach rückwärts und durch einen weiteren Kreis von Kindern vervollständigt. Andererseits verknüpft sie damit die Sage von der Geburt des kretischen Zeus, der trotz wesentlicher Verschiedenheit vom griechischen doch den Griechen als gleichbedeutend mit dem ihrigen erschien. Dies veranlaßte den Verfasser der *Theogonie*, die Mythen von der Geburt und Kindheit des Zeus, welche damals noch den Griechen fehlten, aus Kreta, das von griechischen Elementen durchdrungen war (s. *Kiepert, Lehrb. d. alt. Geogr.* 247) und mit Griechenland viele Berührungspunkte hatte, zu entlehnen und zum Ausbau seines Systems zu verwenden. Da nun die Geburt des Zeus auf Kreta feststand (*Höck, Kreta* 1, 164), so mußte Rhea nach Kreta geschickt werden, um dort Zeus zu gebären. Einen Schritt weiter geht *Welcker* (*Griech. Götterl.* 1, 148. 2, 218 f.), indem er, auf dem Boden der Untersuchungen *Höcks* stehend, Rhea überhaupt nicht für griechisch, sondern für eine Gottheit der Eteokreter hält, die erst durch die Aufnahme des kretischen Zeusmythus in das griechische Göttersystem hereingekommen sei (ähnlich *Immerwahr, Die Kulte u. Mythen Arkadiens* 1 S. 216 f.). Aber die Zeugnisse für die Verehrung der Rhea auf Kreta gehen nicht über *Diodor* zurück (s. unten), und die alten Kultstätten des kretischen Zeus auch für solche der Rhea anzusehen, haben wir kein Recht. Die bedeutende Stellung einer Mutter des höchsten Nationalgottes der Griechen, welche Rhea im homerischen und hesiodischen Göttersystem einnimmt, konnte doch wohl keiner anderen als einer griechischen Göttin eingeräumt werden. Schon zu *Hesiods* Zeit hatte sich zu Delphi der Mythos von Kronos und Rhea an dem Göttersteine daselbst festgesetzt, den man für den von Kronos verschlungenen ansah (*theog.* 498). So geht auch *Hesiod*, indem er den kretischen Zeusmythus mit dem griechischen verbindet, vom griechischen Charakter der Rhea aus: sie kommt, offenbar als Fremde, nach Kreta, aber nur um Zeus dort zu gebären und dann das weitere der Gaia zu überlassen; eine nähere Verbindung mit Kreta ist nirgends angedeutet. Nachdem nun jener Mythos von der Geburt und Kindheit des Zeus Aufnahme und Anerkennung gefunden, bildeten sich auch auf griechischem Boden ähnliche Sagen, welche durch die Lokaltäten, an die sie sich anknüpften, verschieden modifiziert, kaum mehr an ihre Entstehung aus einem ursprünglich kretischen Mythos erinnern. Der Annahme einer unmittelbaren und fortgesetzten Einwirkung von Kreta her (so *Welcker* a. a. O. 2, 234 f.) bedarf es wohl nicht. Der Mythos von der Geburt des Zeus war, wie die Bildwerke zum Teil noch aus archaischer Zeit (*Paus.* 8, 47, 3. 2, 17, 3 s. unten)

zeigen, längst in Griechenland einheimisch, ehe *Kallimachos* (*hy. Iov.* 4) das bessere Recht Arkadiens auf die Geburt des Zeus gegenüber von Kreta zu beweisen unternahm. Bei ihm lautet die arkadische Sage: Rhea gebar den Zeus in Parrhasia auf dem Lykaion, an einem Ort 'das uralte Wochenbett der Rheia' genannt. Dann suchte sie fließendes Wasser zum Bad, und da Arkadien damals noch flußlos war, rief sie die Gaia an und eröffnete durch einen Schlag auf einen Felsen einen Wasserstrom. Das Zeuskind gab Rhea der Nympe Nede, die ihr bei der Geburt beigestanden hatte. Diese trug es nach Knosos auf Kreta, wo dann die Kureten (s. d.) es durch ihren Waffentanz vor Kronos verbargen. So wird also bei *Kallimachos* (ebenso *Luc. Sacrif.* 5; *Hyg. f.* 139) Zeus in Griechenland geboren und dann erst nach Kreta gebracht, so daß Rhea noch weniger mit Kreta in Berührung kommt als bei *Hesiod.* Der Waffentanz der Kureten scheint zuerst in der *Orphischen Theogonie* (s. *Lobeck, Agl.* 515. 1117) mit der Rheafrage in Verbindung gebracht worden zu sein; dann von *Arat.* 33; *Apollod.* 1, 1, 7 u. a. und in der Sage von Elis (s. unten). *Hesiod* erwähnt sie nicht. Verschiedene Örtlichkeiten Arkadiens teilten sich in die Sage: auf dem Lykaion sollte nach allgemeiner Annahme Rhea den Zeus geboren, auf dem Berg Thaumasion den Kronos mit dem Stein getäuscht, im Lusios und Lymax sich und das Kind gewaschen haben usw. (*Strabon* p. 348; *Paus.* 8, 10, 1. 28, 2. 36, 2. 38, 2. 41, 2. 47, 3; *Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens* 1, S. 213 ff.). Aber auch die Eleer machen den Anspruch, daß Rhea in Olympia den Zeus geboren habe (die Bewachung habe sie den aus Kreta herbeigerufenen Kureten anvertraut *Paus.* 5, 7, 6; *Schol. Pind. Ol.* 5, 42; eine idäische Höhle daselbst [*Pind.?*] *Ol.* 5, 18); ebenso die Messenier (*Paus.* 4, 33, 1), die Einwohner der achäischen Städte Aigion und Olene (*Strab.* 387); die Thebaner (*Tzetz. Lyk.* 1194); die Chäroneer behaupteten, bei ihnen habe Rhea dem Kronos den Stein gegeben (*Paus.* 9, 41, 6), vgl. *Schömann, De Iovis incunabulis opusc.* 2, 254 f. Daß diese Sagen zum Teil aus falschen Etymologien von Ortsnamen entstanden sind, zeigt *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 237 f.

Die Sage von der Geburt des Zeus durch Rhea findet sich nun aber auch in Kleinasien, auf dem Sipylus bei Smyrna, zusammen mit dem Waffentanz der Kureten (*Aristid. Smyrn. polit.* p. 229; *Schol. Ven. Il.* 24, 615); auf dem Tmolos bei Sardes, an einem Ort, der *ῥοαὶ διὸς ἑστῖον* hieß (*Anth. P.* 9, 645. *Lyd. de mens.* 4, 48, wo die Nachricht des *Eumelos* nicht auf die Geburt durch Rhea zu beziehen ist); zu Skepsis in Mysien (*Steph. B. Σκήψις*), anders bei *Welcker* a. a. O. 2, 221 A. 15. Phrygische Münzen zeigen Rhea mit dem Zeuskind zwischen Kureten (s. unten). Da die genannten Orte Hauptkultstätten der phrygischen Kybele sind, so sieht *Welcker, Gr. G.* 2, 218 f. hierin ein Zeichen der ursprünglichen Einheit beider Göttinnen; er hält mit *Höck* (*Kreta* 1, 233 und *Voss, Myth. Briefe* 3, 19 f.) die Kronosgattin und die Mutter des kretischen Zeus für

identisch mit der phrygischen Kybele. Diese Ansicht gründet sich hauptsächlich auf die Ähnlichkeit der Kureten und Korybanten (s. d.) und auf das Verhältnis zum kretischen Zeus, das dem der Kybele zu Attis entspreche. Da aber die Untersuchung *Lobecks Agl.* 1111—1129 an dem phrygischen Ursprung der Kureten gegründete Zweifel erweckt hat und über das 'Verhältnis der Rhea zu einem Sohn' nichts näheres bekannt ist (wenn man nicht orphische und neuplatonische Ideen herbeiziehen will; vgl. *Lobeck* 548), so ist wohl anzunehmen, daß die Geburt des Zeus erst dann nach Kleinasien übertragen wurde, als man anfang, die griechische Rhea mit Kybele und die kretischen Kureten mit den phrygischen Korybanten zu identifizieren, vgl. *Schömann* a. a. O. 257. In der Tat geht keines jener Zeugnisse von der Geburt der Rhea in Kleinasien über das 2. Jahrh. nach Chr. zurück. Über das Verhältnis der Rhea zur griechischen Göttermutter und phrygischen Kybele, ihre ursprüngliche Verschiedenheit, spätere Vertauschung und schließliche Identifizierung vgl. den Artikel Kybele (wo noch der leichte Übergang bei den römischen Dichtern von Kybele auf Rhea und die Kureten hinzuzufügen ist: *Lucret.* 2, 629. *Verg. Aen.* 9, 83. *Ovid Fast.* 4, 194. 359. *Sil. Ital.* 17, 36. *Claud. rapt. Pr.* 3, 113; vgl. *Lactant.* 1, 22).

2. Bedeutung. Die Mythen ebenso wie die Gleichsetzung mit den genannten Göttinnen, die eine innere Verwandtschaft voraussetzt (vgl. auch das Schwesternpaar Rhea und Basileia bei *Diod.* 3, 57), erklären sich aus dem Wesen einer Göttermutter. Als solche ist Rhea die Erzeugerin des höchsten göttlichen Lebens, das jedoch aus derselben Quelle fließt, wie alles irdische Leben. Sie konnte zur Mutter des kretischen Zeus gemacht werden, weil die jährliche Geburt desselben das Aufleben der Natur im Frühling, sein Tod das Absterben derselben im Herbst bedeutet (vgl. *Höck* 3, 302. *Welcker, Gr. G.* 2, 225 f.). Der Waffentanz der Kureten ist, wie der der Salier und der deutsche Schwerttanz, eine Frühlingsfeier (vgl. *Müllenhoff, Schwerttanz* S. 144). Weil ihr ernährende Kraft zugeschrieben wird, war ihr die Eiche heilig, die zuerst zur Nahrung gedient haben soll (nach *Apollodor, Schol. Apollon.* 1, 1124). Da alle Fruchtbarkeit auf dem feuchten Element beruht, läßt sie in der arkadischen Sage Quellen aus Felsen hervorbrechen. Deshalb wurde sie auch schon frühe von den Dichtern geradezu der Gaia gleichgesetzt (*Γὰς παῖ Ζεῷ Aeschyl. Suppl.* 892. *Soph. Phil.* 391. *Macrob.* 1, 10, 19 f.), aber auch der Demeter, besonders in der *Orphischen Theogonie* (*Lobeck, Agl.* p. 537. 548), und mit der römischen Ops identifiziert (*Ovid Fast.* 6, 285. *Hyg. f.* 139. *Macrob.* 1, 10, 19, vgl. *Preller, R. M.* 1 419. *Immerwahr, Die Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 220 ff.). Zu einer Mutter aller Götter (und Menschen), zu einer *μήτηρ πάντων και παμμήτωρ* wurde sie erst durch die orphische Poesie (*hy.* 14, 9. *Orph. fr.* 34) und durch die Verschmelzung mit Kybele (*C. I. Gr.* 6012 b. c.) erweitert. Trotz ihrer hohen Bedeutung als Mutter des Zeus tritt ihre Tätigkeit und göttliche Wirk-

samkeit hinter jenen anderen Gestalten, in welchen sich die Idee einer mütterlichen Göttin der Fruchtbarkeit bei den Griechen differenziert hat, zurück. Die Bedeutung der Erdgöttin scheint auch im Namen *Ῥέα* zu liegen. Die Erklärung desselben aus einer Lautverschiebung statt *ἔρα*, Erde, bei *Eustath. ad Il. 1, 55* ist von *Welcker (Gr. G. 2, 216)* u. a. angenommen worden. Ebenfalls aus dem Altertum stammt die Ableitung von *ῥεῖν* im Sinne von *ὑψίστην αἰτία* *Schol. Apollon. 1, 1098. Orph. fr. 34. Cornut. 6. Etym. M. Ῥέα*, angenommen von *Schwartz, Urspr. der Myth. 157* u. *Gruppe, Gr. Myth. 1524*. Andere Versuche s. bei *Schömann, Hesiod. Theog. S. 195; Preller, Gr. Myth. 1⁴, 638, 1. Über Ῥεῖν = [Ὀ]ρεῖν = Bergmutter s. u. Rhea 2.*

3. Bildwerke. Von bildlichen Darstellungen der Rhea sind nur solche sicher, welche sich auf die Mythen von der Geburt des Zeus beziehen. Dahin gehören auch die in der Literatur erwähnten; ein archaisches Relief an einem Altar zu Tegea, die Pflege des Zeuskindes durch Rhea und die Nymphen nach der arkadischen Sage darstellend (*Paus. 8, 47, 3*; ein ähnliches ohne daß Rhea genannt wird *ib. 8, 31, 4*); aus dem 5. Jahrh. am Heraion bei Argos 'die Geburt des Zeus' (*ib. 2, 17, 3*), und eine Einzelstatue der Rhea mit dem in Windeln gewickelten, für Kronos bestimmten Stein von *Praxiteles* in *Platäa* (*ib. 9, 2, 7*) vgl. *Overbeck, Kunstmythol. 2, 325*. Aus der Blütezeit der griechischen Plastik stammen auch die einzig sicheren Darstellungen der Rhea. Sie bieten uns einen fertigen Typus dar, der die dürftigen Andeutungen der älteren Dichtung, wo Rhea *ἡρώπιος* und *λεπροχρόδευτος* heißt (*hy. in Cer. 60. 442. 459*), noch bestimmter ausprägt. Das Relief der Vorderseite der Kapitolinischen Ara (*Mus. Cap. 4, 7*, hier abgebildet nach *Overbeck, Kunstmythol. Taf. 3 n. 23*) zeigt Rhea vor der Geburt des Zeus, wie sie in ihrer Angst zu *Gaia* und *Uranos* fleht (nach *Hes. th. 469*). Mit nacktem Oberkörper, aufgelöstem Haar, aber das Hinterhaupt mit dem Mantel verschleiert, liegt sie am Boden, eine Gestalt mit breiten matronalen Formen, und erweist sich durch diese sämtlich auch der *Gaia* angehörenden Züge als eine aus der mütterlichen Erde erwachsene Gottheit. Losgetrennt von ihrem natürlichen Element, aber künstlerisch um so vollendeter erscheint sie in freier mythologischer Handlung, wie sie vor *Kronos* tritt und ihm den in Windeln gewickelten Stein gibt, auf der einen Nebenseite derselben Ara (*Mus.*

Capit. 4, 8, vgl. die Abbildung nach *Overbeck a. a. O. T. 3, 24*). Die Verhüllung des Hauptes jedoch, die matronalen Formen, sowie den tiefsten schmerzlichen Ausdruck



1) Rhea vor der Geburt des Zeus. Von der Kapitolin. Ara (nach *Overbeck, Kunstmythol. 3 n. 23*).

hat diese edle und vielbewunderte Gestalt (vgl. *Overbeck a. a. O. S. 326*) mit der oben erwähnten gemein. Da die weibliche Figur, welche auf der dritten Seite derselben Ara neben den



2) Rhea übergibt dem Kronos den Stein. Von der Kapitolin. Ara (nach *Overbeck, Kunstmythol. 3 n. 24*).

der einen Nebenseite derselben Ara (*Mus.*

Kureten mit dem Zeuskind sitzt, nicht für Rhea gelten kann (vgl. *Wieseler zu Denkm. d. a. Kunst 2, 805; Overbeck a. a. O. S. 328*), so bleibt unsere Kenntnis von Rheadarstellungen der guten Zeit auf jene beiden beschränkt. Erst

im 3. Jahrh. n. Chr. erscheint dieselbe wiederum auf Darstellungen des infolge ihrer Identifizierung mit Kybele nach Phrygien übertragenen Mythos von der Zeuggeburt auf phrygischen Münzen von Laodikeia und Apameia (Müller-Wieseler 2 n. 33; Overbeck, *Kunstmyth.* Münztaf. 5, n. 6. 2, 336 n. 17. 18; *Jahrb. d. Arch. Inst.* 3 Taf. 9 nr. 18 S. 289). Das bogenförmig über das Haupt flatternde Gewand haltend steht sie mit dem Zeuskind zwischen schildschlagenden Kureten (= Korybanten). Nicht unpassend ist sodann Rhea vermutet worden in der zweiten Figur des Götterzugs auf der archaischen albanischen Basis mit der Hochzeit des Zeus und der Hera, Welcker, *A. D.* 2, 18 Taf. 1, 1; Overbeck, *Gesch. d. Plastik* 1, 177; mit weniger Sicherheit in der Gruppe des Museo Chiaramonti (Müller-Wieseler 2, 62), die meist für eine säugende Hera gilt (s. o. Bd. 1 Sp. 2113), Overbeck, *Kunstmyth.* 2, 333 f., sowie auf der Sarkophagdarstellung *Arch. Ztg.* 43, 230. Ohne Wahrscheinlichkeit sind auf Rhea gedeutet worden: der Goldring von Mykenai (Schliemann, *Mykenä* n. 530) von Milchhöfer, *Anf. der griech. Kunst* S. 135 f., welcher damit die spätere Vermischung von Rhea und Kybele, Kureten und Korybanten, in die älteste Zeit überträgt; die Wandgemälde *Mus. Borb.* 2, 59 (vgl. Welcker in *K. O. Müllers Handb.* § 395, 2); Müller-Wieseler 2, 860 (vgl. die Erklärung Wieseler); Benndorf u. Schöne, *Later. Mus.* n. 589. Verfehlt ist auch der Versuch in den Vasenbildern *Gazette archéol.* 1 pl. 9 und 3 pl. 18 die Übergabe des Steins durch Rhea an Kronos zu erkennen; was de Witte für den Stein hält, ist eine eigentümliche Verhüllung der Arme (vgl. übrigen Petersen, *Arch. Ztg.* 37 S. 12). Überhaupt scheint Rhea auf Vasenbildern nicht nachgewiesen, auch nicht *Compte rendu de St. Pétersb.* 1862 Taf. 6, 3. Die Statue in Villa Pamfili, Braun, *Kunstmyth.* 40 Taf. 36, zeigt mit dem Rheotypus keine Verwandtschaft.

4. Kultus. Der Kultus der Rhea ist nicht auf diejenigen griechischen Landschaften beschränkt, in welchen die Mythen derselben sich finden, sondern war in den verschiedensten Gegenden Griechenlands zu Hause. Er erscheint jedoch meist als ein altertümlicher, später in Abnahme gekommener und ist hauptsächlich an die Stätten alter Zeusverehrung geknüpft. In Athen stand im Peribolos des Olympieion ein sehr alter Tempel des Kronos und der Rhea (Phylarchos bei *Lyd. de mens. frg.* p. 276 Hase; *Paus.* 1, 18, 7). Ebenso bestand daselbst das altertümliche Erntefest der Kronien, das ausdrücklich auch auf Rhea bezogen wird (*Phot. Κρόνια*; *Schol. Demosth.* p. 113 Saup. ἐορτὴ ἀγομένη Κρόνω καὶ μητρὶ τῶν θεῶν = Πέα; Mommsen, *Heortol.* 110). Philochoros (bei *Macrob.* 1, 10, 22) führt dasselbe sowie den ersten Altar für Kronos und Rhea in Athen auf Kekrops zurück. In Arkadien war auf dem Thaumasionberg, an welchem die Sage von der Zeuggeburt haften, eine Höhlenheiligtum der Rhea, das nur ihre Priesterinnen betreten durften (*Paus.* 8, 36, 2). Die Höhle kehrt überall in der Sage von der heimlichen Geburt des Zeus wieder, eine Beziehung auf Kybele ist

nicht anzunehmen. Auch in Olympia schloß sich die Sage von der Geburt des Zeus an einen uralten Kultus des Kronos und der Rhea an. Nach *Herodotos* (500 v. Chr. *Schol. Pind. Ol.* 5, 10) gehörte daselbst einer der 6 Altäre für die 12 Götter dem Kronos und der Rhea, und für das hohe Alter des Kronoskults spricht der Kronoshügel und das Opfer an Frühlings-Tag- und Nachtgleiche auf demselben (*Paus.* 6, 20, 1). Ob im ursprünglichen Zeuskultus auf Kreta eine Mutter des Zeuskindes verehrt wurde und ob diese Rhea hieß, wissen wir nicht. Zwar erwähnt *Diodor* (5, 66) Trümmer eines Rheatempels bei Knosos (vgl. auch *Euseb. Chron.* p. 56 bei *Lobeck* 1128), da er aber damit die ganze Titanensage verknüpft, so hat man darin nur eine Übertragung der griechischen Rhea zu sehen; ebenso bei *Cedren.* ed. pr. p. 12 in der 'Herrschaft des Kronos und der Rhea auf Kreta'. Daß die Griechen auf Kreta Rhea mehr als in Griechenland selbst verehrten, ist natürlich und auch gegen *Demetrios von Skepsis* (bei *Strab.* 472) anzunehmen. Aber nirgends findet sich, daß der spezifisch kretische Kuretendienst neben dem Zeuskind auch der Rhea gegolten habe, und wenn auch (bei *Lucian salt.* 8) die Kureten auf Geheiß der Rhea ihren Waffentanz aufführen, so geschieht dies immer nur, um den Zeus zu verbergen. Da nun auch der Waffentanz der Kureten sich (besonders nach den bildlichen Denkmälern) sehr bestimmt von den orgiastischen Kulte untercheidet und von Rhea, außer bei offener Verschmelzung mit Kybele (wie *Orph. hy.* 14) eine orgiastische Verehrung nicht anzunehmen wird, so ist eine solche auch nicht anzunehmen. (Über Rheapfester zu Kos und Milet s. Nilsson, *Griech. Feste* 444; vgl. *S. I. G.* 3 617, v. Protz, *F. S.* nr. 6 Z. 2. *Schol. Ap. Rh.* 1, 1126 u. dazu *Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl.* 1901, S. 497 f. R.).

[Rapp.]

Rhegmos (Ρέγμος), Sohn des Chusos oder Chus (vgl. *Sethe* bei *Pauly-Wissowa* s. v.), Eponymos der Ρεγμαῖοι, Vater des Ἰονδάδας und des Σάβας, *Joseph. A. I.* 1, 6, 2. [Höfer.]

Rhegnidas (Ρηγνίδας), Sohn des Phalkes (s. d.), Enkel des Temenos, dorischer Eroberer von Phleius, *Paus.* 2, 13, 1. *Busolt, Griech. Gesch.* 1², 216. [Höfer.]

Rheia 1) s. Rhea u. Rea Silvia. — 2) Beiname d. Demeter, *Anon. Laur. in Anecd. var. Graec.* ed. Schoell-Studemund 1, 270. Rheia als Epiklesis der Demeter scheint eine Stütze für die Annahme von *Orusius, Beiträge zur griech. Myth.* (Programm d. Thomasschule, Leipzig 1886) S. 26, 4 (vgl. *Immisch* oben Bd. 2 Sp. 1613, 45), daß Πείη = (Ο) Πείη = 'Bergmutter' ist. Demeter und Rhea-Kybele führen beide die Epiklesis Ὀρείη (s. Bd. 3 Sp. 946, 377 ff.). Vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1169, 7. [Höfer.]

Rheione (Ρεῖων), Name oder Beiname der Hera, *Euphorion im Etym. M.* 703, 10. *Suid.* s. v. Ρεῖων. *Anonym. Laur. in Anecd. var. Graeca* ed. Schoell-Studemund 1, 269 = *Nikeas, Epitheta deorum* ebend. 278. 283. Gegen *Winckelmanns* Deutung von Ρεῖων als 'corio vestita' s. *Meineke, Anal. Alexandr.* 147, der

m. R. 'Ρεϊώνη als 'Ρέας sive 'Ρείας θυγάτηρ, erklärt. Nach Lenormant und de Witte, *Élite des monuments céramogr.* 1, 77 ist Rheione = Iuno Fluonia. [Höfer.]

Rhekas ('Ρέκας) mit Amphistratos (s. d.) Wagenlenker (ἡνίοχοι) der Dioskuren, nach denen das an der Ostküste des Pontos wohnende Volk der 'Ηνίοχοι benannt sein sollte, *Strabo* 11, 2, 12 p. 496. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 680. Für 'Ρέκας vermutet *Vales.* ad *Ammian. Marcell.* 10 22, 8, 24 Κρέκας, Tümpel bei *Pauly-Wissowa* 1, 1958, 11 Κέρκας. Bei *Ammian. Marcell.* a. a. O. und *Solin.* 15, 17 (p. 85, 14 *Mommsen*) lauten die Namen Amphitus und Cercius, ebenso wohl auch bei *Isidor. Orig.* 15, 1, obgleich in der Baseler Ausgabe von 1577 (eine andere ist mir nicht zugänglich) p. 357, 25 Amphitus et Circius (so) steht; nach *Charax* (fr. 15 in *F. H. G.* 3, 639) im *Schol. Dionys. Per.* 687: Τέλκας und Ἀμφίτος, bei *Plin.* n. h. 6, 5, 16: Amphitus und Telchius, bei (*Plut.*) *Pro nobil. versio Lat.* 20 (ed. *Bernardakis* 7, 271): Amphytus und Telquius, bei *Iustin.* 42, 3, 3: † Frygius († Frudius; Rhecas, *Asulanus*; *Crecas*, *Valesius*; *Erigyus*, v. *Gutschmid*) und Amphistratos, beim *Anonym. Periplus Ponti Euxini* in *F. H. G.* 5, 177: Ἀμφίστατος (so! l.: Ἀμφίστρατος) und Τέλκας. [Höfer.]

Rhembenodos? ('Ρεμβήνδος?). In der Inschrift von der Wand des Serapistempels zu Stratonikeia: ὑπερτάτοις γὰρ ἡμῶν εὐχῇν 'Ηοῦ καὶ Διὸς 'Ρεμβήνδου πρῶτος τὴν ἐτησίαν χάριν | εὐδαιμονήσας δέκτον ἀνατιθῶ θεοῖς, faßte man früher 'Ρεμβήνδος als Beinamen des Zeus, *Boeckh* zu *C. I. G.* 2, 2722, 11. *Kaibel*, *Epigrammata* 1096, 11. *Gerhard*, *Gr. Myth.* § 198, 5 p. 167 ('Ρεμβήνδος). *Waddington* zu *Le Bas*, *Asie mineure* nr. 514. *Meyer* in *Bezenbergers Beiträgen* 10 (1885), 167 nr. 225. Dagegen schreibt *Fröhner*, *Rhein. Mus.* 47 (1892), 302 statt 'Ρεμβήνδος: ῥέμβην ὁδῶν und erklärt ansprechend: bei ihm den höchsten Göttern, der Hera und dem Zeus, mein Gedicht als Ausdruck meines Dankes weihen, wenn ich den ganzen Kreislauf (ῥέμβην) des Jahres durchschritten haben werde. [Höfer.]

Rhene ('Ρήνη) 1) eine Nymphe, von Oileus Mutter des Lokrers Aias (*Hyg.* f. 97, p. 90, 13 *Schm.*) und des Medon (*S. d.* 1). *Hom. Il.* 2, 728. *Tzetz. Prooim. Alleg. Il.* 614. — 2) Eine 50 kyllenische Nymphe (νύμφη Κυλληνίς, *Dion. Hal. Ant. Rom.* 1, 61. *Ioannes Kanabutes*, *Commentar. in Dionys. Hal. ed. Maxim. Lehnardt* — über dessen Quellen s. d. A. *Samon* nr. 2 — p. 42. 3. 43, 21. Tümpel, *Jahrh. f. klass. Phil.* 137 [1888], 59. *Immerwahr*, *Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 91), von Hermes nach samothrakischer Überlieferung Mutter des Saos (Saon, *Samon* usw. Gruppe, *De Cadmi fabula* 20), *Aristoteles* (s. vgl. *Rubensohn*, *Mysterienheiligtümer in Eleusis u. Samothrake* 213) im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917. *Diod.* 5, 48. *Dionys. Hal.* a. a. O. Wie ῥήνες = ἄρνες (*Apoll. Rhod.* 4, 1497. *Nik. Ther.* 453, *Steph. Byz.* s. v. Πολεονηρία) ist, so 'Ρήνη = Ἄρνη (vgl. *Hesych.*: 'Ρήνη ποιμήν), die Göttin der Schafherden, *Lobeck*, *Paralipom.* 302. *Welcker*, *Aeschyl. Trilogie* 217 u. Anm. 374. Gruppe, *Gr. Myth.* 230,

16. 1335, 6. *Roscher* Bd. 1 Sp. 2379, 1 ff. *Hermes* d. *Windgott* 79. *Maxim. Mayer*, *Hermes* 27 (1897), 514 u. Bd. 2 Sp. 337, 17 ff. [Höfer.]

Rhenos ('Ρήνος). Außer unter den s. v. Rhenus angeführten Belegstellen erscheint der Rhein als Gottheit bei *Nonn. Dionys.* 43, 410 (vgl. 23, 94). Bei *Martial* 10, 7, 1 wird er angerufen: *Nympharum pater amniumque, Rhene*. Statuen des Rheingottes pflegten bei den römischen Triumphzügen mit aufgeführt zu werden, *Or. Trist.* 4, 2, 41 f. *Epist. ex Ponto* 3, 4, 107. *Persius* 6, 47. *Lucan* 3, 75 f. *Florus* 2, 13 (4, 2 = p. 153, 10 ed. *Rosbach*); vgl. *Claudian*, *De consulatu* 1, 220 f. (*Rhenumque minacem Cornibus infractis adeo mitescere cogis*). *De cons. Stil.* 3, 25 (*catenatus Rhenus*); vgl. *O. Jahn* und *G. Némethy* zu *Pers.* a. a. O. Auf dem Sockel, der das Reiterstandbild des Kaisers Domitianus auf dem Forum trug, lag der Rheingott, sein Schilfhaar getreten von dem Hufe des Rosses, *Stat. Silv.* 1, 1, 50 (vgl. 7). *Fr. Vollmer*, *Statii Silvarum libri* (1898) S. 4 (Anm. 3) 225. *E. Maaß*, *Die Tagesgötter in Rom u. den Provinzen* 57. 82. 196. *F. Löhr*, *Eranos Vindobonensis* 59. Münzen des Domitianus zeigen den Kaiser dahinschreitend über den am Boden liegenden, mit dem r. Arm auf eine Urne (vgl. *Claudian*. *In Rufinum* 1, 133: 'Rhenus proiecta torpuit urna und die unten erwähnte Statue) gestützt, in der L. Schilfrohr haltenden Rheingott, der bisweilen auch noch durch die Inschrift Rhenus bezeichnet ist. *Eckhel*, *Doctr. num.* vet. 6, 380. *Cohen* 1², 511 nr. 503 ff., abg. bei *Jo. Jac. Geßner*, *Numism. ant. imper. Rom.* Tab. 65, 23. *Jac. Oisel*, *Thesaurus select. numism. ant.* Tab. 24, 7 p. 108 *Millin*, *Gal. myth.* 78, 309; der Flußgott allein auch bei *Jo. Jac. Baier*, *Gemmarum thesaurus Ebermayer*, Tab. 5, 11 p. 18. Weitere Darstellungen s. bei *Rasche*, *Lexicon univers. rei numariae* 4, 1 p. 995 ff. Vgl. *Schaaffhausen*, *Jahrb. d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 53 (1873), 110. *Alex. Boutkowski*, *Dictionn. numism.* 1 p. 478. — Für den Kultus vgl. ferner die Mahnung des *Claudius Civilis* bei *Tacit. Hist.* 5, 17: 'Rhenum et Germaniae deos in aspectu: quorum numine capesserent pugnam'. Eine bei Köln gefundene Statue, deren Basis die Inschrift DEVS RHENI trägt, zeigt den bärtigen Gott gelagert, mit der L. eine Urne haltend, aus der Wasser fließt, die R. auf das gebogene rechte Knie gelegt, abg. bei *Stephan. Broelmann*, *Epideigma sive specimen histor. vet. . . civitatis Ubiorum* (Köln 1608) Tabelle II, 21; vgl. *Ioannes de Wal*, *Mythologiae Septentrion. monumenta epigraphica Lat.* p. 169. Noch im Mittelalter hatte sich der Kult des Rheines erhalten; so sah *Petrarca* im Jahre 1333 in Köln eine große Prozession, eine große Schar von bekränzten Frauen, die sich Arme und Hände im Rheine wuschen und dabei Gebete murmelten. Auf seine Frage erfuhr er: *pervetustum gentis ritum esse, vulgo persuasum . . . omnem totius anni calamitatem imminuentem fluviali illius diei* (Johannis des Täufers; *ablutione* (vgl. über Reinigung durch fließendes Wasser *Rohde*, *Psyche* 2², 405. Gruppe, *Gr. Myth.* 888) purgari et deinceps laetiora succedere, itaque lustrationem

esse annuam inexhaustoque semper studio cultam colendamque. Ad haec ego subridens: O nimum felices, inquam, Rheni accolae, quoniam ille miserias purgat, nostras quidem nec Padus unquam valuit purgare nec Tiberis (Petrarca, de rebus familiar. epist. 1, 4). Vgl. Rhenus [Höfer.]

Rhenus, der Rheinstrom als Gottheit verehrt. Votivinschriften: *C. I. L.* 13, 5255 (Burg bei Stein a. Rhein, verschollen) <I>um(ini) *Reno pro salute Q. Spici C...*; 7790 (Remagen) *I. O. M. et Genio loci et Rheno Cl. Marcellinus bf. cos. v. s. l. m. imp. Commodus VI cos.* (im J. 190); 7791 (Remagen) <I. O. M. et> *Genio loci <fl>umini Rhe<no> T. Flavius <...>lo bf. Salvi iani cos. <v> s. l. m.* (Ende des 2. Jahrhunderts; vgl. *Prosopogr. imp. Rom.* 3, p. 166 nr. 104); 8810 (Vechten bei Utrecht) *I. O. M. dis patriis et praesidibus huius loci Oceanique et Reno Q. Marc. Gallianus leg. leg. XXX U. v. pro salute sua et suorum v. s. l.*; 8811 <...> *Iunoni reginae et Minervae sanctae Genio huiusque loci Neptuno Oceano et Rheno dis omnibus deabusque pro salute d<o>m(ini) n(ostris)...* (des Elagabal). Vgl. Rhenos. [M. Ihm.]

Rheon (Ῥέων), dem Haupte eines jugendlichen Flußgottes auf Münzen von Hipponion (Bruttii) beigeschriebener Name, *Head, Hist. num.* 85. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 8. Vgl. auch *Maxim. Mayer, Hermes* 27 (1892), 497, 1. [Höfer.]

Rhesichthon s. Rhexichthon.

Rheskynthis (Ῥησκυνθίς), Beiname der Hera, *Nikand. Ther.* 460, nach dem *Scholion* z. d. St. abgeleitet von dem Berge Ῥησκυνθιον (Zusammenhang mit Ῥήσος?) in Thrakien, einer Kultstätte der Hera. Vgl. *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 340, 590. [Höfer.]

Rhesos (Ῥήσος, gelegentlich Ῥήσος, z. B. *Konon* 4, *Ps.-Plut. de fluvi.* 11, 1), ein thrakischer Heros, dessen Kult- und Sagengebiet sich vom Strymon ostwärts bis Bithynien erstreckt, dessen ursprüngliche Bedeutung aber dadurch verdunkelt ward, daß das griechische Epos ihn in die griechische Heldensage verflocht als einen Bundesgenossen der Troer, der vor Troja von Diomedes getötet sei.

Rhesos-Flüsse. *Homer* *Il.* 12, 20 nennt unter den Flüssen, welche in der Troas vom Ida zum Meer hinabfließen, einen Rh.-Fluß, deutet aber keinen Zusammenhang zwischen diesem Fluß und dem Helden Rh. an. Eben-
sowenig *Hesiod theog.* 340, der diesen Fluß gleich anderen Flüssen einen Sohn des Okeanos und der Tethys nennt. Ebenso wenig auch alle späteren Autoren, die ausnahmslos ihre Kenntnis dieses Rh.-Flusses lediglich jener Homer-Stelle verdanken, mögen sie den Vers direkt zitieren (z. B. *Strab.* 12, 554. 13, 583) oder nicht (*Nonn. Dionys.* 3, 193. *Hesych.* Ῥήσος), mögen sie offen zugeben, daß man den homerischen Fluß nicht mehr auffinden kann (*Plin.* 5, 124) oder ihn mit dem Rhoeites-Fluß identifizieren (*Demetr. v. Skeps.* bei *Strab.* 13, 602; *Schol. Townl. Hom. Il.* 12, 20; *Eustath. Hom. Il.* 889, 60), mögen sie endlich gar direkt auf die Homonymie verweisen (*Strab.* 13, 590). Die einzige Ausnahme, die einen inneren Zusammenhang herstellt, ist die später noch näher zu

besprechende Erzählung bei *Parthen.* 36, die so manche literarische Reminiszenzen frei kombiniert und besagt, der homerische Rh.-Fluß führe seinen Namen deshalb, weil der thrakische Held Rh. hier seinen Tod gefunden habe. — Ob es jemals einen Rh.-Fluß gegeben hat, welcher der homerischen Angabe direkt entsprach, ist zweifelhaft. Aber andere Rh.-Flüsse gab es sicher. Der Rhebas-Fluß in Bithynien wurde auch Rh. genannt (*Plin.* 6, 4; *Solin.* 43, 1), und *Demetrios von Skepsis* a. a. O. verweist auf einen Rh., der ein Nebenfluß des Granikos war; seine Annahme, daß der Dichter von *Il.* 12, 20 sich dieses Flusses erinnerte, hat die Wahrscheinlichkeit für sich.

Rhesos in griechischer Heldensage. Rh., der Besitzer der besten thrakischen Rosse, ist ein echter Heros der Thraker. Dagegen ist die Sage von seinem Tod und dem Raub seiner Rosse durch Diomedes und Odysseus eine echte griechische Sage. Wie diese Sage entstanden ist, hat *Bethe, Neue Jahrb. f. d. kl. Altert.* 7, 660 und bei *Pauly-Wissowa R.-E.* 5, 817 gezeigt. Dem Rh. erwuchs an der thrakischen Küste in der Gegend von Abdera in dem sogen. thrakischen Diomedes ein Konkurrent, dem gleichfalls der Besitz der besten Rosse zugeschrieben wurde. Die Verehrer dieses Diomedes, welche hier den Rh.-Kult durch ihren Diomedes-Kult ersetzen wollten, prägten die Sage, ihr Heros habe Rh. überwunden und sich in den Besitz seiner Rosse gesetzt. Dichter übertrugen dies auf den Tydiden Diomedes, und die Autorität des homerischen Epos machte die Überwindung des Rh. zu einer feststehenden Episode des trojanischen Kriegs. *Bethe* vermutet, daß auch das Freundschaftsverhältnis zwischen Diomedes und Odysseus, das sich in der Rh.-Sage zeigt, schon auf jene thrakische Gegend zurückgeht, wo Diomedes in Abdera und Odysseus in Maroneia Nachbarn waren.

In der *Ilias* 10, 434 ff. bildet der Tod des Rh. vor Troja einen wesentlichen Bestandteil der selbständigen Doloneia bzw. Nyktegersia. Der Dichter hebt den Zusammenhang deutlich hervor: um die berühmten Rosse des Achilleus für sich zu gewinnen, geht Dolon als Späher in das griechische Lager, statt dessen gelingt es aber den gleichfalls als Späher ausziehenden Diomedes und Odysseus, die berühmtesten Rosse auf troischer Seite, die Rosse des Rh., zu entführen. Die Hauptzüge der Homerischen Schilderung sind folgende: Die Thraker sind soeben, im zehnten Jahr des Krieges, als Bundesgenossen der Troer erschienen und lagern vor der Stadt, abseits von den übrigen Bundesgenossen. Ihr König Rh., der Sohn des Eioneus, besitzt die schönsten und größten Rosse, die weißer als Schnee und so schnell wie die Winde sind, dazu einen Wagen mit Gold und Silber beschlagen und goldene, eines Gottes würdige Waffen (über die Schilderung der Ausrüstung vgl. *Helbig, Homer. Epos* 8 ff.). Diomedes und Odysseus nehmen bei ihrem nächtlichen Kundschaftergang zunächst den Dolon gefangen, erfahren von ihm die den Griechen noch nicht bekannte Ankunft der Thraker und ihren Lagerplatz, töten dann Do-

lon und schleichen in das Lager der Feinde. Alle Thraker liegen schlafend in drei Reihen um Rh. herum, dessen Rosse neben ihm am Wagen angebunden sind. Von Athena gestärkt, tötet Diomedes zwölf Thraker; ihre Leichen zieht Odysseus beiseite, um Platz für die Rosse des Rh. zu schaffen. Dann tötet Diomedes als dreizehnten den schlafenden König Rh. selbst und Odysseus treibt seine Rosse aus dem Ring der Thraker fort. Während Diomedes erwägt, ob er Wagen und Waffen des Rh. entführen oder noch mehr Thraker töten soll, mahnt Athena zu schleuniger Heimkehr. Eilig besteigen die beiden Griechen die thrakischen Rosse und bringen sie zum Staunen Nestors in das griechische Lager, wo sie neben den Rossen des Diomedes angebunden werden. Inzwischen weckt Apollon den Neffen des Rh., Hippokoon (diese Gestalt ist vom Dichter frei geschaffen, vgl. *Robert, Studien zur Ilias* 502), und es erhebt sich bei den Troern laute Wehklage um die Getöteten.

Bei den nachhomerischen Behandlungen der Rh.-Sage fällt vor allem auf, daß der Vater des Rh., sofern er überhaupt genannt wird, Strymon und nicht, wie bei *Homer*, Eioneus ist. Ferner wird dem Bedenken Rechnung getragen, daß die Ermordung des schlafenden Rh. eigentlich keine notwendige Heldentat war, wenn Rh. „vor Troja nichts rühmliches tat und nichts Erwähnenswertes aufwies als seine weißen Rosse“ (*Philostr. heroic.* 681, 294). Schon *Pindar* fr. 262 *Bergk*⁴ bei *Schol. Hom. II.* 10, 435. *Eustath.* 817, 28 erzählt, Rh. sei ein besonders berühmter Kriegsheld gewesen und habe nach seiner Ankunft vor Troja einen Tag lang mit den Griechen gekämpft und viele von ihnen getötet; um das Schicksal der Griechen besorgt, veranlaßte Hera die Athena einzugreifen und diese entsandte dann in der Nacht Odysseus und Diomedes zu jenem Spähergang, auf dem sie den schlafenden Rh. und seine Genossen töteten. — Die unter den Euripideischen Dramen erhaltene attische Tragödie „*Rhesos*“, welche nach der *Hypothes. Rhes.* schon im Altertum von den einen für nicht-euripideisch, von den anderen aber für den in den *Didaskalien* erwähnten echten „*Rhesos*“ des *Euripides* angesehen wurde (vgl. v. *Wilamowitz, Euripides' Herakles* 1, 41; die ältere Literatur bei *Eurip. Rhes.* ed. *Vater* 1837), hält sich im allgemeinen an die Darstellung der *Ilias*: Rh. erscheint wie bei *Homer* mit Rossen, die weißer sind als der Schnee, auf prächtigem Wagen, mit goldenen Waffen (Vs. 302 ff. 340. 383 u. ö.), wie bei *Homer* unterstützt Athena die nächtlichen Kundschafter, wie bei *Homer* übernimmt es Diomedes, die schlafenden Thraker zu töten, während Odysseus die Rosse fortführt (Vs. 622 ff.); ähnlich wie der Hippokoon *Homers* bemerkt hier der namenlose Wagenlenker des Rh., der selbst verwundet wird, den Tod des Königs und weckt mit seiner Klage das Heer. Auf *Pindars* Darstellung nimmt der zweite Schauspielprolog (*Hypothes. Rhes.*) insofern Bezug, als hier Hera die Athena zum Eingreifen bewegt; *Pindars* Schilderung von dem einen siegreichen Kampftag wird *Homer* zuliebe ver-

worfen. Allein es wird wenigstens die Fiktion hinzugefügt, wenn Rh. die Nacht überlebe, so könnten weder Achilleus noch Aias ihn von der Erstürmung des griechischen Schiffs-lagers abhalten (Vs. 600 ff.); ein einziger Tag, so rühmte sich Rh. selbst (Vs. 447), würde ihm genügen, die Griechen zu vernichten. — Poetischer noch klingt eine ähnliche Fiktion, deren erste Quelle wir nicht kennen. *Schol. Hom. II.* 10, 435 bringt sie in folgender Form: ein Orakel hatte dem Rh. verkündet, wenn er selbst erst das Wasser des Skamandros gekostet und seine Rosse aus diesem Fluß getrunken und auf der Weide dort gegrast hätten, dann würde er für alle Zeit unbesiegbar sein; doch wurde er noch in der Nacht seiner Ankunft getötet, ehe er hatte trinken können. *Eustath.* 817, 26 faßt das Orakel kürzer: wenn seine Rosse bei Troja Gras gefressen und dort Wasser getrunken hätten, werde er unbezwinglich sein. *Vergil Aen.* 1, 469 ff. sagt, Diomedes habe die Rosse geraubt, *prinsquam pabula gustassent Troiae Xanthumque bibissent*, und *Servius* bemerkt zu dieser Stelle (vgl. auch *Serv. Verg. Aen.* 2, 13 und *Mythogr. Vat.* 1, 203): das Geschick Trojas habe an den Rossen gehangen, wenn sie troisches Futter genossen oder aus dem Xanthos getrunken hätten, so hätte Troja nicht untergehen können; Rh. aber sei zur Nachtzeit, als die Tore schon geschlossen waren, vor Troja angelangt, habe deshalb an der Küste seine Zelte aufschlagen müssen und sei, durch Dolon verraten, von Diomedes und Odysseus getötet worden. Daß jenes Orakel auch in *Accius Nyctegresia* (*Ribbeck, Röm. Tragödie* 362 ff. *Trag. Rom. fragm.*⁵ I 230) vorkam, ist sehr wahrscheinlich.

Auffallend erschien es manchem, daß Rh. aus dem fernen Thrakien her den Troern zu Hilfe kam und daß er nach *Homer* erst im zehnten Jahr des Krieges eintraf. Die Tragödie „*Rhesos*“ sucht dies eingehend zu erklären (Vs. 396 ff. 934 ff.). Nach ihr hatte Hektor einst dem Rh. in den Kämpfen seiner Heimat am Pangaion und im Paionier-Lande beige-standen, ihn aus einem kleinen Fürsten zum großen Beherrscher Thrakiens gemacht, und später durch Boten und Geschenke seine Hilfe für Troja erbeten. Rh. hatte trotz der Mahnung seiner Mutter sofort nach Troja eilen wollen, indessen ein langwieriger Feldzug gegen die Skythen hielt ihn fern und führte ihn bis zum Pontos Euxeinos. Deshalb traf er erst so spät vor Troja ein, im zehnten Kriegsjahr, in derselben Nacht, die ihm den Tod brachte.

Wo sonst der Tod des Rh. vor Troja erwähnt wird, finden sich, abgesehen von den Angaben über die Eltern und die Heimat, nur wenig Abweichungen von *Homer*. *Hipponax* fr. 42 (*Bergk, Poet. lyr. Gr.*⁴ 2, 476) sagt kurz, daß Rh. mit seinen weißen thrakischen Rossen kam und nahe vor Iliions Mauern getötet ward. *Aristoteles* *Pepl.* 51 (*Bergk*⁴ 2, 353; *Aristot. fragm.* 641, 57 *Rose*) besagt, daß die Troer den Rh. an der troischen Küste bestattet hätten, wie auch in der Tragödie „*Rhesos*“ 880. 960 Hektor von der Absicht der Bestattung spricht. *Konon* 4, *Appian Mithridat.* 1, *Apollod.* 1, 3, 4

und *Hygin fab.* 113 erwähnen kurz, daß Rh. vor Troja von Diomedes getötet sei. *Apollod. epitom.* 4, 4 gibt einen Auszug aus *Homer* und sagt zusammenfassend, Odysseus und Diomedes hätten Rh. umgebracht. Ebenso fassen die Tat beider zusammen: *Suid.* s. *Ῥῆσος*, *Heraclit.* b. *Schol. Eurip. Rhes.* 347, *Aristoph. Hypothes.* zu *Eurip. Rhes.*, *Serv. Verg. Aen.* 1, 469, *Izetz. Homeric.* 190 *Bekker.* Dagegen spricht *Culex* 328 allein von Odysseus als victor Rhesi. Selbstverständlich sind das nicht sach-

18 zählt den Thraker Rh. neben Archilochos von Anbeginn des Krieges an zu den Bundesgenossen der Troer, übergeht aber das Ende des Rh.

Darstellungen der Rh.-Sage sind selten. Außer dem fingierten Bild im Junotempel der Dido bei *Vergil Aen.* 1, 469 ff. und der *Tabula Iliaca*, deren Inschrift die Rh.-Episode kurz erwähnt (*Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchronik* 64) kommen nur zwei unteritalische Vasenbilder in Betracht. Auf einer aus Ruvo stam-



1) Unteritalische Vase aus Ruvo in Neapel (nach Gerhard, *Trinkschalen u. Gefäße* 2 Tafel K); oben: 3 erschlagene Thraker am Boden liegend; unten l. Diomedes, r. Odysseus.

liche Verschiedenheiten, sondern nur solche des sprachlichen Ausdrucks; wird doch z. B. auch in der Tragödie „*Rhesos*“, wo Diomedes den Todesstreich führt, zugleich Odysseus als der Mörder bezeichnet (Vs. 893. 907). Weitere Hinweise auf die Sage bieten *Dio Chrysost.* Or. 55, 561 M., *Catull.* 55, 26, *Ovid. metam.* 13, 98. 249, *ars am.* 2, 137 (Sithonii Rhesi), *Ibis* 631, *Senec. Agamemn.* 217, *Claudian.* 28, 470, *Amian. Marcellin.* 19, 6, 11. Bei *Dictys Cretens.* 2, 37. 45 ist die Dolon-Episode von dem Rh.-Abenteuer getrennt; Rh. kommt auf Grund ausbedungenen Lohnes, zögert abends noch auf der nahen Halbinsel, zieht nachts vor Troja, wo ihn Diomedes und Odysseus entdecken; sie töten ihn im Schlafe und rauben mit den Pferden auch den Wagen; erst bei Tagesanbruch wird die Tat entdeckt. *Dares Phrygius*

menden Vase (Abb. 1) in Neapel, *Heydemann, Vasensamml. d. Museo Nazionale* nr. 2910 (abgeb. Gerhard, *Trinkschalen u. Gefäße* 2, 57 Taf. K, *Overbeck, Bildw. z. theb. u. trojan. Heldenkreis* 419 Taf. 17, 5, *Baumeister, Denkm. d. kl. Altert.* 728 nr. 782) liegen oben drei getötete Thraker, während unten Diomedes mit gezücktem Schwert davoneilt und Odysseus die Rosse entführt. Auf einer Vase (Abb. 2) der Sammlung Fontana in Triest (abgeb. *Wiener Vorlegebl.* Ser. C Taf. 3, 2, *Engelmann, Bilderatlas zu Homer* Taf. 10, 58; vgl. *Archäol. epigraph. Mitteil. aus Österreich* 2, 130 nr. 96) schleicht oben Diomedes heran zu dem zwischen seinen Thrakern schlafenden Rh., unten sieht man Odysseus die Rosse fortführen und Diomedes forteilen. Ob auf der Dolon-Schale des Euphronios dereinst auch der Tod des Rh.

dargestellt war, ist zweifelhaft, vgl. *Robert, Archäol. Zeitg.* 1882, 49, *Klein, Euphronios* 155 f. Der angebliche Rh. auf zwei schwarzfigurigen Vasen des British Museum B 234. 235 (alter Katalog nr. 533. 524) ist vielmehr ein skythischer Bogenschütze zwischen zwei Pferden, vgl. *Löschke in den Bonner Studien für Kekulé* 250.

Eltern des Rh. Nach *Hom. II.* 10, 435 war Eioneus der Vater d. Rh. Lexikographen und Scholiasten verweisen oft auf diesen Vers,

— An den bisher zitierten Stellen und *Culex* 328 wird die Mutter des Rh. nicht erwähnt. Wo sie aber genannt wird, ist es stets eine Muse. Die Tragödie „*Rhesos*“ spricht oft von den Eltern (vgl. 279. 346 ff., 387 ff. 651 f.), bezeichnet die Gattin des Strymon als „eine der Musen“ (393), gibt ihr die Epitheta *μελῳδός* (351. 393), *χοῳδός* (387) und *ὑμνοποιός* (651), belegt sie aber nicht mit einem Sondernamen. Am Schlusse des Stückes tritt diese Muse selbst auf und erzählt folgendes (916 ff.): Als



2) Unteritalische Vase der Sammlung Fontana in Triest (nach Wiener Vorlegebl. Serie C Tafel 3 Fig. 2).
Oben: Rhesos mitten unter s. Thrakern schlafend, von Diomedes bedroht; unten l. Diomedes, r. Odysseus.

z. B. *Etym. Magn.* 423, 18, *Schol. Eurip. Rhes.* 393, *Eustath. Hom. II.* 816, 51. 817, 25 u. a. Beibehalten hat den Namen *Dictys Cretens.* 2, 45 (Eioneo genitus); dagegen hat *Bergk* seine frühere Konjektur zu *Hipponax fr.* 42, die hier diesen Namen herstellte, selbst wieder aufgegeben. *Konon* 4 nimmt insofern auf Homer Rücksicht, als er sagt, der Strymonfluß habe vordem Eioneus geheissen.

Soust gilt fast allen Strymon für den Vater des Rh. Nach *Konon* 4 (aus *Hegesippos Palleniaka* vermutet *Hoefler, Konon* S. 64) hatte Strymon drei Söhne, Brangas, Rh. und Olynthos. Nach *Steph. Byz.* s. *Βιθύναι* hatte Rh. auch eine Schwester Sinte. *Ps.-Plutarch de flux.* 11, 1 erzählt, Strymon habe sich, als er den Tod seines Sohnes Rh. erfuhr, in den Fluß Palaistinos gestürzt, der seitdem Strymon hieß.

sie zum Wettstreit mit Thamyris auf dem Weg zum Pangaion den Strymon durchschreiten mußte, ruhte sie in den Armen des Flußgottes; nach der Geburt des Rh. warf sie das Kind, aus Scham vor ihren Schwestern, in den Strymon, der es von Quellnymphen großziehen ließ. — Unbestimmt wie in dieser Tragödie bleibt der Name der Muse auch bei *Cic. nat. deor.* 3, 45. Dagegen bieten andere einen Einzelnamen. *Marsyas der Jüngere* in den *Makedonika* (*Schol. Eurip. Rhes.* 347) nennt Klio und bemerkt, daß in Amphipolis auf einem Hügel ein Heiligtum der Klio gegenüber dem *μνησίων* des Rh. lag. Andere nennen Terpsichore (*Aristoph. Hypothes.* zu *Eurip. Rhes.*), wieder andere Euterpe, z. B. *Schol. Hom. II.* 10, 435 (ob das schon bei *Pindar* stand, der hier zitiert wird, ist fraglich), *Hera-kleitos* und *Apollodoros* bei *Schol. Eurip. Rhes.*

347, *Eustath.* 817, 25, *Serv. Verg. Aen.* 1, 469. Es lassen die Wahl zwischen Klio und Euterpe: *Schol. Eurip. Rhes.* 393, — zwischen Terpsichore und Euterpe: *Schol. Hom. Il.* 10, 435, in dem *Katalog der Musen* Kinder, — zwischen Euterpe und Kalliope: *Apollod. bibl.* 1, 3, 4. —

Völlig abweichend sind die Versionen bei *Serv. Verg. Aen.* 1, 469, daß Hebrós oder Ares der Vater des Rh. sei. Letzteres ist vielleicht nur gefolgert aus *Vergil Georg.* 4, 462: Rhesi 10 *Mavortia tellus*, wenn auch bei den bekannten Beziehungen des Ares zu Thrakien eine ältere Tradition von Ares als Vater des Rh. nichts Auffallendes hätte.

Lokalsagen, Kulte und Heimat des Rh. *Cic. nat. deor.* 3, 45 bestreitet, daß die Söhne von Musen Orpheus und Rh. für Götter zu halten seien, und bemerkt, sie hätten keinen Kult (nusquam coluntur). Letzteres ist falsch. Rh.-Kult ist für einige Orte direkt bezeugt, 20 für andere aus besonderen Lokalsagen zu erschließen.

Zunächst gilt dies von der Gegend, wo der Strymon mündet und das Pangaion liegt. Hier haben die Väter des Rh., der Eponymos von Eton, Eioneus, und der Eponymos des Flusses Strymon ihre Stätte. Aus den hier spielenden Sagen von den Musen und dem Musensohn Orpheus erwuchs die Wendung, daß auch Rh. der Sohn einer Muse sei. In Amphipolis 30 gab es, wie bereits erwähnt, gegenüber einem Heiligtum der Klio ein *μνηστέον* des Rh. (*Marsyas* bei *Schol. Eurip. Rhes.* 347) und *Polyaen* 6, 53 berichtet eingehend, wie die attischen Kolonisten unter Hagnon 437/36 hier den Rh.-Kult erneuerten: da ein Orakel die Gründung von Amphipolis an die Bedingung knüpfte, daß die Gebeine des Rh. aus der Troas geholt und in seiner alten Heimat bestattet würden, habe Hagnon Leute nach der Troas gesandt, 40 die bei Nacht das Grab des Rh. öffneten und die Gebeine holten; unter Überlistung der Feinde sei es dann geglückt, die Gebeine zur Nachtzeit am Strymon zu bestatten. Gegen diesen Bericht sind manche Bedenken erhoben, vgl. z. B. *Weißborn, Hellen* 3, 152, *Hiller von Gaertringen, de Graecorum fabulis ad Thracas pertinentibus* 82, während *Rohde, Psyche* 151, 2 bemerkt, daß kein Grund sei, an der Geschichtlichkeit dieses Vorgangs zu zweifeln, 50 mögen auch die einzelnen Umstände, wie sie *Polyaen* berichtet, fabelhaft ausgeschmückt sein. Wie lebhaft der Rh.-Kult jener Gegend war, bezeugt vor allem die Tragödie „*Rhesos*“ 962 ff. Hier sagt nach dem Tod des Rh. seine Mutter, die Muse, Rh. werde nicht in der Unterwelt bleiben, auch nicht bei ihr selbst weilen, sondern in Höhlen des silberreichen Landes, d. h. in seiner thrakischen Heimat, als Heros fortleben: *κρυπτός δ' ἐν ἄντροις τῆς* 60 *ὑπαργύρου χθονὸς ἀνθρωποπαλαίων κείσεται βλέπων φάος* (Vs. 970—971). Das entspricht der bekannten Auffassung des Heroenkultes (s. o. Bd. I, 2466): der Heros weilt weder im Hades, noch droben im Licht, sondern lebt fort in der Tiefe des heimatlichen Erdbodens, hilfreich allen denen, die sein Gedächtnis durch Opfer bewahren. Der Dichter hat bei dem

Ausdruck „silberreiches Land“ die Vs. 408 bezeichnete Gegend um den Pangaion im Auge, ähnlich wie *Strab.* VII 331 *fragm.* 36 den Rh. als König der Odomanten, Edoner und Bisaliten bezeichnet, er deutet aber nicht an, ob er speziell an den Einzelkult von Amphipolis oder an einen Einzelkult auf dem Pangaion (*Gruppe* oben Bd. III, 1085, *Griech. Mythol.* 213 f.) denkt. Der anschließende Vers 972 von dem „Bakchospropheten auf dem Pangaion“ bezieht sich auf Orpheus, vgl. *Maaß, Orpheus* 66 ff.

Außer der Gegend vom Strymon, Amphipolis und Pangaion hatten auch andere Gegenden einen Rh.-Kult. Nach *Philostrat heroic.* 681, 294 lebte Rh. auf dem Rhodopegebirge und man erzählt dort manch Wunderbares von ihm: er betreibe Pferdezucht, Waffentübing und Jagd; zum Altar des Rh. kommen die Wildschweine und andere Tiere des Gebirges zu zwei oder drei und lassen sich ungefesselt willig opfern; Rh. wehre auch die Pest von der Gegend ab, obschon gerade um sein Heiligtum herum sehr viele Ortschaften liegen; gut sei es da, ihm auf der Reise durch das Rhodopegebirge und Thrakien zu opfern. — Die Macht, von seiner Heimat Verderben und insbesondere Epidemien abzuwehren, wird jedem Heros zugeschrieben. Statt der üblicheren Vorstellung des Heroenkultes aber findet sich bei *Philostrat* 30 die abweichende Auffassung, daß der Heros auch nach seinem Tode das bisherige Leben fast unverändert fortführt. Mag man die Glaubwürdigkeit *Philostrats* für die Einzelheiten noch so sehr einschränken, das Wesentliche bleibt: im Rh.-Kult des Rhodopegebirges ist Rh. nicht der vorzeitig und tatenlos vor Troja Gefallene, sondern ein echter alter Thraker, dem Krieg, Jagd und Rossezucht das Höchste 40 sind. Vgl. *Rohde, Psyche* 639 Anm.

Andere Gegenden mit alten Überlieferungen von Rh. sind Abdera, wo die Sage vom Konflikt des Diomedes und Rh. entstand (s. o.), und vielleicht die Gegend am Hebrós, wohin der Name Hebrós als Vater des Rh. (*Serv. Verg. Aen.* 1, 469) weist. Bei *Hipponax* fr. 42 wird Rh. *Ἀλνεῖων* (ten *Brink: Αλνίων*) *πάλμης* genannt. Ob sich dies auf Ainos an der Mündung des Hebrós, auf Aineia auf der Chalkidike 50 (*Gruppe, Griech. Myth.* 302, 22), oder auf andere Gegenden (vgl. ob. Bd. I, 166 f., *Kretschmer, Einleitung in d. Geschichte d. griech. Sprache* 186, *Pauly-Wissowa, R.-E.* 1, 1018) bezieht, ist allerdings zweifelhaft.

Auf einen Rh.-Kult in Byzanzion weist das vor den Toren der Stadt gelegene Rheseion, an dessen Stelle in christlicher Zeit eine Kirche des Theodoros erbaut ward, vgl. *Preger, Byzantin. Zeitschr.* 14, 274; ganz konsequent sagte man, Rh. sei von Byzanzion aus nach Troja gezogen; vgl. *Suid.* *Ῥήσος, Ioann. Antioch.* fr. 24, 6, *Fragm. Hist. Graec.* 4, 551.

Von den Rh.-Flüssen in der Troas und in Bithynien war oben die Rede. In der Troas hat man nachmals als Beweis, daß hier der Schauplatz der Ilias sei, sicherlich auch ein Grab des Rh. gezeigt, wie dies *Aristot. Pepl.* 51 und *Polyaen* 6, 53 voraussetzen. Die Thraker

in Bithynien galten z. T. für die von Troja nach dem Tod des Rh. hierher gezogene Mannschaft des Rh., z. T. aber nahm man wohl auch an, Rh. selbst habe schon zuvor in Bithynien geherrscht. *Porphyr.* in *Schol. Ven. B. Hom. Il.* 2, 844 erklärt, Rh. habe kleinasiatische Thraker geführt, und zwar Thraker, die *περὶ Ἀνδρίας* wohnten. *Thraemos, Pergamos* 312 ff. vermutet, daß *περὶ Ὀνύριον* zu lesen sei, und erinnert an *Herodot* 7, 75, nach dem die Bithynier vom Strymon her zugewanderte Thraker sind, sowie daran, daß der Rhebas-Fluß auch den Namen Rh. führte.

In der Gegend von Kios spielt die Geschichte, die *Parthen.* 36 nach den *Bithyniaka* des *Asklepiades* von *Myrlea* erzählt: Rh. zog, ehe er nach Troja ging, weit umher und der Ruhm der schönen, menschenfeindlichen Jägerin Arganthonie lockte ihn nach Kios. Er gewann ihre Liebe, indem er Menschenhaß und Jagd-²⁰ lust heuchelte, und heiratete sie. Als später der trojanische Krieg entbrannte und Rh. um Hilfe ersucht wurde, wollte Arganthonie ihn zurückhalten. Allein er zog fort und wurde vor Troja, als er an dem später nach ihm genannten Flusse Rh. kämpfte, von Diomedes getötet. Als Arganthonie sein Ende erfuhr, zog sie sich an den Ort ihrer Brautnacht zurück, herumirrend rief sie dort fortwährend den Namen Rh., verschmähte Speise und Trank³⁰ (so hat *Rohde, Rhein. Mus.* 1894, 624 den Text hergestellt), und endete so aus Trauer ihr Leben. — Diese Erzählung verknüpft die verschiedensten Motive und literarischen Erinnerungen. Der große Eroberungszug des Rh. entspricht der Schilderung der Tragödie „*Rhesos*“, der Fluß Rh. wird wegen *Hom. Il.* 12, 20 genannt, das Herumirren unter dem Rufen des Namens Rh. entstammt der Hylassage. In den Einzelheiten steckt schwerlich altes Sagengut.⁴⁰ Immerhin aber wird ein Rh.-Kult für Kios vorauszusetzen sein. — Daß Arganthonie, die Eponyme des Arganthonion bei Kios, die Gattin des Rh. war, sagt auch *Steph. Byz.* s. *Ἀργανθών*, und *Arrian.* fr. 40 b. *Eustath. Dionys. Perieg.* 322. 809, der Thynos und Mysos Söhne der Arganthonie nennt, hat vielleicht Rh., sicher nicht Zeus, für den Gemahl der Arganthonie gehalten; *Valkenaer* wollte deshalb auch *Ἀργανθώνης* της *Ῥήσου γυναικός* statt *Ἀργ.*⁵⁰ της *γενναίας* schreiben.

Namenserklärung. Das Wort *Ῥήσος* oder *Ῥήσσος* ist noch nicht sicher erklärt. *Tomaschek, Sitzungsber. der Wiener Akad. phil.-hist. Kl.* 130, 53, der wohl mit Recht den Namen für thrakisch hält, meint: „wenn aus *Ῥήσος* gemildert, konnte er einfach rex, got. reiks, skr. rāg = König bedeutet haben.“ Andere hielten den Namen für griechisch, wollten ihn von *ῥέω* herleiten (vgl. auch *Etym. Magn.* 287, 41 s. *Ῥήσος*) und ihn, was sprachlich kaum möglich ist, schlechthin als „Fluß“, oder als „geschwätzigen“ Fluß erklären. *Gruppe, Griech. Myth.* 214, 1 verweist auf *Suid.* *ῥηϊάραχος*, ὃς ἐρέει τὰ θεάματα (vgl. *Phot.* s. *ῥηϊάραχος*, *Hesych.* s. *ῥηϊόσαρχος*) und deutet Rh. als „Propheten“. Allein *Ps. Eurip. Rhes.* 972, worauf die alte Charakteristik des Rh. als „Wald-

prophet“ (*v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 413) sich einzig stützte, ist, wie schon bemerkt, von *Maaß, Orpheus* 68 richtig auf Orpheus bezogen.

Wesen des Rh. Man wird in Rh. nicht mehr mit *Preller-Plew, Griech. Myth.* 2, 428 „eins von den zahlreichen Bildern früh gebrochener Jugendblüte“ sehen. Denn die ganze Sage vom Tode des Rh. beruht darauf, daß in¹⁰ Abdera Diomedes den Kultplatz gewann, den einst Rh. eingenommen hatte. — Man wird auch daraus, daß Rh. Sohn des Flußgottes Strymon genannt wird, keinen Schluß mehr auf das Wesen des Rh. ziehen. Denn überall werden ganze Scharen von Landesheroen an den Hauptfluß ihrer Heimat genealogisch angeknüpft. — Ebensowenig Gewicht wird man jener Geburtssage beimessen, daß die Muse ihren Sohn Rh. in den Fluß warf und Quell-²⁰ nymphen ihn aufzogen. Denn diese Erzählung ist nach einem bekannten Schema geschaffen, das z. B. auch — worauf *Hiller von Gaertringen* a. a. O. 81 hinweist — für Eumolpos wiederkehrt (s. oben Bd. 1 Sp. 1402).

Auch das Verhältnis des Flusses Rh. zum Heros Rh. wird heute anders beurteilt werden, als früher. *Plew, Jahrb. f. Philol.* 1873, 202 meinte noch, der troische Fluß Rh. sei das Ältere; dann habe die Dichtung frei einen Helden Rh. erfunden und ihm den Namen des Flusses beigelegt, ohne damit irgendwelche Flußnatur des Helden ausdrücken zu wollen. *Preller-Plew, Griech. Mythol.* 2, 429 Anm. bezeichnet umgekehrt den Helden Rh. als einen Flußgott des Volksglaubens von Thrakien und Mysien. *Gruppe, Griech. Myth.* 745 hat aber eine Reihe von Beispielen dafür zusammengestellt, daß Quellen und Flüsse mit den Namen³⁰ der an ihnen verehrten Gottheiten bezeichnet worden sind, ohne daß diese Gottheiten an sich Quell- oder Flußgötter waren. Die Thraker könnten demnach auf ihrer Wanderung vom Strymon bis Bithynien usw. den Kult ihres Rh. mitgebracht und, ohne daß Rh. ein Flußgott gewesen wäre, auch einem Fluß den Namen des Rh. beigelegt haben. Daß *Homer* keinen Zusammenhang zwischen dem Fluß der Troas Rh. und der Sage vom Tod des Helden Rh. in der Troas kennt, ist kein Zufall. Der Flußname ist ein Überbleibsel alter thrakischer Ansiedlungen in Bithynien und der Troas. Die Sage vom Tode des Rh. aber haben Griechen in Abdera geschaffen, und die Dichter haben sie ohne jede Rücksicht auf den Flußnamen in das Epos vom trojanischen Krieg übertragen.

Wer das Wesen des Rh. deuten will, kann allein von seinem Hauptmerkmal, dem Besitz der schnellen weißen Rosse, ausgehen. Man könnte an die Beziehungen des Poseidon zu den Rossen, an die schneeweißen Rosse des Helios, an die windschnellen Rosse der Sturm- und Windgötter denken. Aber am nächsten liegt der Gedanke an die berühmten Rosse des Ares und so mancher Kriegshelden. Je selbstbewußter der Mensch ist, desto lieber schafft er sich seine Götter und Helden nach seinem Bilde. Und so ist Rh. ein echter Repräsentant

der kriegerischen Thraker, ein Gott oder Heros, dem der thrakische Krieger dieselben Eigenschaften beilegte, die er an sich selbst am höchsten schätzte, die Freude an Waffenwerk und Jagd, die Freude an Besitz und Zucht schneller Rosse. [Jessen].

Rhetia s. Rhytia.

Rhexenor (Ῥηξήνωρ) 1) Vater der Chalkiope (s. d. nr. 3 und v. Wilamowitz, *Hermes* 15 [1880], 484, 3), der zweiten Gattin des Aigeus, *Apollod.* 3, 15, 6, 1. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 494. *Welcker, Nachtrag zur Aesch. Trilogie* 206. *Toepffer, Att. Geneal.* 164, 1. *Wellmann, De Istro Callimachio* (Diss. Greifswald 1896) S. 70. Das angelegte Fragment des *Phanodemos* (F. H. G. 1, 365 fr. 3 a) ist, was Müller nicht bemerkt hat, von *Natalis Comes* wörtlich aus *Apollodor* bez. *Tzetzes* entlehnt. — 2) Sohn des Nausithoos, Vater der Arete, der späteren Gattin seines Bruders Alkinoos in den für interpoliert (Kirchhoff, *Die Homer. Odyssee*² 205. *Hennings, Homers Odyssee* 191; vgl. O. Seck, *Quellen der Odyssee* 159) erklärten Versen bei *Hom. Od.* 7, 63. 146. *Schol. Hom. Il.* 7, 56. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1567, 48; vgl. 1568, 17. *Jessen Bd.* 3 Sp. 2206, 58 ff. [Höfer.]

Rhexichthon (Ῥηξίχθων) 'die Erde spaltend' 1) Beiname des Dionysos, *Orph. Hymn.* 50, 5. 52, 9. Daß Dionysos Erdbeben sendet, ist 'orphische' Vorstellung; vgl. *Orph. Hymn.* 47, 3: κατερούς βασιμὸς γαίης ἀποτέμψας. — 2) Bezeichnung einer synkretistischen chthonischen, der Brimo-Hekate (s. unten) nahe verwandten Gottheit auf Verwünschungstafeln, Bd. 2 Sp. 2646, 16. 27. *E. Maaß, Griech. u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 23, 1. Auf anderen Verwünschungstafeln ist Ῥηξίχθων geschrieben, Bd. 2 Sp. 1217, 11 = *R. Wünsch, Defix. tab. Attic.* XVIII l. vers 21. *W. Köhler, Archiv f. Religionswiss.* 8 (1905), 223. Auch Brimo erhält das Epitheton Ῥηξίχθων, *Kenyon, Greek Papyr. in the Brit. Mus. Catal. with texts* p. 106 v. 692. *Wessely, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Klasse* 42 (1893), II, S. 45 v. 758, ebenso wie Hekate, *Wessely, Denkschr.* 36 (1888) p. 112 v. 2722 = *Müller, Mélanges de littérature grecque* 443 v. 7 = *Abel, Orphica* p. 289, 7. Vgl. auch *Kenyon* a. a. O. 120 v. 3. 121 v. 10. *Wessely, Denkschr.* 36 p. 114 v. 2754. p. 124 v. 3177. *A. Audollent, Defixionum tabellae* p. 466 s. v. Ῥηξίχθων und Ῥηξίχθων. [Höfer.]

Rhigos (Ῥίγος), Sohn des Peireōs, aus Thrakien, Bundesgenosse der Troer, von Achilleus getötet, *Hom. Il.* 20, 484 ff. *C. Robert, Studien zur Ilias* 534. [Höfer.]

Rhikurith (Ῥικουρίθ), Daimon auf einer Verfluchungstafel, angerufen als 'Ῥικουρίθ, agilissime daemon in Aegypto (Aegyptio)', *Audollent, Defixionum tabellae* p. 302 A 9. [Höfer.]

Rhinokolustes (Ῥινοκολούστης), Beiname des Herakles in Theben, wo seine Statue unter freiem Himmel stand zur Erinnerung daran, daß er den Gesandten der Orchomenier, die den Tribut für Erginos von den Thebanern eingefordert hatten, die Nasen abschnitt, *Paus.* 9, 25, 4 (vgl. *Apollod.* 2, 4, 11, 4). *E. Kuhnert,*

Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 14, 287. *Brandis, Hermes* 2 (1867), 269. Physikalische Deutung bei *Forchhammer, Hellenika* 339. [Höfer.]

Rhinotoros (Ῥινότορος), 'den Schild durchbohrend', Beiname des Ares, *Anonym. Laur. in Anecd. var. Gr. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 268. Dichterstellen bei *Bruchmann, Epith. deor.* p. 42. [Höfer.]

Rhipheus 1) s. Rhipheus 2. — 2) ein Skytho, von dem Boreaden Kalais erlegt, *Val. Flacc. Argon.* 6, 558 ed. *P. Langen* (Berlin 1896), der aber im *Index* p. 566 'Ripheus' schreibt. Vgl. *Rhipheus*. [Höfer.]

Rhipheus (Ῥιφεύς) 1) ein Kentaur, *Ov. Met.* 12, 352. *Roscher Bd.* 2 Sp. 1073, 27 ff. An die Ῥιφαι βοῦταῖο (*Hom. Il.* 15, 171. 19, 358) erinnert *Pott, Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissenschaft* 14 (1883), 13f. Zur Deutung vgl. *Rhiphono* u. *Roscher in Fleckeisens Jahrb. f. kl. Ph.* 1872 S. 426 (man denke an das Schlenndern von Felssteinen und ausgerissenen Bäumen; s. ob. Bd. 2 Sp. 1064. — 2) Rhipheus (Rhipheus?), ein Troer, fällt in der Nyktomachie, *Verg. Aen.* 2, 425 f. [Höfer.]

Rhiphono (Ῥιφόνος), Anführer der Kentauren im Heere des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 14, 189. Gegen die Annahme von *J. Bawnack*, daß die Kentaurennamen Ῥιφόνος (und Ῥιφεύς) für Ῥι- oder Ῥι-φόνος (-φεύς) stehen s. *F. Bechtel, Bezzenbergers Beiträge* 20 (1894), 249, nach dem Ῥιφόνος = Ῥιφόνος, 'den seinen Sinn auf das Werfen Richtenden' bedeutet und Vollname zu Ῥιφεύς (s. d.) ist, wie der Phaiakenname *Ποντεύς* Kurzform zu *Ποντόροος* ist. [Höfer.]

Rhodanos (Ῥοδάνος) als Flußgott höchst wahrscheinlich dargestellt auf dem Grabmal der Julier zu Saint-Remy, *Hübner, Arch. Jahrb.* 3 (1888), 32. *Antike Denkmäler* 1 Taf. 16 unten. Die Statue des Rhodanos im Triumphzuge Caesars getragen, *Florus* 2, 13 (4, 2) p. 153 ed. *Roßbach*. [Höfer.]

Rhodanthe (Ῥοδάνθη), Name einer Bakchantin auf einer Pariser Amphora, *Pottier, Vas. ant. du Louvre* 2, 144 nr. 43. Vgl. Bd. 3 Sp. 751, 5, wo Ῥοδάνθη zu lesen ist. [Höfer.]

Rhode (Ῥόδη), 1) Danaide, vermählt mit dem Aigyptiaden Hippolytos, *Apollod.* 2, 1, 5, 4. — 2) Gemahlin des Helios, nach *Apollod.* 1, 4, 6 Tochter des Poseidon und der Amphitrite. Doch liegt hier, wohl ebenso wie bei *Steph. Byz.* s. v. Ἡλιοπόλις, nach welchem Rhode von Helios den Aktis gebiert, eine Verwechslung der Rhode mit der Rhodos (s. d.) vor, *G. Knaack, Quaest. Phaethonicae* (= *Philolog. Untersuch.* 8) S. 18, 17. Nach *Tzetz.* zu *Lykophr.* 923 ist Rhode Gemahlin des Helios oder auch des Poseidon. Nach älterer Überlieferung ist Rhode Tochter des Asopos und von Helios Mutter (an ihre Stelle tritt später Klymene) des Phaethon, der Lampetie, Aigle und Phaethusa, *Schol. Hom. Od.* 17, 208. Nach *Thraemer Bd.* 3 Sp. 1489, 39 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 175, 14 weist Rhode als Tochter des Asopos nach Sikyon, nach v. Wilamowitz, *Hermes* 18 (1883), 426, 1. *Knaack* a. a. O. 18. *Toepffer, Att. Geneal.* 256, 4 ist sie Eponyme der iberischen Stadt gleichen Namens, einer Kolonie der Rhodier

(Strabo 4, 160. Skymn. 204 f. Plin. n. h. 3, 33. Steph. Byz. *Ῥόδη*). Vielleicht hatte auch Aischylos in seinen *Heliaden*, in denen der Schauplatz des Phaethonmythos der nach Iberien verlegte Rhodanos war, Rhode als Mutter des Phaethon genannt, Welcker, Aeschyl. Trilogie 369 f. — Rhode, auch von Zeus geliebt nach einer Vermutung von R. Unger, Thebana Paradoxa 364 f. Vgl. Rhodos. — 3) eine Bassaris, Amme des Dionysos, Nonn. Dionys. 14, 223. 10 — 4) *Ῥόδη*, Tochter des Mopsos, Eponyme von Rhodia bei Phaselis in Lykien, Theopompos (fr. 111. F. H. G. 1, 295 f.) bei Phot. Bibl. 120^b, 9. Bethe, Genethl. Gottingense 39. Immisch, Klaros (Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 17) S. 163. Vgl. auch van Gelder, Gesch. der alten Rhodier 55. [Höfer.]

Rhodeia (*Ῥόδεια*), Okeanide, Gespielin der Persephone, Hes. Theog. 351. Hom. Hymn. in Cer. 420 und dazu Gemoll. Schömann, Opusc. 20 acad. 2, 148. Vgl. Rhodia nr. 2. [Höfer.]

Rhodia (*Ῥόδια*), 1) Danaide, mit dem Aegyptiaden Chalkedon vermählt, Apollod. 2, 1, 5, 4. — 2) Vielgedeutete Frauengestalt (abg. Monumenti 4 Taf. 54. 55. A. Furtwängler und K. Reichhold, Griech. Vasenmalerei Taf. 11. 12) auf dem Troilosstreifen der Françoisvase (C. I. G. 4, 8185 e). Nach Brawn, Annali 20 (1848), 322 f., der an Ableitung von *ῥόδω*, *ῥόθος* denkt, und nach Welcker, Annali 22 (1850), 80 f. Alte 30 Denkmäler 5, 454. Overbeck, Heroengall. 346 (vgl. Fr. Schlie, Darstell. d. troisch. Sagenkreises auf etrusk. Aschenkisten 102, 5) eine Meergöttin, wie die gleichfalls dargestellte Thetis; nach O. Jahn, Münchener Vasensamm. Einleitung CLIV. Gerhard, Arch. Zeit. 8 (1850), 267 und Anm. 49 Nymphe des troischen Flusses Rhodios (s. d. 1); vgl. auch Cavedoni, Bullettino 1849, 159; nach W. Klein, Gr. Vasen mit Meistersignat.² 35. Gesch. d. griech. Kunst 1, 40 229. A. Furtwängler u. K. Reichhold, Griech. Vasenmalerei 56 eine Troerin, nach Weizsäcker, Rhein. Mus. 32 (1877), 65 f. O. Benndorf, Arch.-Epigr. Mitt. aus Öst. 15 (1892), 46 Okeanide = Rhodeia (s. d.). Unbestimmt lassen die Deutung der Rhodia Arth. Schneider, Der troische Sagenkreis in d. ältest. griech. Kunst 129. Heberdey, Arch.-Epigr. Mitt. 13 (1890), 82. — 3) Eine der Musen des Epicharmos bei Tzet. zu Hes. op. 1 (Poet. min. Graec. Gaisford 2, 25). Eudocia bei Villoison, Anecd. 1, 294, deren Namen sämtlich von Flüssen (Rhodia von Rhodios, vgl. Rhodios nr. 1) abgeleitet sind und, wenn auch bei Epicharmos selbst die Musen als Fischweiber auftraten, auf Verehrung der Musen an Flüssen, auf wirkliche 'Wassermusen' hinweisen, Buttmann, Mythologus 1, 291. 274. G. Hermann, Opusc. 2, 289 f. Herm. Deiters, Über die Verehrung der Musen bei d. Griechen 19. Lorenz, Leben u. Schriften 60 des Koers Epicharmos 129 f. Rüdiger, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 8, 263. Gruppe, Gr. Myth. 829, 3. [Höfer.]

Rhodios (*Ῥόδιος*) 1) Gott des gleichnamigen Hom. II. 12, 20. Hes. Theog. 341. Strabo 12, 554. 13, 595. 603. G. Fr. Schömann, Opuscula academ. 2, 148. Gruppe, Gr. Myth. 314, 14. P. Friedländer, Herakles [= Philol. Untersuch.

19 (1907)] S. 19) Flusses in der Troas, mit Schilfrohr und Urne gelagert, dargestellt auf Münzen der Iulia Domna von Dardanos, Mionnet 2 nr. 181. Eckhel, Doctr. num. vet. 2, 483. Alex. Boutkowski, Dictionnaire numismatique 1 (1881), 652 nr. XXX. Head, Hist. num. 472. Cat. of greek coins brit. Mus. Troas, Aeolis etc. 51 nr. 26 pl. 9, 13. Lolling, Athen. Mitt. 6 (1881), 217 ff. bes. 219. R. Hercher, Homer. Aufsätze 89 f. (= Comment. in honor. Th. Mommseni 779 f.). Vgl. Rhodia 2. — 2) S. Rhodoites. [Höfer.]

Rhodo (*Ῥοδό*), Bakchantin auf einer Trinkschale, C. I. G. 4, 7468. Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen 29 nr. 2. [Höfer.]

Rhododaktulos (*Ῥοδόδακτυλος*) Beiname — 1) der Eos, Belegstellen bei Bruchmann, Epith. deor. p. 121. Zu den Bd. 1 Sp. 1257 f. verzeichneten Erklärungen des Beinamens kommt hinzu die von W. Ridgeway, Transact. of the Cambr. phil. soc. 1 (1881), 301 (nach Preuner in Bursians Jahresber. 25 [1901], 191), der das Wort nicht von den Fingern, sondern von den Zehen erklären will: Eos heiße *ῥοδόδακτυλος* nicht 'mit Bezug auf die breiten Strahlen am Himmel, sondern mit Bezug auf die kaum auseinandergehenden, am Boden dahinschießenden Strahlen'. — 2) der Selene, Sappho, Berliner Klassikertexte 5, 2, 16 v. 8; vgl. Bläß, Hermes 37 (1902), 474. Das Epitheton bezeichnet nach Schubert, Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1902, 200 die rötliche Färbung, die der Mond in warmen Nächten hat, wenn er eben über den Horizont emporgestiegen ist. Zugleich ist die Anwendung dieses Epithetons ein Beweis dafür, wie sehr abhängig Sappho (und Alkaios) im Gebrauch der dichterischen Beiwörter von Homer sind, und wie abgegriffen das Epitheton *ῥοδόδακτυλος* schon im 7. und 6. Jahrhundert war, Solmsen, Rhein. Mus. 57 (1902), 332. W. Schulze, Gött. Gel. Anz. 1897, 887 ff. — 3) der Io (*Ἰὼ δακτυλὸς ῥοδόδακτυλος κόρα*), Bakchylid. 15, 18. Man könnte dieses Epitheton als Beleg für die weit verbreitete, wenn auch irrite Ansicht (Bd. 2 Sp. 269 f.) anführen, daß Io den Mond (s. oben nr. 2) bedeute. — 4) der Aphrodite, Kolluth. Rapt. Hel. 87. — 5) der Danaostochter Amymone, Christodor. Ekphras. (Anth. Pal. 2) 61. [Höfer.]

Rhodoëssa (*Ῥοδόεσσα*), von Apollo Mutter des Keos, Etym. M. 507, 54. Vgl. Rhodope nr. 1 b. [Höfer.]

Rhodoites (*Ῥοδοίτης*) vgl. Eust. ad Hom. II. 364, 8: *Ἀρριανὸς λέγει ... τὸν ὀρθήντα Ὀδίον* (s. Hodios nr. 1. Minaus. Odios) *Ῥοδοίτην ποτὲ καλεῖσθαι, εἴτα εἰς Ὀδίον μεταπεσεῖν, εἴτα Ὀδίον κληθῆναι* = F. H. G. 3, 595 fr. 45. In den Handschriften (Apollod. Epit. 3, 35. Eust. ad Dion. Per. 767) ist dann weiter aus *Ὀδίος* geworden *ὁ Δίος*. [Höfer.]

Rhodon (*Ῥόδων*). In der von H. Schöne aus einer Brüsseler Handschrift des Priscianus herausgegebenen Hippokratesvita (Rhein. Mus. 58 [1903], 57) heißt es: *Podalirius ... ut Antimachus memorat in Theno filistactus (filios nactus, Schöne) duos, Rodonem et [H]ippolochon, ex Ifiana sauca flegontis filia (ex Ifianassa Ucalegontis filia, Schöne)*. Nach G. Knaack,

Berl. Phil. Wochenschr. 1903, 284 f. ist zu lesen: *ut Antimachos memorat ἐν θ' Ἐπιγόνων φίλος nactus duos, Rhodon[em] usw.*, so daß *Pódos*, nicht *Pódos*, als Sohn des Podaleirios und zugleich Eponymos von Rhodos gewonnen wird. Sein Bruder Hippolochos erscheint auch bei Tzet. Chil. 7, 949. [Höfer.]

Rhodope (*Ῥοδόπη*) 1a) Tochter des Okeanos und der Tethys, *Hyg. fab. praef.* p. 11, 7 Schmidt, Gespielin der Persephone, *Hom. hymn. in Cer.* 422 = *Berliner Klassikertexte* 5, 1 p. 9 vers 11. Ein verschollener Mythos (*Gruppe, Gr. Myth.* 1071, 1) scheint von der Liebe des Eros zu Rhodope erzählt zu haben, *Nonn. Dionys.* 32, 53. — *Lucian de salt.* 2 nennt als ἐρωτικὰ γύναϊα, τῶν πάλα τὰς μαχλοτάτας, Φαίδρας καὶ Παρθενότας καὶ Ῥοδόπας, eine Aufzählung, in der nach *Rohde, Griech. Roman* 38 (= 40², Anm. 1) Rhodope gänzlich unbekannt ist, während *C. M. Wieland* in seiner Übersetzung des *Lucian* 4, 375 und *Pape-Benseler* s. v. *Ῥοδόπη* nr. 5 sie mit der Hetäre Rhodopis (s. d.) identifizieren. Nun erscheint aber Rhodope an zwei von *Rohde* übersehenen, auch von *Pape-Benseler* s. v. *Ῥοδόπη* nicht angeführten Stellen: — 1b) als Mutter des Keos von Apollon, *Etyim. Gr. Paris. Gudian.* bei *Cramer, Anecd. Paris.* 4, 32, 31. Eine andere Form des Namens ist Rhodossa (s. d.). — 1c) als Mutter des Melampus (ohne Angabe des Vaters), *Schol. Theokr.* 3, 43. *Welcker, Nachtrag zur Aesch. Trilogie* 189, 19. Vgl. auch unten Sp. 116, 20. Wenn man die Geliebte des Eros, die Mutter des Keos und des Melampus als eine Person betrachten darf, so finde die von *Lucian* gebrauchte Beziehung der Rhodope als ἐρωτικὸν γύναϊον volle Bestätigung. — 2) Heldin einer wohl aus ephe-sischer (*Rohde* a. a. O. 41 = 43², 2) Ortsge-schichte abzuleitenden Sage, bei *Niket. Eugen.* 3, 264 ff. *Ῥοδόπη*, bei *Achill. Tat.* 8, 12 *Ῥοδόπις* 40 genannt: Eine schöne Jungfrau und kühne Jägerin wurde sie von Artemis zur Jagdgenossin erwählt und schwur der Göttin, die Gemeinschaft mit einem Manne stets zu meiden. Voll Zorn bewirkte die durch diesen Schwur beleidigte Aphrodite, daß Rhodopis und ein schöner Jüngling, mit Namen Euthynikos, gleichfalls ein Jäger und wie Rhodopis den Werken der Aphrodite abhold, durch den Pfeil des Eros in Leidenschaft für einander erglüh- 50 ten und in einer Höhle ihrem Schwure untreu wurden. Zur Strafe verwandelte Artemis die Jungfrau in eine Quelle, Styx genannt, die in derselben Höhle, wo der Liebesbund stattge-funden hatte, entspringt und noch in später Zeit benutzt wurde, um die Jungfräulichkeit eines Mädchens zu erhärten. Die Angeschul-digte schrieb auf ein Täfelchen den Eid, daß sie Jungfrau sei, band es um den Hals und stieg in die Quelle, deren Wasser für gewöhn- 60 lich so niedrig war, daß es nur bis an das Knie reichte. War der Eid wahr, so blieb das Wasser unverändert; im anderen Falle stieg das Wasser der Meineidigen bis zum Halse und bedeckte die Tafel, die den falschen Schwur enthielt; vgl. *Rud. Hirzel, Der Eid* 200 Anm. 2 zu S. 199. Auf unsere Rhodope bezieht sich auch *Eust. ad Hom. Od.* 1688, 28: περιῶνται

ἐπ' ἀνδρία καὶ ἡ Πρόκρης . . . καὶ τὴς Ἀργαν-
θώνη καὶ ἑτέρα Ῥοδόγον (so! lies *Ῥοδόπη*) ἡ
καὶ ἄλλη Ἀναλάντη. — 3) Rhodope und Haimos,
zwei Geschwister, die in Leidenschaft für ein-
ander erglüh im Übermute einander Zeus und
Hera (vgl. den Parallelmythos von Keyx und
Alkyone) nannten, werden von den erzürnten
Göttern in die gleichnamigen Gebirge verwand-
elt, (*Plut.*) *de fluv.* 11, 3. *Ov. Met.* 6, 87 ff.
Lact. Plac. fab. narr. 6, 1. *Luc. de salt.* 51.
Nach *Serv. ad Verg. Aen.* 1, 137 entstammte
Hebros aus der Verbindung der Rhodope und
des Haimos. Zu *Ov. Ibis* 561 (*Nec tibi si quid
amas felicius Haemone cedat*) bemerkt *Schol.*
G.: *Haemon cum sorore prae pudore perit*;
Schol. Cod. Saluagnii: *Haemo cum filiam* (so!)
*Rhodopen turpiter amaret, uterque in montem
sui nominis obduru*t. — *Eckermann, Melampus
und sein Geschlecht* 2 (vgl. 4) ist geneigt, die
oben unter 1c erwähnte Rhodope mit unserer
Rhodope zu identifizieren. Auf Münzen von
Philippopolis ist ΡΟΔΟΠΗ dargestellt auf einem
Felsen sitzend, hinter dem sich ein Baum er-
hebt, den rechten Arm aufgestützt, in der
Linken einen Stengel mit drei Blumen haltend,
Eckhel, Doctr. num. vet. 2, 44. *Mionnet* 1, 416,
342. *Head, Hist. num.* 245. *Wieseler, Gött.*
Gel. Nachr. 1876, 78 f. *B. Pick, Die antiken
Münzen von Dacien u. Moesien* 194, 342, 5.
*A. Tacchella, Numismatique de Philippopolis in
Revue numism. française* 1902, 174 ff. nach Be-
richt in *Wochenschrift f. klass. Phil.* 19 (1902),
984. *Berl. Phil. Wochenschr.* 22 (1902), 1178.
Auf dem oben s. v. φαυν und unten s. v. Ru-
tapis besprochenen etruskischen Bronzespiegel
wollte *Corssen, Sprache der Etrusker* 1, 243 f.
in Rutapis die thrakische Nymphe Rhodope,
in φαυν den an die Stelle des thrakischen
Orpheus gesetzten Sänger der etruskischen
Sage und in Sleparris eine der thrakischen
Frauen, die dem Spiele des Orpheus lauschen,
erblicken. Dagegen ist nach *G. Körte, Etrusk.*
Spiegel 5, 40 ff. der lesbische Phaon dargestellt,
und die Namen der Frauen, auch der der Ru-
tapis, vom Künstler wahrscheinlich willkürlich
gewählt. — Eine unweit von Tyros gelegene
kleine Insel hieß *Ῥοδόπη τάφος*, *Achill. Tat.*
2, 17 (vgl. auch *Suid.* s. v. *Ῥοδόπις* . . . καὶ
Ῥοδόπειος τάφος und *Renan, Mission de Phé-
nicie* 571 ff.). Irgend welcher Zusammenhang
mit Rhodope oder Rhodopis [s. d.] ist nicht
nachweisbar [Höfer.]

Rhodopis (*Ῥοδόπις*) 1) s. Rhodope nr. 2. —
2) Eine ägyptische Jungfrau (? *ἐταῖρα*, *Aelian.*
Strabo) ausgezeichnet durch Schönheit. Wäh-
rend sie einst badete, entführte ein Adler,
trotzdem ihre Dienerinnen bei der abgelegten
Kleidung Wache hielten, die eine ihrer San-
dalen und ließ sie zu Memphis in den Schoß
des Königs (Psammetichos, fügt *Aelian* hinzu),
der gerade Gericht hielt, fallen. Psammetichos
voll Staunen über die zierliche Arbeit der San-
dale und über das Wunderbare des ganzen
Vorganges ließ nach der Jungfrau in ganz
Ägypten suchen und machte sie, als er sie (in
Naukratis, fügt *Strabo* hinzu) gefunden hatte,
zu seiner Gemahlin, *Strabo* 17, 808. *Ael. v. h.*
13, 33. *Reinh. Köhler, Germania* 11 (1866), 395

(= *Kleine Schriften* 2, 335). *Strabo* identifiziert Rhodopis mit der Geliebten des Charaxos, des Bruders der Dichterin Sappho und der Erbauerin der dritten Pyramide, und fügt hinzu, daß *Sappho* (fr. 138) die Rhodopis *Ῥωπίδα* nenne. Dieselbe Gleichsetzung von Rhodopis und Doricha bei *Herod.* 2, 135, nach dem sie aus Thrakien stammte, als Sklavin nach Ägypten gebracht und von Charaxos losgekauft worden war, während *Athen.* 13, 596 b gegen *Herodot* polemisiert, da Doricha und Rhodopis zwei verschiedene Persönlichkeiten seien. Vgl. über diese Frage *A. Wiedemann, Herodots zweites Buch* 485 ff. (vgl. 400. 475). Ausführlich handelt über das Märchen von Rhodopis (und über das Parallelmärchen vom Schuh der Aphrodite, *Hygin. Poet. astr.* 2, 16 p. 56 *Bunte*) *Aug. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren* 42 ff.; vgl. auch *O. Keller, Tiere des klass. Altertums* 249 f. Möglicherweise birgt sich unter Rhodopis die Göttin Aphrodite, *Lenormant, Gazette arch.* 3 (1877), 147 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 1332, 4. Abzuweisen dagegen (vgl. auch *Preiner in Bursians Jahresber.* Band 25 [1891], 229) ist die von *Lenormant* a. a. O. geäußerte Vermutung, daß die auf dem Esquilinus gefundene Aphroditestatue (abg. *Gaz. arch.* a. a. O. pl. 23) die als Pendant zu einer Kopie des Diadumenos des Polyklet gedachte Aphrodite-Rhodopis darstelle, und ebenso ist es höchst zweifelhaft, wenn *Lenormant* a. a. O. 213 auf einem Intaglio in Paris (*Chabouillet* 2239 p. 305) mit der Darstellung der Aphrodite, eines geflügelten Eros und eines Vogels (einer Taube nach *Chabouillet*) in letzterem den die Sandale entführenden Adler und in der ganzen Darstellung eine Illustration unseres Mythos erkennen will. Vgl. auch *Phaun* und *Rutapis*. [Höfer.]

Rhodos (*Ῥόδος*), Tochter des Poseidon und der Halia, *Diodor.* 5, 55, dessen Quelle nach *Lobeck, Aglaopham.* 1184 Zeno, nach *Bethe, Hermes* 24 [1889], 428 *Apollodoros* ist; vgl. *Tümpel, Philologus* 50 (1891), 44 ff. Nach *Pindar* (*Ol.* 7, 14 [25], vgl. *Schol.* Vers 25): *παῖδ' Ἀφροδίτας, Ἀελίοιο τέ νύμφαν*, *Ῥόδον* ist Rhodos Tochter der Aphrodite, der Vater wird nicht genannt, aber in den *Scholien* finden sich desto mehr voneinander abweichende Angaben. Daß Helios (*Schol.* 7, 24) als Vater genannt wird, (ἐξ *Ἡλίου καὶ Ἀφροδίτης*), ist wohl ein Mißverständnis aus den Worten *Pindars*: *Ἀελίοιο τέ νύμφαν*, das bedeutet (s. unten): 'die Gemahlin des Helios'. An Stelle der Aphrodite setzte *Asklepiades* die *Amphitrite* (τὴν *Ῥόδον Ἀμφιτρίτης καὶ Ἡλίου*); *Herophilus* (?) nannte als Eltern Poseidon (Poseidon als Vater auch *Tzet.* *Chil.* 4, 360) und Aphrodite (*Amphitrite* nach *Apollod.* 1, 4, 6 [s. Rhode nr. 2] schlägt *G. Knaack, Quaestiones Phaethontae* in *Philol.* 60 *Untersuch.* 8, 18 Anm. 17 vor); *Epimenides* nannte den Vater Okeanos (vgl. *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 163); vgl. *Knaack* a. a. O. 18. *E. Maaß, Aratea* (*Philol. Unters.* 12) S. 324 f. *van Gelder, Geschichte der alten Rhodier* 52 f.

^{*} Da die beiden selbständigen Bearbeitungen des Art. Rhodos sich gegenseitig ergänzen, so läßt die Redaktion beide nebeneinander abdrucken.

54 f. Dem Helios gebar Rhodos, die Eponyme (*Schol. Pind. a. a. O. Aristides or.* 43 p. 809, 1 *Dindorf*) der Insel, sieben Söhne, *Ἡλιάδαι* (s. Bd. 1 Sp. 1982, 7 ff. Sp. 2017, 2 ff.), *Pind. Ol.* 7, 71 [130], *Schol. ebend.* 131. *Hellánikos ebend.* 135. *Zenon* b. *Diodor* 5, 56. *Eust.* zu *Hom. Il.* 315, 27. *Schol.* zu *Anth. Pal.* 9. 287 ed. *Dübner* 2, 195. Vgl. *Hesiod* bei *Lactant. Plac. Arg. Ov. Met.* IV. *Ov. Met.* 4, 204. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 158 Anm. 71. *Gruppe, Philologus* 47 (1889), 98 f. v. *Wilamowitz, Hermes* 14, (1879) 458, 1. 18 (1893) 429. *Roscher, Sieben-u. Neunzahl im Kult u. Myth. d. Griech.* 20.

Bezeugt ist der Kult der Rhodos, die hier wohl mehr als die vergötterte Personifikation des rhodischen Staates (*van Gelder* a. a. O. 356) zu betrachten ist, für Rhodos durch das Collegium der *συνθύται* *Ῥοδιασταὶ ἐπιδαμιασταί*, *Inscr. Ins. Mar. Aeg.* 1, 157, 5. *Collitz* 3838, 5 — *Foucart, Corr. hell.* 13 (1889), 365. Vgl. auch *Ziebarth, Das griechische Vereinswesen* 47. *Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 225. Die Lindier weihen eine Bildsäule der Rhodos (τὴν *λαμπροτάτην πατρίδα τὴν καλὴν Ῥόδον*) der Athena Lindia und dem Zeus Polieus, *Inscr. Ins.* 1, 787. *Collitz* 4164. *Roß, Rh. Mus.* 4 (1845), 189. *Arch. Aufs.* 2, 609. Ein rhodischer Volksbeschluß verordnet *εἶσθαι . . τοὺς ἱεροὺς καὶ τοὺς ἱεροθύτας τῷ Ἄλιῳ καὶ τῇ Ῥόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πάσι καὶ πάσαις*, *Cauer, Delectus* 2 181. *Toepffer, Athen. Mitt.* 16 (1891), 425, 1 = *Beiträge zur griech. Altertumsw.* 217, 1. Mit der Ausbreitung der rhodischen Herrschaft verbreitete sich auch der Kult der Rhodos (vgl. *van Gelder* a. a. O. 357 f.), den wir finden in Kos, *Inscr. in Athen. Mitt.* 16 (1891), 409 Z. 18. 20. 22. 25. 28. 31. *Collitz* 3632. *Michel, Recueil d'inscr. gr.* 720 p. 620 f. *Toepffer* a. a. O. 425 f. (resp. 217), *Rev. des études grecques* 4, 360. L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae* 2, 137 p. 339 (vgl. den Kommentar p. 340 f.), wo neben Opfern für die heimischen Götter Kos und Poseidon auch für die Rhodos solche angeordnet werden; in Naxos (? nach der Annahme von *Holleaux*; doch gehört die Inschrift vielmehr nach Minoa auf Amor-gos, *Delamarre, I. G.* 12, VII, 245 p. 68; vgl. unt. Z. 61 f.), *C. I. G.* 2 add. p. 1079 nr. 2416 b Z. 1. 9. 15. 22, wo die Zeitrechnung nach den dortigen *δημιουργοί*, daneben aber auch nach den Priestern der Rhodos angegeben wird, *Holleaux, Corr. hell.* 18 (1894), 406; in Lagina (Karien), wo ein Priestertum *Ἡλίου καὶ Ῥόδου* bestand, *Foucart, Corr. hell.* 14 (1890), 365 nr. 4. 366. Ein Priestertum τοῦ *Ἡλίου καὶ τῆς Ῥόδου* wird auch auf einem Steine aus einer nicht näher zu bestimmenden Ortschaft von Amor-gos erwähnt, *Delamarre* a. a. O. 494 b p. 117.

Das Haupt der Rhodos erscheint auf Münzen von Rhodos, *Head, Hist. num.* 539. *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Caria, Cos, Rhodes* p. 238—240 pl. 37, 10—14. p. 251 f. pl. 39, 20 (s. obenstehende Abbildung). *Im-hoof-Blumer, Monnaies grecques* p. 322 nr. 126.



Kopf der Rhodos, Münze (nach *Catalog. of gr. coins in the Brit. Museum, Caria* pl. 37, nr. 10).

Macdonald, *Catal. of greek coins in the Hunterian collection University of Glasgow* 2, 438, 13. 443, 75. — 2) Rhodos[?], Sohn des Podaleirios s. Rhodon. [Höfer.]

Rhodos (Ρόδος), nach *Pindar* (*Ol.* 7, 14, 71 ff.) Tochter der Aphrodite, Gemahlin des Helios, Mutter von sieben Söhnen, deren einer (Kerkaphos, s. d.) die drei rhodischen Eponymen Kamiros, Ialysos und Lindos zeugte. Als ihr Vater galt nach der Gelehrsamkeit der Pindarscholien (*Herophilos* laut rhodischer Überlieferung) Poseidon oder (so *Epimenides* *F. H. G.* 4, 404) Okeanos, als ihre Mutter statt Aphrodite auch Amphitrite; auf Mißverständnis des Pindartextes beruhte eine alte Annahme (des *Asklepiades*), nach der Helios und Aphrodite die Rh. erzeugten. Vgl. *Boeckh, Explic. ad Pind.* S. 169. *Diodor* 5, 55, 4 nennt nach Zenon von Rhodos (*F. H. G.* 3, 175 f.) als Eltern der Rh. Poseidon und Halia (s. d.), die Schwester der Telchinen, und weiß von sechs Brüdern. Nach *Schol. Od.* p. 208 ist sie (Ρόδη) Tochter des Asopos, was auf Verbindung mit dem sikyonischen Helioskult zu weisen scheint. Als ihre Kinder werden genannt außer dem erwähnten Kerkaphos und seinen Brüdern (s. d. Art. Helios Bd. 2 Sp. 2016 f.; *Heliadai* Bd. 2 Sp. 1982; *Phaethon* Bd. 3 Sp. 2177 ff.) Elektryone (s. d., sowie Bd. 1 Sp. 1235. 1982) und die *Ἡλιάδες* Lampetie, Aigle, Phaethusa (s. d. Art. Heliades). Phaethons und seiner Schwestern Abkunft von Rhode scheint auf die *‘Heliaden’* des *Aischylos* zurückzugehen (*Trag. gr. fr.* S. 23 N.²; *Knaack, Quaest. Phaethont.* S. 18. 69; s. auch d. Art. Phaethon Bd. 3 Sp. 2184). Eine Trennung von Rhodos und Rhode (darüber *Knaack* a. a. O.) läßt sich nicht aufrecht erhalten, Ρόδη heißt die Heliosgattin z. B. auch *Schol. Pind. Ol.* 7, 71 b. 131 c. 132 a *Drachm.*; *Apollod.* 1, 4, 6, und zwar nach *Hellänikos fr.* 107 (*F. H. G.* 1, 59); Rhodos *Ovid. Met.* 4, 204. — *O. Gruppe, Griech. Myth.* S. 266 erklärt die Namen als Kurzformen zu *ῥοδοδάκτυλος ῥοδόπηγος* oder einem andern Beinamen der Eos. — Kopf der Rh. auf Münzen von Rhodos z. B. bei *Friedländer-Sallet*, *Berl. Münz-Kabinett* 236. 237; *Imhoof-Blumer, Monnaies grecq.* S. 322 Nr. 126; *Head, Hist. numor.* S. 539. [J. Ilberg.]

Rhoetus s. Rhoitos.

Rhoiai (Ροιαί), die Nymphen der Granatbäume (ῥοιαί [Granatäpfel] ὁμωνύμως τῷ δένδρῳ καὶ αἱ περὶ αὐτὰς μυθικαὶ ὕμνοι), *Eust.* ad *Hom. Od.* 1572, 36. Vgl. *ebenda* 1963, 43: *Ροιαί . . . νηυσὶν ὄνομα.* *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* 2, 19, 3. *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythol.* 55. [Höfer.]

Rhoikos (Ροίκος) 1) Genosse des Theseus im Kampfe gegen zwei Amazonen, deren eine Melusa (der Name ist auch sonst als Amazonenname bezeugt, s. Melosa, Melusa) heißt, auf einem rf. Stamnos im Ashmolean Museum zu Oxford, *Gardner, Journ. of hell. stud.* 24 (1904), 307 nr. 522 pl. 8; vgl. *Arch. Anz.* 1897, 74. — 2) Kentaur, der samt seinem Genossen Hylaios (s. d. 1) in Arkadien von Atalante, der beide nachstellten, erschossen wurde, *Kallim. hymn. in Dian.* 221 u. *Schol. Apollod.* 3, 9, 2,

3. (und dazu *Wagner, Curae Mythographae* 106) *Ael. v. h.* 13, 1, p. 145, 22 *Hercher.* — *Bentley* zu *Hor. carm.* 2, 19, 23 (vgl. *Max Mayer, Giganten u. Titanen* 200, 98) schlägt vor, an diesen Stellen *‘Ροίκος* (s. d.) einzusetzen. Gegen die Annahme von *P. Friedländer, Herakles* (= *Philologische Untersuchungen* 19 [1907], 84 u. Anm. 3), daß der Name des samischen Bildhauers Rhoikos mit dem des arkadischen Kentauren in irgend welchem Zusammenhange stehe, s. *Gruppe, Berl. Phil. Wochenschr.* 1908, 1282. — 3) Rhoikos ließ eine Eiche, die dem Zusammenbrechen nahe war, durch seine Diener stützen und rettete dadurch zugleich die Hamdryade, deren Leben an das des Baumes geknüpft war. Die dankbare Nymphe verhiß dem Rhoikos die Gewährung eines Wunsches, und als er forderte, ihre Liebe zu genießen, sagte sie ihm diese zu, warnte ihn aber vor dem Verkehr mit einem anderen Weibe; eine Biene, fügte sie hinzu, werde zwischen ihnen Botschaft vermitteln. Als nun Rhoikos einst beim Bretspiel saß, flog die Biene — oder vielleicht die Nymphe selbst in Bienengestalt; vgl. *Lobeck, Aglaophamus* 2, 817 — an ihn heran. Rhoikos aber gab ihr eine raue Antwort, wodurch die Nymphe in Zorn geriet und ihn blendete, *Charon v. Lampsakos* (*F. H. G.* 1, 35, fr. 12) im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 477 = *Etyim. M.* 75, 32 ff. *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* 2, 16. Ohne zwingenden Grund vermutet *C. Buck, De scholiis Theocrit. vetustior. quaest. sel.* 50 f. (= *Dissert. phil. Argentor.* 11, IV, 382 f.), daß eine Verwechslung des *Charon v. Lampsakos* mit *Charon v. Naukratis* vorliege. Ergänzend tritt zu dem oben mitgeteilten Märchen das *Scholion* z. *Theokr.* 3, 13, das freilich ohne Angabe eines Gewährsmannes den Rhoikos einen Knidier nennt, als Ort der Handlung das assyrische Ninos bezeichnet und berichtet, daß die Nymphe dem Rhoikos sagte, sie werde ihm durch eine Biene *τὸν καιρὸν τῆς μέξεως* kundgeben lassen. Also die Nymphe hat dem Rhoikos sich nicht sofort hingegeben, sondern sich ihm für spätere Zeit, die sie ihm durch die Biene mitteilen will, zugesagt mit der Warnung *φυλάσσειν ἑτέρας γυναικὸς ὀφίλιον*. Diese Warnung und die freilich in der uns vorliegenden Überlieferung durch eine barsche Antwort motivierte Blendung des Rhoikos erinnert lebhaft an die Daphnissage (s. *Daphnis* Bd. 1 Sp. 956, 52 ff. *Reitzenstein, Epigramm und Skolion* 197 ff. *E. Schwartz, Gött. Gel. Nachr.* 1904, 285 ff.). Es ist kaum anzunehmen, daß die Nymphe ihren Lebensretter nur wegen eines rauen Wortes geblendet habe, und vor allen Dingen gewinnen die Worte *φυλάσσειν ἑτέρας γυναικὸς ὀφίλιον* nur dann Bezeugung, wenn wir erfahren, ob Rhoikos die Warnung beherzigt habe oder nicht. Weist schon die Analogie der Daphnissage mit Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß Rhoikos in erster Linie durch Verletzung des Gelübdes der Enthaltsamkeit einem andern Weibe gegenüber den Zorn der Nymphe erregt hat, den dann, um das Maß vollzumachen, seine barsche Antwort erhöht hat, so wird die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit durch ein angebliches (vgl. *Pind. fr.* 252 Christ) Pindarfrag-

ment in der allein erhaltenen lateinischen Übersetzung des *Gisb. Longolius* von *Plut. Quaest. Nat.* 36, wo (vgl. *Boeckh, Pind. fr.* 145 p. 636) *Plutarch* darüber Erörterungen anstellt, „*cur apes praecipue impudicos petant*“ und dies durch einen Vers des *Pindar* belegt: „*Tu molitrix favorum parva, perfidum quae puniens Rhoecum stimulo pupugisti eum.*“ Etwas anders lautet das Zitat bei *Bergk, Pind. fr.* 252 p. 461⁴ nach *Dübner: (Plut. Moral. vol.* 2 p. 1126) „*Plut. Quaest. Nat. c. 36, ubi quaerit, cur apes citius pungant, qui stuprum dudum fecerint... Et Pindarus: Parula favorum fabricatrix, quae Rhoecum pupugisti aculeo, domans illius perfidiam.*“ Also weil Rhoikos seinem Gelübde der Treue untreu geworden ist, hat ihn die erzürnte Nymphe geblendet oder vielmehr durch die Biene blenden lassen. Wie ich nachträglich sehe, stimmen die obigen Ausführungen mit *v. Wilamowitz, Textgeschichte der griech. Bukoliker* 234 überein, der eine ausführlichere Untersuchung der Rhoiokassage verheißen hat. — Unter Anführung des *Charon v. Lampsakos* erzählt *Tzetz.* zu *Lyk.* 480 eine in ihrem ersten Teile der Rhoiokosepisode ähnliche Sage von *Arkas* (s. d.) und der Nymphe *Chrysopeleia* (s. d.); doch hat *Tzetz.* nach *v. Wilamowitz, Isyllos* 81, 54 den Namen des Gewährsmannes *Charon* hier willkürlich aus *Schol. Apoll. Rhod. a. a. O.* eingesetzt. Eine Darstellung der durch Rhoikos dem gefährdeten Baume gewährleisteten Hilfe ist nach *Io. Jacob Baier, Gemmarum thesaurus Ebermayer.* (Nürnberg 1720) p. 25 auf der tab. 9 abgebildeten Gemme zu erblicken: ‘*arbori... fulcimentum applicare conspicitur Rhoecus, binis fortasse loci genis adminiculantibus, Hamadryade coram ipso supplicante, adstantibus et veluti applaudentibus Nymphis pluribus* (es sind sechs), *accumbente tanquam spectatore Fluvio*’. — 4) *Gigant, Hyg. fab. praef.* 10, 9 *Schmidt.* Auf Rhoikos kann auch der Gigantennamen *Rhuncus* bei *Naevius bell. Pun. fr.* 10 *Vahlen* aus *Priscian* 6, 6 (*Gramm. Lat. Keil* 2 p. 199) hinweisen, wo *Bentley a. a. O.* (vgl. *Max. Mayer a. a. O.*) *Rhoitos* schreibt. — 5) Fraglich ist es, ob der im folgenden erwähnte Rhoikos mythologisch ist: ‘*Ρόικον κριθοποιμία*’ *Ερατοσθένης ἐν τῷ ἐννιάτῳ, τῶν Ἀμαθονοίων βασιλέα τοῦτον αἰχμαλωτὸν γενόμενον, εἶτα ὑποστρέψαντα πρὸς ἐαυτὸν τῇ πόλει Ἀθηναίων κριθὰς ἐκπέμψαι φησὶν, Hesych. s. v. ῥόικον κριθοποιμία. Suid.* ‘*Ρόικον κριθ.*’ Vgl. *Murr, Pflanzenwelt in der griech. Myth.* 157. Nach *Bernhardy, Eratosthenes* 232f. (vgl. *Meineke, Fragm. Comic. Gr.* 4, 648, 176) bezieht sich diese Notiz auf die durch einen Komiker verspottete Knausrigkeit des (sonst nicht bekannten) Königs. Ist diese Vermutung richtig, so stellt sich die Handlungsweise dieses kyprischen Königs als Gegenstück zu der bekannten Knausrigkeit des ersten kyprischen Königs, des *Kinyras* dar (*Bd.* 2 Sp. 1190, 50 ff.). Es liegt jedoch auch die Möglichkeit vor, diese *κριθοποιμία* als *ἀπαργαί* für die athenischen *Προηρόσια* aufzufassen. [Höfer.]

Rhoio (Ροῖω) 1) Tochter des Skamandros, nach der gewöhnlichen Überlieferung Στραμῶ

genannt, Gemahlin des Laomedon, Mutter des Tithonos, *Schol. u. Tzetz. zu Lykophr.* 18. Nach *Tzetz. Prooem. Alleg. II.* 172 gebiert sie dem Laomedon auch den Priamos. — 2) Tochter des Staphylos, nach vereinzelter (wertloser?) Sage von Aison Mutter des Iason, *Tzetz. Chiliad.* 6, 979 f. Mit ihrer Schwester Hemitheia verliebt sie sich in Lykos (s. d.), der zu ihrem Vater Staphylos nach Bybastos in Karien gekommen war, *Nikainetos* und *Apollonios Rhodios* bei *Parthen.* 1. *Bethe, Hermes* 24 (1889), 436. *Usener, Sintflutsagen* 94. *Maaß, Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 9 (1906), 163 Anm. Am bekanntesten ist Rhoio als Mutter des Anios (s. d.); vgl. *R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten* 351 f. *G. Wentzel, Philologus* 51 (1892), 50 f. Nur kurz erwähnt sie die ausdrücklich als Tradition von Delos bezeichnete Sage b. *Dionys. Hal., De Dinarcho* 11, p. 316, 21 *Usener-Radermacher: (Anios) Ἀπόλλωνος καὶ Ποσειδῶνος τῆς Σταφύλου.* Nach *Diod.* 5, 62 war Rhoio Tochter des Staphylos und der Chrysothemis (s. d. 2), Schwester der Parthenos (s. d. 1) und der Molpadia (später Hemitheia [s. d. 1] genannt). Von Apollo geschwängert ward sie von dem erzürnten Vater, der ihre Schwangerschaft einem Sterblichen zuschrieb, in eine Kiste eingeschlossen und ins Meer geworfen. Die Kiste trieb an den Strand von Delos, und die wunderbar gerettete Rhoio gebar einen Sohn, den sie Anios nannte, und legte ihn auf den Altar des Apollon, ihn so dem Schutze des göttlichen Vaters empfehlend. Damit stimmt die Erzählung überein, die *Apuleius, de orthogr.* 4. p. 4 *Osann* nach *Polykarpus, Alkimos* und *Maximus* gibt, nur daß er die Mutter statt Chrysothemis Chryseis nennt. Freilich ist höchstwahrscheinlich die ganze Schrift, die unter dem Namen des *Apuleius* geht, eine moderne Fälschung, *Crusius, Philologus* 47 (1889), 434 ff. 445. *Madvig, Opusc. academ.* 1, 1—28. Der Bericht im *Schol. Lykophr.* 570 (= *Tzetz.* zu *Lyk.* 570—76, p. 681 f.) weicht insofern ab, als die Kiste in Euboia landet, wo Rhoio den Sohn in der Nähe einer Höhle gebiert und ihn Ἄνιος nennt διὰ τὸ ἀνισθῆναι (vgl. *Etym. M.* s. v. Ἄνιος. *Eust.* ad *Hom. II.* 75, 13) αὐτὴν δι’ αὐτόν, Anios also = ‘Schmerzensbringer’ (*Fr. Creuser, Symbolik* 4 [1812] S. 408. *Usener a. a. O.* 97). Von Euboia bringt Apollon den Anios nach Delos, Rhoio aber heiratet nach *Schol. Lyk.* 580 (= *Tzetz.* 580) den Zarex, den Sohn des Karystos (oder Karykos, *Tzetz.*), und gebiert ihm fünf (zwei, *Tzetz.*) Söhne; Anios heißt daher Sohn des Zarex in demselben Sinne, wie Theseus Sohn des Aigeus, Herakles Sohn des Amphitryon. Nach *Steph. Byz.* s. v. Μύκρονος... ἀπὸ Μυκρόνου τοῦ Ἀνίου τοῦ Καρύστου καὶ Ποσειδῶνος τῆς Ζάρεως wäre Rhoio Tochter des Zarex und Gemahlin des Karystos; vgl. *E. Dittrich, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 185, während *Galeus* zu *Parthen.* 1 (vgl. *Wesseling* zu *Diod. a. a. O. Ortel Bd.* 1 Sp. 352, 30 ff.) schreibt... Ἀνίου τοῦ τῆς Ποσειδῶνος καὶ Ζάρεως τοῦ Καρύστου. Zur Deutung vgl. *Usener a. a. O.* 98: Rhoio, die Nymphe des Granatbaumes (vgl. *Rhoiai*), hat zum Vater den ‘Traubengott’ Staphylos. Der Name ihres Sohnes Ἄνιος, den die Volksetymologie von

ἀνιᾶσθαι (s. oben) ableitete, bedeutet ursprünglich den 'Förderer, den zur Reife bringenden' (von ἀνείν = ἀνείναι). Vgl. auch Murr, *Die Pflanzenwelt in d. griech. Myth.* 54 f. Ähnlich auch A. Mommsen, *Philologus* 66 (1907), 439 ff., der (wie schon Welcker, *Götterl.* 3, 155) Ἄνιος von ἀνίημι = 'lasse aufsprießen' ableitet, und darauf hinweist, daß das heute fast ganz öde Delos zeitweise im Altertume neben Weinstöcken und Feigenbäumen auch Anpflanzungen von Granatbäumen besaß. Nach der wahrscheinlichen Vermutung von Paton, *Inscr. of Cos* 347 (vgl. Dibbelt, *Quaest. Coae myth.* 58, 5. Gruppe, *Gr. Myth.* 260, 8) ist Rhoio von Apollon nicht nur Mutter des Anios, sondern auch des Sunios, des Eponymen von Sunion. Bei Pseudo-Hippokrates (*Epist.* 26 ed. Littré 9 p. 404, 9 = *Epistolographi* ed. Hercher 312, 6) beklagen sich nämlich die Koer über die Behandlung von seiten der Athener, die sie knechten οὐτε ξυγγενείην αἰδέσθοντες, ἥ ἐστι αὐτοῖσι ἀπὸ Ἀπόλλωνος τε καὶ Ποσειδῶνος (so cod. A; die übrigen haben Ἡρακλέους), ἧτις ἐς Ἄνιον (so Paton; cod.: Ἀλνίον) τε καὶ Σούνιον, τοὺς κείνων παῖδας ἰκνέται. Durch diese Verbesserung Patons wird Anios und seine Mutter Rhoio zugleich mit Sunion und Kos verknüpft, wie durch andere Zeugnisse mit Euböia, Andros (Bd. 1 Sp. 354, 11), Mykonos und Delos. — Seit Erscheinen des Artikels Anios im ersten Bande dieses Lex. sind für den Kultus des Anios in Delos inschriftliche Belege hinzugekommen: *Ischr.* 2, 985 D 10 p. 434. E 4. 53 p. 434 bez. 436; vgl. Rohde, *Psyche* 1², 188, 3. Hierdurch wird die Notiz bei Clem. *Alex. Protr.* 26 A (p. 35 Potter) bestätigt, der den Anios einen δαίμων ἐπιχώριος παρὰ Ἀηλείοις nennt, wie schon Sylburg für das überlieferte παρὰ δ' Ἡλείοις korrigiert hat (darnach auch Bd. 1 Sp. 354, 19 f. zu korrigieren). Neben Ἄνιος scheint die Form Ἀνίων existiert zu haben, da bei Diod. 5, 79, 2 der Dativ Ἀνίων überliefert ist, und E. Maaß, *Hermes* 23 (1888), 615 sieht in Ἀνίων die Vollform zu Ἄνιος. Ihm schließen sich Wernicke bei Pauly-Wissowa 1, 2212 s. v. Anion und Gruppe, *Gr. Myth.* 933, 6 an mit Hinweis auf den angeblich urkundlichen Beweis einer Inschrift aus Delos, die einen Priester des Ἀνίων nenne. Die Inschrift *Corr. hell.* 11 (1887), 273 nr. 36 lautet:

Σατυρίων Καλλ....

ἱερεὺς γεν[όμενος]

Ἀνίω

ἐπὶ ἐπιμελητοῦ Διονυσίου

Nun hat freilich Fougères, *Corr. hell.* a. a. O. Ἀνίω zu Ἀνίω[νος] ergänzt. Vergleicht man aber mit dieser Inschrift eine zweite (*Corr. hell.* 31 [1907], 439 nr. 59):

Δημήτριος Μνηροδόρου

ἐν Μνηροινότητι

ἱερεὺς γενόμενος

Ἀνίω,

so folgt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die Ergänzung von Fougères irtümlich ist, daß man vielmehr auch in der ersten Inschrift, worauf auch schon die äußerliche Raumeinteilung in der Anordnung der Buchstaben hinweist, Ἀνίω(ι) zu lesen hat, daß also eine Wei-

hung an Ἄνιος vorliegt. Vielleicht ist auch bei Diodor a. a. O. statt Ἀνίωνι zu lesen Ἀνίωι, zumal da Diodor (5, 62) auch die Form Ἄνιος hat. Bei Clem. *Alex. Stromat.* 1 p. 334 D (p. 400 Potter) steht Ἀνίας. Vermutungsweise sei geäußert, daß Ἄνιος vielleicht abzuleiten ist von dem Verbum αἰνέιν, auch mit Aspiration αἰνέιν geschrieben. Nach Aelius Dionys. bei Eust. ad *Hom. Il.* 801, 58. Bekker, *Anecd.* 360, 32. *Etym. M.* 36, 19 ff. Phot. *Lex.* bei Reitzenstein, *Der Anfang des Lex. d. Phot.* 51, 23 bedeutet αἰνέιν bez. αἰνέιν τὸ ἀναδεύειν καὶ ἀνακινεῖν τὰς κριθὰς ὕδατι φέροντα oder τὸ ἀναβράττειν τὸν ἀλησεμένον σίτον, also die Gerste anfeuchten und in den Händen in die Höhe heben, indem man Wasser darunter rührt, oder, wenn man das Gewicht auf die von *Etym. M.* gegebene Erklärung ἀναβράττειν (vgl. auch Pherekrates bei Eust. a. a. O. νὺν ἐπιχεισθαι τὰς κριθὰς δεῖ, πίπτειν, φέρον, ἀναβράττειν, αἰνέιν) legt, die Gerste aufkochen lassen; vgl. auch Hesych. αἰνών. πρίσσω — ἀφ-ῆναι τὸ τὰς ἐπιτιμένους κριθὰς ταῖς χερσὶ τρίψαι — ἄν-αντα τὰ μὴ βεβρωμένα. Darnach könnte also Ἄνιος bedeuten den 'Befeuchter', eine für den Vater der Oinotrophoi (s. d.), der segensreichen Vegetationsgöttinnen, nicht unpassende Bezeichnung, oder man könnte auch, da Anios zugleich als Seher bezeichnet wird, in seinem Namen eine Beziehung auf die κριδομαντεία (vgl. über diese und die ἀλγυτομαντεία, ἀλευρομαντεία usw. Lobeck, *Aglaopham.* 815) erkennen, falls die durch das Verbum αἰνέιν ausgedrückte Tätigkeit einen integrierenden Bestandteil dieses in seinen Einzelheiten sonst unbekannten Zweiges der Wahrsagekunst gebildet hat. [Höfer.]

Rhoiteia (Ροῖτεία), 1) Tochter des Sithon und der Ἀχιόη oder Ἀχυνόη (vgl. Lobeck, *Aglaopham.* 1210 u. Anm. i. E. Maaß, *De Aeschyli Supplicibus* 22 ff.), Eponyme von Rhoiteion, οἱ τὰ Ἀργοναυτικά ποιήσαντες (? vgl. Scheer zu *Schol. Lyk.* 583 p. 200) im *Schol. Lykophr.* 583. 1161. Tzetz. zu *Lykophr.* 1161. Serv. ad *Verg. Aen.* 3, 108, wo mit Lobeck, *Aglaoph.* 1142 statt Rhetiam Rhitonis filiam: Rh. Sithonis filiam zu schreiben ist. Tochter des Proteus heißt Rhoiteia im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 929. *Etym. Flor.* bei E. Miller, *Mélanges de litt. Grecque* 262 s. v. Ροῖτειον; vgl. Tzetz. zu *Lyk.* 583 (Σιδῶνος ἢ Πρωτέως). Vgl. Maxim. Mayer, *Giganten und Titanen* 247. P. Friedländer, *Herakles* 20. — 2) Beiname der Beroë (s. d. nr. 4), *Verg. Aen.* 5, 646. Klausen, *Aeneas u. die Penaten* 193 Anm. 313 b. Vgl. Rhytia. [Höfer.]

Rhoitos (Ροῖτος) 1) ein Gigant, welcher bei dem Sturme auf den Himmel im Kampfe von Bacchus leonis unguibus d. h. entweder von ihm selbst in der Gestalt eines Löwen (*Hom. hy. in Bacch.* v. 44) oder auf sein Geheiß von dem ihn begleitenden Löwen herabgestürzt wurde (*Horaz carm.* 2, 19, 23. 3, 4, 55. *C. I. Gr.* 4, p. 191 nr. 8182). Er ist wahrscheinlich derselbe Gigant, welcher durch Korruption des Namens bei Apollodor 1, 6, 2 Εὔρωτος genannt ist und durch Dionysos mit dem Thyrsos getötet wird (*Bentley zu Horaz a. a. O. Preller, Gr. M.* 1, 60, 1). Ob die Vermutung Bentleys, daß auch

unter dem Erytus bei *Hygin.*, dem Runcus bei *Naevius bell. Punic.* (*Priscian* p. 679 S. 199, 1 ed. *Hertz*) u. a. der Gigant Rhoitos zu verstehen sei, berechtigt ist, scheint zweifelhaft. — 2) Ein Kentaur. Er wird erwähnt bei *Verg. Georg.* 2, 456. *Ovid. Metamorph.* 12, 271. 285. 301. *Valer. Flaccus* 1, 141. 3, 65. *Lucan.* 6, 390. *Claudian. nupt. Hon. et Mar. praef.* v. 13. Bei dem am Hochzeitsmahle des Peirithoos und der Hippodameia (oder Deidamia) entstandenen Kämpfe der Lapithen und Kentauern tötet er den Charaxes, Euager und Corythus, wird aber dann selbst von Dryas verwundet und flieht (*Ovid. Metam.* a. a. O. v. 271—302). Bei *Vergil* a. a. O. wird er nebst zwei andern Kentauern von Bacchus getötet. Vielleicht ist der Kentaur Rhoetus der lateinischen Dichter derselbe, wie der *Ποῖκος* (s. d. nr. 2) der Griechen, der bei *Apollod.* 3, 9, 2. *Callimach. hy. in Dian.* 221 u. *Schol.* und *Aelian. var. hist.* 13, 1 genannt und öfter mit Hylaeus, wie auch Rhoetus bei *Vergil*, verbunden wird. (Vgl. auch *Valer. Flaccus* a. a. O.: *insanus Rhoetus* und *Callimachus: ἄφρονι Ποίκω.*) Bentley zu *Horaz* a. a. O. — 3) Ein Kampfgenosse des Phineus, als dieser das Hochzeitsmahl des Perseus durch feindlichen Angriff unterbricht. Rhoetus wird vom Speere des Perseus in die Stirn getroffen und fällt (*Ovid. Metam.* 5, 38). Nach *Apollod.* 2, 4, 3, welcher seinen Tod im Kampfe nicht erwähnt, wird er von Perseus zugleich mit Phineus durch das Haupt der Gorgo versteinert. — 4) Rhoetus, König der Marrubier (Marsen). Sein Sohn Anchemolus vergeht sich an der Casperia, seiner Stiefmutter, und muß, um der Rache seines Vaters zu entgehen, fliehen. Er geht zu Daunus oder Turnus. *Verg. Aen.* 10, 388 und *Servius* z. d. St., der bemerkt: *Avienus . . . hanc [fabulam dicens] Graecam esse . . . Hoc totum Alexander Polyhistor tradit.*

[Lorentz.]

Rhokkaia (*Ροκκαία*; — *Ροκκαία*, *Anonym. Laur. in Anecd. var. Graeca* ed. Schoell-Studemund 1, 270), Beiname der Artemis auf Kreta *Ael. hist.* an. 12, 22; ihr Tempel befand sich in der Nähe von Rhithymnia *Ael.* a. a. O. 14, 20. — *Fick, Die vorgriech. Ortsnamen* vergleicht mit *Ροκκαία* den Ortsnamen *Ρόγκων* (*Collitz* 4139) im Gebiete von Kameiros. *Aelian* überliefert an beiden Stellen, daß von wütenden, tollen (*λυτῶντες*) Hunden Gebissene von Artemis R. geheilt würden bzw. daß die tollen Hunde sich bei dem Heiligtum der Göttin ins Meer stürzten; vgl. *W. H. Roscher, Kynanthropie* usw. in *Abh. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 17, 31 Anm. 78. — *Gefßner* (s. *G. Schneider* zu *Ael.* 12, 22) wollte *Ροκκ(α)ία* lesen nach der kretischen Stadt *Ραύκος*. [Höfer.]

Rhyme s. Rome.

Rhomylos s. Romulus.

Rhonakes (*Ρωνάκης*), ein Maider, wird mit Senthes als Erfinder der *μονοκάλυτος σφύγξ*, deren Erfindung sonst dem Hermes zugeschrieben wird, genannt von *Euphorion* (*fr.* 33 *Meineke, Anal. Alex.* p. 68) bei *Athen.* 4, 184 a. *Lobeck, Aglaopham.* 325 Anm. i. [Höfer.]

Rhopalos (*Ρόπαλος*), Sohn des Herakles-ohnes Phaistos (s. d. 1), Vater des Hippolytos

(s. d. 4), *Paus.* 2, 6, 7. Nach *Steph. Byz.* s. v. *Φαιστός*. *Eust. ad Hom. Il.* 313, 18 war Rhopalos Sohn des Herakles und Vater des Phaiastos. Auch *Ptol. Heph.* bei *Phot. Bibl.* 148 a, 34 (= *Mythogr. Gr.* ed. *Westermann* 186, 25) nennt Rhopalos einen Sohn des Herakles mit dem Bemerkten, daß er an einem Tage seinem Vater *ὡς ἦρωι ἐνίκησε καὶ ὡς θεῷ θύσσειν* (*ἐθύσεν*?) eine Bestimmung, die nach *Paus.* 2, 10, 1 Phaistos, des Rhopalos Vater bzw. Sohn, getroffen haben soll. Der Name Rhopalos erinnert an die Hauptwaffe des Herakles, die Keule (*ῥόπαλον*), *Soph. Trach.* 512. *Arist. Ran.* 47. 495. *Paus.* 2, 31, 10. *Theokr.* 13, 57. *Diodor* 1, 24. 2, 39. 16, 44. 17, 100 [und dazu *J. Bannack, Philologus* 66, 1907, 598 f.]. *Epigramm* in *Berliner Klassikertexte* 5, 1 p. 77 mit der Bemerkung von K. Fr. W. Schmidt, *Wochenschrift für klass. Phil.* 1908, 293. *Athen.* 12, 20 537 f.; vgl. *12, 512 f.* 7, 290 a. *Strabo* 15, 1, 8. 9 p. 688; vgl. *Furtwängler* Bd 1 Sp. 2138, 43 ff. *Arrian. Ind.* 8. *Luc. Herc.* 1. *Pseudo-Erat. Catast.* 4. *Apollod.* 2, 4, 11, 8. 2, 5, 1, 3. 2, 5, 2, 3. 2, 5, 10, 6. *Pediasim.* 1, 4, 2, 6), *Pott, Philologus Suppl.* 2, 254, 1. *Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* 14 (1883), 17. *Clermont-Ganneau, Journ. asiat.* 7. *Sér. Tome* 10 (1877), 531. [Höfer.]

Rhoxane (*Ρωξάνη*), in der apokryphen Sage bei *Pseudo-Plut.* de *fluv.* 20, 1 Tochter des Kordyes, die von Medos, dem Sohne des Artaxerxes vergewaltigt wird. Medos stürzt sich aus Furcht vor Strafe in den Fluß Xarandas, der nach ihm Medos, noch später Euphrates (s. Euphrates), benannt sein soll. [Höfer.]

Rhuncus s. Runcus.

Rhymbyl? (*Ρυμβυλ?*). Eine fragmentierte Inschrift aus Karnak (Ägypten) erwähnt ein *ιερόν Ρυμβυλ*, Weil, *Comptes rendus de l'acad des inscr.* 1900, 173 f. Z. 11. *Strack, Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 137 nr. 20 Z. 11. — Weil a. a. O. sieht in *Ρυμβυλ* einen Gott oder wenigstens das Stück eines Gottesnamens; vgl. auch v. *Herwerden, Appendix lex. Graec. supplet.* 191, wo *Ρυμβυλ* gedruckt ist. [Höfer.]

Rhymios (*Ρήμιος*), Beiname des Zeus, wahrscheinlich von einer Kultstätte abgeleitet, in einer Inschrift aus dem phrygischen Nakoleia, *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 8 (1887), 502 nr. 73; vgl. *ebd.* 3 (1882), 125 (unvollständig), *Arch.-Epigr. Mitt. aus Österr.* 6 (1882), 72, wo statt *Διὶ Ρήμιῳ* irrig *Αἰδουαῖῳ* steht.

[Höfer.]

Rhyndakis (*Ρυνδακίς*) 1) Nympe des Flusses Rhyndakos in Kleinasien, *Nonn. Dionys.* 15, 372. — 2) Beiname der Aura (s. d. 1), *ebd.* 48, 242. [Höfer.]

Rhyndakos (*Ρύνδακος*), Gott des gleichnamigen Flusses auf Münzen von Apollonia ad 60 *Rhyndacum*, *Head, Hist. num.* 448. *Catal. of the greek coins of Mysia (Brit. Mus.)* 11, nr. 22, pl. 2, 12. *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen in Abhandl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss.* I. Kl. Bd. 18, 3 (1890) S. 610, nr. 158, Taf. 6, 223; auf Münzen von Adrianoi, *Head* a. a. O. 455. *Catal. Br. M. Mysia* p. 72, 2 (vgl. 73 pl. 17, 9), auch auf Münzen von Aizanoi in Phrygia Epikletos, *Macdonald, Catal. of greek coins in*

the Hunter. Coll. 2, 476 nr. 7. Cat. of greek coins of Phrygia (Brit. Mus.) 37 nr. 100 pl. 5, 10. Head a. a. O. 556. [Höfer.]

Rhyisopolis (Ρυσιόπολις) Beiname der Athena = dem häufigeren ἐρυσίοπολις (Bruchmann, Epith. deor. 8), Aesch. Suppl. 128. Vgl. Gruppe, Gr. Myth. 1218, 1. [Höfer.]

Rhyisiponos (Ρυσιπῶνος), Beiname des Apollon, Anth. Pal. 9, 525 (Anonym. hymn. in Apoll. 18, Abel). Über Apollon als Heilgott vgl. Gruppe, Gr. Myth. 1238 f. [Höfer.]

Rhythmionios (Ρυθμόνιος), Sohn des Orpheus und der ismarischen Nymphen Idomena (Eidomene, Idmonia), Bruder des Hymenaios, von Chloris, der Tochter des Teiresias, Vater des Periklymenos und des Perimedes, Nikokrates (Nikostratos: Stiehl, Philologus 10, 170) bei Censor. fr. 10 p. 64 Hultsch (die Namen sind z. T. unsicher). Lobeck, Aglaoph. 326 l. Gruppe, Gr. Myth. 215. 9. 220, 1. Bd. 3 Sp. 1086, 13 f. 20 — Maaß, Orpheus 65 Anm. 78 schreibt statt Rhythmionios: Eurythmos. [Höfer.]

Rhytia (Ρυτία), von Apollon Mutter der neun Korybanten, Pherekydes bei Strabo 10, 472. Nach Lobeck, Aglaopham. 1141 weist der Name entweder auf das kretische (so auch Hoeck, Kreta 3, 145 Anm. r. Gruppe, Gr. Myth. 250, 6) 'Ρύτιον (Hom. Il. 2, 648. Strabo 10, 479) oder (wahrscheinlicher?) auf das troische 'Ροίτιον ('Ρότιον) hin. Variante für 'Ρυτία ist 30 'Ρυτία, wie auch Ed. Meyer, Gesch. der Troas 30 schreibt.

Da Pherekydes bei Strabo a. a. O. unmittelbar nach Erwähnung der Rhytia die Proteustochter Kabeiron als Mutter der Kabeiren nennt, dürfte auch Rhytia als Proteustochter anzusehen und mit der auch sonst bezeugten Rhoiteia (s. d.) identisch sein, Lobeck a. a. O. 1142. Thraemer, Pergamos 267, 412 (Nachtrag zu 267). Welcker, Aeschyl. Trilogie 195 f. leitet den 40 Namen 'Ρυτία von ῥύσσειν ab und bezieht ihn auf das Asylrecht, das sowohl des kretische 'Ρότιον wie das troische 'Ροίτιον gehabt hätten. [Höfer.]

Rhytios ('Ρυτιεύς) wird von Carter, Epithet. deor. 89 s. v. als Eigennamen angeführt mit Hinweis auf Il. Lat. 777. Dort heißt es aber, daß den Alkathoos (s. d. 3) erlegt habe: 'Magnanimus ductor Rhytios'. Damit ist Idomeneus (s. d.) gemeint, der nach Hom. Il. 2, 648 Herrscher von 'Ρότιον (ὁ πολίτης 'Ρυτιεύς, Steph. Byz. 'Ρότιον) war und auch bei Homer (Il. 13, 467) den Alkathoos tötet. [Höfer.]

Ricagambada, germanische Göttin auf der britannischen Inschrift C. I. L. 7, 1072 = Dessau Inscr. sel. 4752 ('ara litteris elegantibus', Fundort Birrens bei Middleby) Deae Ricagambadae pagus Vellaus milit(ans) coh(orte) II Tun- 50 g(rorum) v. s. l. m. (analog die Inschrift C. I. L. 7, 1073 = Dessau 4756 Deae Viradesthi pagus Condrustris milit. in coh. II Tungror). Ein pagus Vellaus im Gebiete der Tungri ist sonst nicht bezeugt (vgl. das Volk der Vellavi). Vgl. die Friesische Göttin Beda (Pauly-Wissowa, Real-encycl. s. v. Alaisiagae). [M. Ihm.]

Ricoria (?), keltische Göttin auf einem in Béziers gefundenen Altären, das Reliefschmuck aufweist, C. I. L. 12, 4225 (Rev. épigr. 5 p. 13

nr. 1526) Ricoria(ē) C. Pegu(ius) Catli(nus) v. s. l. m. Auf der Vorderseite unter dem Namen der Göttin, der nach Hirschfeld allenfalls auch <T>ricoria(ē) gelaute haben kann, in Relief 'vir (?) stans dextra pateram, sinistra nescio quid tenens'; auf der rechten Seite 'patera' und 'urceus ansatus'. Nach der Abbildung bei Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine 1 (Paris 1907) p. 348 nr. 539, ist eher eine Frau (die Göttin?) dargestellt. [M. Ihm.]

Riga, Beiname des Mars (?) C. I. L. 7, 263a = Dessau Inscr. sel. 4582. Vgl. den Artikel Margra Bd. 2, 2 Sp. 2385. [M. Ihm.]

Rigisamus, Beiname des keltischen Mars. Inschrift aus Bourges C. I. L. 13, 1190 (= Dessau 4581) Marti Rigisamo (mit i longa in der ersten Silbe) Ti. Iul(ius) Eunus ex visu. Auf einem Bronzeplättchen aus Chessel bei Bath C. I. L. 7, 61 Deo Marti Rigisamo Iuentius Sabinus v. s. l. l. m. Der Stamm rigo- (Ableitung von rix 'König') in vielen keltischen Worten; zum zweiten Bestandteil vgl. z. B. die Göttin Belisama. d'Arbois de Jubainville, Comptes rendus de l'acad. des inscr. 4. sér. 13 (1885) p. 181 ff., deutet den Namen als 'très royal'. Vgl. Holder, Altcelt. Sprachschatz 2, 1186, und von früheren z. B. J. Becker, Bonn. Jahrb. 42 p. 96 ff. [M. Ihm.]

Rimmon s. Ramman.

Ris(s)am ... (?), ganz unsicherer Göttername auf einem Altären aus Apt (Vaucluse), Rev. épigr. 2 p. 427 nr. 774. Der erste Buchstabe kann auch B sein. [M. Ihm.]

Risus, deus sanctissimus und deus gratissimus genannt, von den Hypatensern in Thessalien alljährlich durch Spiele gefeiert (vgl. Gelos), Apul. Met. 2, 31, 167, 3, 11, 193. Lobeck, Aglaopham. 689. In der nach Varro bei Gellius 1, 24, 3 von Plautus selbst für sich verfaßten Grabschrift trauern Risus, Ludus, Iocus und Numeri um den Dichter. [Höfer.]

Rithea (?), Gemahlin des Ninos, Vergil. Epist. I. de nomine p. 119, 11 ed. Huemer (Leipzig, Teubner 1886). A. Mai vermutete nach Huemer z. d. St. Erithea = 'Ερύθεια. Da aber weder Rithea noch Erithea sonst als anderer Name für Semiramis überliefert ist, so steckt in Rithea vielleicht Rhea, vgl. Suid. s. v. Σερίορα p. 709, 20 Bernhady: τὴν δὲ Σερίοραν καὶ Πέαν ἐκάλουν. Meliteniotes 1763 (ed. Miller, Notices et extraits 19, 2): Σερίορα ἢ καλουμένη Πέα. Vgl. auch Constant. Man. Compend. chron. 540 bei Migne, Patrol. Ser. Gr. 127 p. 240. [Höfer.]

Ritona, keltische Göttin (Quellgöttin?). Inschrift aus Montaren bei Alais (départ. Gard) C. I. L. 12, 2927 ('litteris antiquis') L. Gellius Sentronis f(i)lius Ritonae aede v. s. l. m. (Allmer, Rev. épigr. 5 p. 24 nr. 1539). Dieselbe Göttin vielleicht, wie R. Mowat erkannt hat (Extraits du Bulletin de la soc. nat. des antiquaires de France, Janvier-Juillet 1895 p. 1 ff.), auch in der fragmentierten Votivinschrift aus Saint-Honoré-Bains (départ. Nièvre) C. I. L. 13, 2813, in der ebenfalls ein Tempel erwähnt wird (aedem <cu>m suis omnib. <or>namensis do<na>vit). Holder, Altcelt. Sprachschatz 2, 1194. [M. Ihm.]

Ritseha (?), keltische oder iberische Gottheit auf einer aus dem Pyrenäengebiet stammenden Inschrift, die verschiednen interpretiert worden, wohl aber so zu lesen ist (*C. I. L.* 13, 409 = *Dessau, Inscr. sel.* 4526): *Fano Her(um) Auscor(um) Ritseha* (oder in einem Wort *Herauscorritseha*?) *sacrum G. Val. Valerianus*. Vgl. die Artikel *Hera* (2) und *Herauscorritseha* in diesem Lex. Bd. 1, 2 Sp. 2134. 2252. Ferner *Bonn. Jahrb.* 83 p. 98 (zu der hier genannten 10 Literatur kommen u. a. noch *E. Mérimée, De antiquis aquarum religionibus in Gallia merid.* p. 80. 85; *Grienberger, Beiträge zur Gesch. d. deutschen Sprache und Literatur* Bd. 19 [1894] p. 535). [M. Ihm.]

Rivalitas, Personifikation der Eifersucht mit dem Epitheton *saeva*, *Apul. Met.* 10, 24, 724 p. 240, 21 *van der Vliet*. [Höfer.]

Robeo, keltischer (ligurischer?) Gott auf einer Inschrift von Demonte (im Tal der Stura, See-Alpen): *L. Crispus Augustinus dumvir diis Rubacasco et Robeoni votum s(oluit) l(ibens) l(aetus) m(erito)*. Der Herausgeber *E. Ferrero, Atti della R. Accademia delle scienze di Torino* 26 (1890—91) p. 685 ff. (Abbild. tav. 12) vergleicht zum ersten Namen die auf der *tabula alimentaria von Veleia* (*C. I. L.* 11, 1147) erscheinenden *fund. Rubacotium* und *saltum Rubacustos*. Bei *Dessau, Inscr. sel.* 4683 ist irrtümlich *Rubeoni* gedruckt. Aus derselben 30 Gegend stammen die *Votivinschriften an Mars Leucimalacus* (s. Bd. 2 Sp. 1983). [M. Ihm.]

Robigus, Gottheit, der man die Entstehung der *robigo* (Rost), einer der durch Pilze verursachten Getreidekrankheiten, zuschrieb, wie auf germanischem Gebiet der 'Kornmutter' oder dem 'Kornvater' die Entstehung des Mutter- oder Vaterkorns. S. die ausführliche Behandlung der Getreidekrankheiten Rost, Brand und Mutterkorn von *Rud. Robert, Zur Geschichte des Mutterkorns* (*Hist. Stud. aus dem Pharmakol. Inst. der Kais. Univ. Dorpat I*, Halle 1889). Auch Bäume schädigt R. nach *Varro, Rer. rust.* I 1, 6. Wir hören von R., nach *Buechelers* Erklärung von *Rufner* (*Fleckeis. Jahrb.* 1875 Bd. 111, 319f. = *Umbrica*, Bonn 1883, S. 47) in den *Tabulae Iguvinae* (VI a 14), dann besonders im Zusammenhang mit dem Feste der *Robigalia* (s. o. unter *Mars* Bd. 2 Sp. 2403). Am 25. April fand eine Prozession 50 auf der *Via Flaminia* und *Claudia* zum *Haine* des R. statt, der am 5. Meilenstein lag. Dort opferte der *Flamen Quirinalis* einen Hund und ein Schaf, sodann wurden Wettläufe abgehalten. Vgl. *Verrius Flacc. zu Fast. Praen.* **ROB**: *Feriae Robigo via Claudia ad miliarium V, ne robigo frumentis noceat. Sacrificium et ludi cursoribus maioribus minoribusque fiunt* (*C. I. L.* 1², S. 316). Beschreibung der *Robigalia* bei *Ovid, Fast.* 4, 905—942, wobei zu bemerken 60 ist, daß die Prozession dem Dichter zwischen *Nomentum* und *Rom* (also auf der *Via Nomentana*?) begegnet und er daselbst im *Haine* der Göttin *Robigo* der *Feier* beiwohnt; *flamen in antiquae lucum Robiginis ibat* 907, vgl. *aspera Robigo* 911. Die Vorstellung von einer weiblichen Gottheit auch bei *Columella* (*mater Robigo* 10, 342) und bei *Kirschenschrift-*

stellern (*Tertull. de spect.* 5; *Lactant.* 1, 20, 17; *August. de civ. Dei* 4, 21); über *Robigus* und *Robigo* als 'Sondergottheiten' vgl. *Usener, Götternamen* S. 262; an der Ursprünglichkeit des *Femininums* wird aber gezweifelt (*Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2³, 44; *Mommsen, C. I. L.* 1², 316; *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.* S. 162, 8.) *Usener, Religionsgesch. Unters.* 1, 298 ff. vermutet mit Wahrscheinlichkeit, daß der am 5. Marcustag (25. April) von der römischen Kirche auf der *Via Flaminia* veranstaltete Bittgang ein Fortleben der *Robigalia* darstelle; *Wissowa, Apophoreton* (Berl. 1903) S. 48, 1 äußert Bedenken dagegen. Vielfach ist von neueren Gelehrten mit diesem Feste das *Augurium canarium* gleichgesetzt worden, bei dem unweit der *Porta Capualia* rötliche Hunde geopfert wurden, *ad placandum caniculae sidus frugibus inimicum* . . . , *ut fruges flavescerent ad maturitatem perducerentur* (*Fest. ep.* 45). *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.* S. 163 hält beide Begehungen mit Recht auseinander.

[J. Ilberg.]

deo Robori et Genio loci ist die Inschrift von *Angoulême C. I. L.* 13, 1112 geweiht. *Hirschfeld* hat sie vergeblich gesucht, *Espérandieu* zweifelt an der Echtheit. [M. Ihm.]

Roma.

Mythologischer Teil.

Da in der Religion des römischen Staates mit voller Klarheit die Anschauung hervortritt, daß die Kontrahenten des Rechtsverhältnisses, auf dem die ganze Staatsreligion beruht, einerseits die römische Gemeinde, vertreten durch die Hauptstadt *Roma*, andererseits die Gesamtheit der Staatsgötter sind, vertreten durch den vornehmsten *Iuppiter O. M.*, so ist klar, daß die die Gemeindevertretende *Roma* nicht selbst als göttliche Personifikation auftreten kann. An sich hat also eine *dea Roma* keine Existenzberechtigung (vgl. *Wissowa, Rel. u. Kult. S.* 281); sie ist denn auch der römischen Religion zunächst durchaus fremd und, wie *Preller, Röm. Mythol.* 2³ S. 353 sagt, den Römern von den Griechen aufgeredet worden, indem die griechischen Historiker, die sich die Gründungsgeschichte Roms auf ihre Art zurechtleigten, eine eponyme Heroine erfanden und irgendwie in die Genealogie und Geschichtserzählung zu verflechten suchten. Derartige Konstruktionen sind uns überliefert bei *Dionys. Halic.* 1, 72 ff.; *Plutarch. Romulus* 1, 2; *Festus* p. 266—268, s. v. *Romam*; *Solin.* 1, 1—3; *Serr. Aeneis* 1, 273. Da *Rom* das übrige *Italien* an Bedeutung weit überragte, so ist seine Gründungsgeschichte viel mannigfacher gestaltet und sorgfältiger ausgebildet als diejenige anderer italischer Städte; seine Anfänge sind an verschiedene Teile der griechischen Sagenwelt angeknüpft. Wie die unteritalischen Völker aus *Arkadien* hergeleitet werden, so hat man auch *Rom* von einem *Arkader* gründen lassen, dem *Euander*, dessen Tochter *Rome* der Stadt den Namen gab (so *Serr. a. a. O.*). Andere Autoren ließen dem *Euander* noch frühere *Kolonisten* vorangehen, von denen die Stadt *Valentia* genannt wurde, was *Euander* mit *Ῥώμη* ins Griechische übersetzte (*Festus a. a. O.*; *Solin.* 1, 1; vgl. im all-

gemeinen Niese, *Hist. Zschr.* N. F. 23, 481 ff. und über die Gruppierung der Überlieferung Niebuhr, *R. G.* 1, 119 ff.; Schwegler, *R. G.* 1, 400).

Hymnen auf diese Heroine Roma haben wir von *Ps.-Melinno* (*Stob. flor.* 7, 13; vgl. dazu Birt, *de Romae urbis nomine* p. 12) und von *Marianus* (*Philarg. zu Verg. Ecl.* 1, 20 = *F. P. R. S.* 384); wenn letzterer Roma *Aesculapi filia* nennt, so läßt sich damit der gemeinsame Kult von Roma und Salus in Pergamon (*C. I. L.* 3, 399) vergleichen. Wenn so einerseits die griechischen Historiker eine Heroine Roma erfanden, suchten andererseits die griechischen und besonders kleinasiatischen Städte ihrer Unterwürfigkeit gegen Rom durch Einrichtung eines Kultes der *Τύχη Ρωμαίων* oder der dea Roma Ausdruck zu geben, wenn sie mit der mehr und mehr nach Osten übergreifenden römischen Macht in Berührung kamen.

So rühmten sich die Smyrnaer als die ersten bereits im Jahre 559 = 195 ein templum Urbis Romae in ihrer Stadt begründet zu haben (*Tac. annal.* 2, 56); andere Städte folgten ihrem Beispiel wie Alabanda in Karien (*Liv.* 43 6, 5), das einen Tempel der dea Roma erbaute und jährliche Spiele ihr zu Ehren einführte, wie auch Münzen von Alabanda mit der Aufschrift *θεὰ Πόμην* bestätigen (*Eckhel D. N.* 2 S. 571; vgl. *Katalog des Brit. Mus.* 18, S. 4 u. 19). *Polybius* 32, 3 berichtet z. J. 593 = 161: *Ἀριαρῆδης* (König von Kappadokien) *δὲ τῇ τε Πόμῃ στέφανον ἀπὸ χρυσῶν μυθίων ἔπειψε* (vgl. *Pauly-Wissowa, R.-E.* 2, Sp. 818) und weiter 32 6, 1 z. J. 594 = 160, daß sowohl Demetrios I., König von Syrien, nach Rom eine Gesandtschaft schickte, um der dea Roma kostbare Kränze überreichen zu lassen, wie sein kappadokischer Günstling Orophernes (*Polyb.* 32 24, 4 z. J. 597 = 157). An verschiedenen Orten werden *Ρωμαῖα*, der dea Roma zu Ehren abgehaltene Spiele, erwähnt, so in Athen gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr. (*C. I. A.* 2, 953); auch wird für Athen inschriftlich schon zu Ende des 2. Jahrh. v. Chr. ein *ἱερὸς Πόμης* erwähnt (*C. I. A.* 2, 985 D 1, 9; E 51), aber möglicherweise stammte dieser aus Delos; die in Athen an den Kult des Demos und der Chariten angeschlossene Verehrung der Roma gehört in spätere Zeit (*C. I. A.* 3, 285 *ἱερὸς Ἀθήνων καὶ Χαρίτων καὶ Πόμης*; vgl. *Judeich, Topographie Athens* in *Müllers Hdb. S.* 235).

Ρωμαῖα finden wir ferner gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr. auf Rhodos, wo der Roma zu Ehren penteterische Spiele gefeiert werden (*Inscr. graec. ins. mar. Aeg.* 1, 730), in Chalkis werden an den *Ρωμαῖα* Faustkämpfe aufgeführt (*Inscr. graec.* 7, 48 nach 196 v. Chr.); das Volk der Melier ehrt die Roma um 149 v. Chr. durch ein ehernes Standbild und einen goldenen Kranz (*Inscr. graec.* 3, 1097); ein *βωμὸς τῆς Πόμης* befand sich auf der Insel Astypalaea *ebd.* 3, 173, 50 i. J. 649 = 105. Auch für Delos ist der Kult der Roma bezeugt (vgl. *Bull. hellén.* 18 [1894] p. 113); er scheint durch die schon genannte Inschrift *C. I. A.* 2, 985 D 1, 9, E 51 bestätigt zu werden; die Inschrift enthält ein Verzeichnis der von delischen Priestern ge-

weihten Zehnten, und es werden unter ihnen um 100 v. Chr. an den genannten Stellen auch mehrere Priester der Roma erwähnt. In Mytilene wird die *Πόμην Νικηφόρος* genannt auf einer Inschrift, die von den dem Caesar nach der Schlacht bei Pharsalus dargebrachten Ehrungen handelt (*Inscr. gr. ins. mar. Aeg.* 2, 25, 5). Von kleinasiatischen Gemeinden haben besonders die Lykier den Kult der dea Roma eifrig gepflegt, wie bezeugt ist für Balbura (*Inscr. graec. ad res Rom. pert.* 474) und für Oenanda *ebd.* 490 in einer Inschrift, in welcher der Rat von Termessus minor durch Aufstellung einer Bildsäule den Marcus Aurelius Onesiphoros*) ehrt: *ἄρξαντα καὶ Ἀνκίων τοῦ κοινοῦ ἱερωσύνης θεᾶς Πόμης, τὸν ἀξιολογώτατον ἀρχιφύλακα τῶν Ἀνκίων*; ein fünfjähriger Agon wird für die *θεᾶ Πόμην ἐξεργεῖσθαι* im Senatus consultum de Stratonicensibus d. J. 81 n. Chr. bestimmt (*Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. sel.* 441, 134). Einer etwas früheren Zeit, etwa dem Beginn des ersten nachchr. Jahrh., gehört eine weitere Inschrift an, auf der Roma genannt wird; sie diene als Aufschrift einer vom *κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν* (= sodalitas Berytiorum mercatorum) der *Πόμην θεᾶ* geweihten Basis (*Dittenberger, a. a. O.* 591, 4). In Rom selbst wird die dea Roma auf zwei undatierbaren griechischen Inschriften genannt *C. I. Gr.* 3074 und 6218.

Das Verhältnis dieser auswärtigen Romakulte zur römischen Staatsreligion kommt am deutlichsten dadurch zum Ausdruck, daß auswärtige Gemeinden dem Iuppiter O. M. auf dem Kapitol ein Bild der Roma weihen, so z. B. das schon erwähnte *κοινὸν τῶν Ἀνκίων* mit einer zweisprachigen Inschrift; sie stiften Roma(m) *Jovei Capitolino et populo Romano* (*C. I. L.* 1, 589 = 6, 372 = *Inscr. gr. Sicil. ital.* nr. 986 = *Dittenberger, Orient. gr. Inscr.* 551) und zwar i. J. 81 v. Chr. (vgl. auch *G. Fougères, de Lyciorum communi* Paris 1898, p. 58). Dementsprechend hält auch die Iuppiterstatue des von Quintus Lutatius Catulus restaurierten Kapitols eine kleine Roma auf der Hand (*Cass. Dio* 40, 2, 3; vgl. *Suet. Aug.* 94). Immer jedoch ist festzuhalten, daß Roma für die Römer kein Gegenstand göttlicher Verehrung — ihre eigentliche Divinisation erfolgte ja erst unter Hadrian — sondern, als Personifikation der Hauptstadt und des Staates, ein Bestandteil des bildlichen Ausdruckes ist, mit dem Dichtung und bildende Kunst schalten. Bei Betrachtung des literarischen Materiales werden natürlich nur solche Stellen für uns in Betracht kommen, wo durch eine Personifikation deutlich gemacht ist, daß es sich um die dea Roma handelt. Mit Kybele vergleiche die Roma *Vergil* (*Aen.* 6, 785): *Qualis Berecynthia mater || invexitur curru Phrygiis turrita per urbes laeta Deum partu*; *Ovid* spricht *Trist.* 3, 8, 51 von einer *Martia Roma* (vgl. *Cons. ad Lic.* 246 = *P. L. M.* 1, 113; *Martial.* 5, 195). Bei *Lucan* (*Phars.* 1, 185 ff.) erscheint die Göttin dem am Rubikon stehenden Caesar: *turrigero canos effundens vertice crines*. Roma wird bald als die mächtige gepriesen, bald als die Allmutter, so von

*) Wahrscheinlich stammte dieser aus Oenandis.

Stattus silv. 4, 1, 28: *dic age, Roma potens*; von *Martial. epigr.* 10. 118: *terrarum dea gentiumque Roma, cui par est nihil et nihil secundum*; von *Rutilius, de re dit. suo* 1, 49: *exaudi genitrix hominum genitrixque deorum*; ebd. 1, 117: *verticis in virides Roma refinge comas aurea, turriero radient diademate cono*; ebd. 1, 146: *altricem suam fertilis orbis alat*; von *Claudian in sec. cons. Stilich.* 502: *haec est, in gremium victos quae sola recepit humanumque genus communi nomine fovit matris non dominae ritu*; von *Cassiodor 2, ep. 1*: *ut alumnos propria ad ubera sua Roma colligat*.

In den *Carmina epigr.* (Bücheler) scheint die Erwähnung der Roma in nr. 279, 287, 1347 angenommen werden zu müssen. Auf archäologisch wichtige Stellen von *Claudian* und *Sidonius* wird später eingegangen werden. Bei Autoren bezeugende Beinamen der Roma, wobei freilich die Beziehung auf die Göttin nicht immer einwandsfrei ist, sind in alphabetischer Ordnung folgende (vgl. *Suppl.* 2 zu diesem Lexikon S. 90):

aeterna Auson. 194; *urbs aeterna Tib.* 2, 5, 25. *bellatrix Ovid. Trist.* 2, 321. *Sid. Apoll.* 5, 13. *ditissima Prudent. c. Symm.* 2, 61. *domus diuum Auson.* 144. *felix Stat. silv.* 3, 3, 51. *ferox. Hor.* c. 3, 3, 44. *fortunata Iun.* 10, 122 = *Cic. F. R. P.* p. 303. *genitrix legum Claudian* 1, 127. *maxima rerum Manil.* 4, 694.

Erst durch die Gründung des von Hadrian gestifteten templum Urbis trat Roma in den Kreis der Stadtgötter ein. Dieser Tempel war ein Venus und Roma gemeinsam geweihter Doppeltempel, in dem beide Göttinnen sitzend dargestellt waren (*Cass. Dio* 69, 4, 5). Quellen für dieses templum Urbis sind: *Hist. aug. Hadr.* 19, 12; *Amm. Marc.* 16, 10, 14; *Aurel. Vict.* 40 *Caes.* 40, 26 (*Urbis Fanum*); *Athen.* 8, 361 (*τῇ τῆς πόλεως Τύχη ναοῦ καθιδρυμένον*); *Mommsen, Chron. min.* 1, 146 (*templum Romae et Veneris*); *Notit. urb. reg.* 4; *Prudent. c. Symm.* 1, 219 ff. (*τοῦ τῆς Ἀφροδίτης τῆς τε Ῥώμης ναοῦ*); *Cass. Dio* 71, 31, 1 (*ἐν τῇ τῆς Ἀφροδίτης τῆς τε Ῥώμης*) und ebd. 69, 4, 3; *Mommsen. a. a. O.* 1, 148 (*templum Romae*); *Curios. urb. reg.* 4. Ob mit dem templum Veneris *Hist. aug. trig. tyr.* 32, 5 dieser Tempel gemeint ist, ist zweifelhaft; die seit *Panvinus* übliche Bezeichnung *templum sacrae urbis* (vgl. *Huelsen, das Forum Romanum*, nr. 39) für das Gebäude, an dessen Wand der kapitolinische Stadtplan befestigt war (*Gilbert, Topogr.* 3, 186 Anm. 3), ist unberechtigt. Im allgemeinen ist zu vergleichen *Becker, Topogr.* S. 144 und über die Darstellung der Tempelfront auf einem Relief *Matz-Duhn, Roms Ant. Denkm.* 3, nr. 3519; *Petersen, römische Mitteil.* 10, 244 ff. und besonders *Huelsen, das Forum Romanum* S. 200 nr. 42; ferner sind Münzen aus der Zeit Antonins heranzuziehen, *Coh. méd. impér.* 2 S. 340 nr. 698—703 (*Romae Aeternae*) und als Gegenstück für Venus *Coh. 2 S. 374 nr. 1074—1076* (*Veneri Felici*).

Roma war, wie es scheint, dargestellt in der Auffassung der Athena *Πολιάς* in langem Gewande, mit Schild, Speer und Helm, sonst

nach dem Vorbilde der Parthenos des Phidias: wenigstens trug auch sie, wie die Münzbilder zeigen (vgl. Fig. 1), die Victoria auf der Hand und auch unter ihren Schild schmiegte sich die heilige Schlange, nach *Serv. Aen.* 2, 227: *colla vero cum capitibus erectis post clipeum, id est inter scutum et simulacrum deae, latebant, ut est in templo Urbis Romae* (mißverstanden von *Preller, Röm. Myth.* 2, 351, 2; vgl. *Wissowa a. a. O.* S. 283 Anm. 1). Eine sichere Nachbildung des Romabildes ist uns nicht überliefert; auch das Venusbild war analog angeordnet (vgl. *Wissowa, de Veneris simulacris Romanis* S. 52 f. und z. B. *Coh. 2, S. 226 nr. 1444*). Die Identität des Doppeltempels mit der großen Ruine auf der Velia oberhalb des Colosseums wurde zuerst von *Nardini (Rom. antic.* 1, 287) erkannt. Der Tempel, nach Hadrians eigenen Plänen errichtet, erhob sich auf einem 145 m langen und 100 m breiten Unterbau aus Gußwerk: die Langseiten des Tempelplatzes waren von Hallen aus grauen Granitsäulen eingefast, die an den Ecken und in der Mitte propyläenartige Vorbauten hatten. Die Fassade des Doppeltempels selbst hatte je zehn korinthische Säulen aus weißem Marmor; das der Sacra Via zugewandte westliche Heiligtum war wahrscheinlich das der Roma (vgl. *Nissen, templum* S. 200). Der Stiftungstag dieses templum Urbis wurde auf den vermeintlichen Gründungstag der Stadt, nämlich auf das alte Palilienfest am 21. April gelegt. Auf die *Athen.* 8, 361 f. erwähnte Umbildung des Palilienfestes durch Hadrian bezieht sich eine Münze dieses Kaisers (*Eckhel, D. N.* 6, 501), welche dem Jahre 121 oder 122 angehört; diese Münze widerlegt einen Teil der Erzählung des *Athenäus a. a. O.*: *ἐντυχεν δὲ | οὐσα ἐοικτὴ τὰ Παρίλια μὲν παλαι καίουμένην, νῦν δὲ Ῥωμαία, τῇ τῆς πόλεως Τύχη ναοῦ καθιδρυμένον ὑπὸ τοῦ πάντα ἁρίστον καὶ μονοκράτορος βασιλέως Ἀδριανοῦ*. Die Dedikation des templum Urbis fällt nun nach bestimmter Angabe *Cassiodors* (p. 637 bei *Mommsen*) ins Jahr 135, und folglich kann das Palilienfest, das Hadrian im Jahre 121 oder 122 neu einrichtet, mit jener Gründung nicht ohne weiteres in Verbindung gebracht werden. Immerhin steht fest, daß der Stiftungstag dieses Doppeltempels, der 21. April, als Geburtstag der dea Roma gilt; noch bis in die späte Kaiserzeit wird jener Tag in den Provinzen festlich begangen. Sicher überliefert ist uns das für Ägypten; der 21. April 215 wird unter Caracalla gefeiert im Provinzialtempel des Iuppiter Capitolinus zu Arsinoe (*B. G. U.* 2, 363 p. XII Z. 8: *γενεθλίον Ῥώμης*); das Fest wurde auch in ägyptischer Form durch *Λυχνάβια* gefeiert; vgl. darüber *Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* (1905) S. 10 Anm. 9. Die dea Roma wird ferner erwähnt auf einem Papyrus aus Heracleopolis Magna in einem Kaufvertrag des Jahres 250; es heißt *B. G. U.* 3, 937 Z. 9: *δημιουργοῦ τῆς Ῥώμης*;



1) Roma sitzend nach links, trägt in der R. Victoria (nach Cohen 2 S. 197 nr. 100).

5*

vgl. über diesen noch unklaren *δημιουργός* Wissowa, *R.-E.* 4, Sp. 2856. Wahrscheinlich haben wir unter ihm einen Profanpriester zu verstehen.

Der 21. April wurde in Rom in besonders festlicher Weise von Einheimischen und Fremden alljährlich gefeiert, auch Zirkusspiele wurden aufgeführt (vgl. *Athen.* a. a. O.; *Mommsen C. I. L.* 1² p. 316; *Dürr, Reisen Hadrians* S. 26 f.). Wahrscheinlich wurde gleichzeitig ein neues Priestertum, das der *XII viri Urbis Romae*, für die neue Gottheit eingesetzt; der volle Titel dieses neuen Priesterkollegiums findet sich in einer stadtrömischen Inschrift *C. I. L.* 6, 510 und in einer der Provincia Byzacena angehörigen *C. I. L.* 8 S. 11338; in einer anderen stadtrömischen *C. I. L.* 6, 1700 steht nur *duodecimvir*; verschieden von diesen stadtrömischen sind die uns in den Provinzen begegnenden *sacerdotes Urbis Romae aeternae* *C. I. L.* 3, 3368 (Aquincum), 3, 5443 (Noricum); *C. I. L.* 5, 4484 (Brixia), 5, 6961 (Ticinum); 12, 1120 (Apta), vgl. *Mommsen* zu *C. I. L.* 6, 510 und *Cagnat, L'année épigr.* 1894 nr. 47; ein *ιερεὺς* *Ῥώμης* wird für Nikopolis in Unterarmenien bezeugt (*Inscr. gr. ad res Rom. pert.* 1, 589). Die *Roma aeterna*, eine Bezeichnung, die wir besonders seit Hadrian auf Münzen häufig finden (siehe weiter unten und *Friedländer, S.-G.* 1⁵, 64; *Cumont, Revue d'hist. et de littér. relig.* 1 [1896], 449 f.) war ebenso zum penetralen des Weltreiches geworden (vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 283), wie früher die aeterni Vestae foci (*Val. Max.* 4, 4, 11) das der Hauptstadt gewesen waren; Weihungen, die der *Urbs Roma aeterna* gelten, haben wir in einer Municipalinschrift von Tebourouk *C. I. L.* 8, 1427 von der *Respublica municipi Seecriani Antoniani Liberi Thibursicensium*, ferner in Circa *C. I. L.* 8, 6965, wo ihr eine Statue geweiht wird; *sacerdotes Urbis* sind uns bezeugt ebenfalls für Circa *C. I. L.* 8, 6948 und für Thamugadi *C. I. L.* 8, 2394. 2395 S. 17904.

Wenn römische Beamte und Soldaten auf entlegenen Posten der *Roma aeterna* und *Fortuna redux* Inschriften weihen, so ein kaiserlicher Prokurator in Sarmizegetusa in Dacien: *Fortunae reduci, Lari viali, Romae aeternae* (*C. I. L.* 3, 1422), oder ein aus Mauretanien stammender tribunus cohortis in Uxellodunum in Britannien *C. I. L.* 7, 370: *Genio loci, Fortunae reduci, Romae aeternae* et *Fato bono* (vgl. *ebd.* 7, 392: *Romae aeternae et Fortunae reduci*), so haben wir darin zweifellos den Ausdruck der Sehnsucht nach der für den Römer alles Erstrebenswerte in sich bergenden Zentrale des Reiches zu sehen.

Eine wichtige Vermittlerrolle hat die dea Roma in den Anfängen des provinziellen und municipalen Kaiserkultes gespielt. Schon früh hatte man im Orient, wenn man siegreichen römischen Feldherren göttliche Ehren erwies, ihren Kult mit dem der dea Roma verbunden, so im Hymnus auf T. Quinctius Flamininus bei *Plut. Flam.* 16: μέλπετε, κοῦραι, Ζήνῃ μέγαν Ῥώμην τε Τίτον δ' ἅμα Ῥωμαίων τε πίστιν. Zu dieser Zusammenstellung vergleiche man aus dem Jahre 550 = 204 stammende Münzen der

italischen Lokrer, auf denen ῬΩΜΑ von ΠΙΣΤΙΣ bekränzt wird (*Eckhel, D. N.* 1, 176 und bei *Kluegmann, L'effigie di Roma nei tipi monetari più antichi Roma* 1879 Abb. 1) und die spätere lokrische Inschrift *C. I. L.* 10, 16: *Iovi optimo maximo deis deabusque immortalibus et Romae aeternae Locrenses*.

Die Inschrift ist auch dadurch bemerkenswert, daß die dea Roma durch das Beiwort *aeterna* in Gegensatz zu *di deaeque immortales* gestellt wird; *immortalis* bezeichnet Wesen, die nicht sterben können, die, wie der Mensch einen sterblichen, so einen unsterblichen Leib besitzen; *aeternus* bezeichnet körperlose Wesen, die nur vermöge Abstraktion denkbar sind. Die Weihung von Tempeln an römische Prokonsuln, wahrscheinlich gemeinsam mit Göttern oder dea Roma, ist auch zu schließen aus *Cic. (ad Quint. fr.* 1, 1, 26): *Cum ad templum monumentumque nostrum civitates pecunias decrevisent . . . nominatimque lex exciperet, ut ad templum monumentumque capere liceret, cumque id, quod dabatur, non esset interiturum, sed in ornamentis templi futurum, ut non mihi potius quam populo Romano ac dis immortalibus datum videretur*; inschriftliche Belege fehlen leider. Zur Regel wurde die Verbindung des Kaiserkultes mit der dea Roma erhoben durch einen Erlaß des Augustus vom Jahre 725 = 29, der auf Gesuche asiatischer und bithynischer Gemeinden hin anordnete, daß für die römischen Bürger beider Provinzen gemeinsame Tempel der dea Roma und des Divus Iulius in Ephesos bzw. Nikaia*), für die Provinzialen aber Tempel des Augustus und der dea Roma in Pergamon bzw. Nikomedia vernichtet werden sollten. Bezeugt wird die ganze Verordnung allein bei *Cass. Dio* 51, 20, welcher allerdings bei den Tempeln von Pergamon und Nikomedia nur von Augustus, nicht von Roma spricht; daß *Cassius Dio* jedoch in diesem Falle unvollständig berichtet, beweist für Pergamon die klare Angabe des *Tacitus (annal.* 4, 37): *. . . cum divus Augustus sibi atque urbi Romae templum apud Pergamum sisti non prohibuisset* und die ebenso deutliche *Suetons (Aug.* 52): *templa quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit*; bestätigt werden diese Angaben durch *C. I. L.* 3 *Suppl.* 7086, 12 und Inschriften von Pergamon nr. 374 (s. dazu *Fränkel* S. 262 f.); vgl. *Mommsen, Res gestae Divi Augusti* 2, p. X. Als dann noch zwei Jahre nach dieser Entscheidung, wie sich aus den Worten ἐν τῷ ναὶ τῷ κατασκευαζομένῳ αὐτῷ ὑπὸ τῆς Ἀσίας ἐν Περγάμῳ des Psephismas von Rom und Mytilene bei *Cichorius, Rom und Mytilene* S. 32 ergibt, welches sehr bald nach dem 13. Januar 27 beschlossen worden ist (a. a. O. S. 38 und *Mommsen* a. a. O. p. X Anm. 1), die Verleihung des Titels Augustus an den neuen Herrscher stattgefunden hatte, wurde dieser die Bezeichnung des vergötterten Herrschers auch im Provinzialkult: *Romae et Augusto* oder θεᾶ Ῥώμῃ καὶ Σεβαστῷ lauten die Inschriften, die von nun ab im municipalen wie im pro-

*) Vgl. *Roscher, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wissensch.* 1891, S. 113 u. 141.

vinzialen Kaiserkult des römischen Reiches in großer Fülle auftreten. Die Formen dieser Kulte sind im allgemeinen im Orient von den hellenistischen entlehnt, wie wir vor allem an dem pergamenischen Kulte der Provinz Asia sehen können, über den wir inschriftlich Näheres erfahren (vgl. *Fränkel, Inschriften von Pergamon* 2, 374 und den Kommentar des Verf. dazu). An der Spitze stand ein *ἀρχιερεύς*, mit vollem Titel in Pergamon *ἀρχιερεύς Ἀσίας*. Gefei- 10 fert wird vor allem der Geburtstag des Kaisers und zwar das jährliche Fest an zwei Tagen, indem dem eigentlichen Festtag am 23. September noch eine Vorfeier vorausging, daneben eintägig auch monatlich durch Gebet, Opfer und musikalische Aufführungen, genau wie derjenige der pergamenischen Könige. Für den musikalischen Teil bestand eine Genossenschaft, deren Titel in hadrianischer Zeit lautete: *ἑνω-*
δοὶ θεοῦ Σεβαστοῦ καὶ θεᾶς Ῥώμης; bemerkens- 20 wert ist, daß die Roma an zweite Stelle getreten ist (vgl. *Fränkel, a. a. O.*, *ebd.* nr. 523 Z. 10 aus der Zeit nach 176 n. Chr. wird ein *ἑνωθὺς θεοῦ Ἀβυούστου* genannt, die Roma ist also ganz aus der Verbindung geschwunden. Die *ἑνωδοὶ* verfügten über ein eigenes Gebäude, das Hymnodeion, und bestanden aus einer festbegrenzten Anzahl ordentlicher Mit- glieder; die Opfer für die Roma bestanden in Kuchen und Weihrauch (*Fränkel, a. a. O.* D 19), während Lampen zur Beleuchtung des Kult- bildes des Augustus aufgestellt waren (vgl. auch *Kornemann, Klio* 1, S. 52 ff., zur Geschichte der antiken Herrscherkulte und die Zusammen- stellung der auf den Herrscherkult bezüglichen Inschriften, die hier nur insoweit Erwähnung finden können, als die dea Roma in Frage kommt, bei *Pauly-Wissowa* 2, 1 Sp. 474 f. u. 480 f.). Außerdem fand in Pergamon ein fünf- jähriger *ἀγὼν ἰσοῦς* statt, dessen offizielle Be- nennung *Ῥωμαία Σεβαστά* lautete (*C. I. Gr.* 3902 b = *Dittenberger, Orient. gr. inscr. sel.* 458 Z. 64: *ἐν τῷ γυνικῷ ἀγῶνι τῷ ἐν Περγάμῳ τῶν Ῥωμαίων Σεβαστῶν*, in derselben Inschrift wird 30 *τὸ τῆς Ῥώμης καὶ τοῦ Σεβαστοῦ τέμενος* er- wähnt, mit dem das *τέμενος* in Pergamon gemeint ist; später heißen die genannten Spiele *Ἀβυούστεια* (vgl. *Kaibel, I. S. I.* 138; *C. I. A.* 2, 129 u. 249 n. Chr.). In mehr oder weniger getreuer Nachahmung dieses Kultes baute sich 40 jede Provinz des hellenistischen Ostens nach eingeholter kaiserlicher Erlaubnis ihren Tempel, der in gleicher Weise der Roma und dem Augustus dediziert wurde. Besonderes Interesse hat für uns noch der Tempel von Ankyra in Galatien, weil uns durch ihn der Rechen- schaftsbericht des Augustus erhalten ist (vgl. *Mommsen, Res gestae D. Aug.* p. X); der Kult von Ankyra wird auch auf einer Inschrift aus dem ersten Jahre des Tiberius erwähnt (*C. I. Gr.* 4039 = *Dittenberger, Orient. gr. inscr. sel.* 533, welche *Γαλατῶν [τ]ὸ [κοινὸν] θεῶ Σεβαστῶ καὶ θεᾶ Ῥώμῃ* weihet).

Zu beachten ist auch hier die Vorstellung des *θεοῦ* (= *divus*) *Σεβαστός*; es scheint, daß gleich nach dem Tode des Augustus die Um- stellung der beiden im Kult vereinten Götter stattfand. Für Caesarea in Palästina ist der

Kult beider durch *Josephus* bezeugt (*ant.* 15, 339): *Κὰν τῷ μέσῳ κολωνός τις, ἐφ' οὗ εὐῶς Καίσαρος ἀποπτος τοῖς εἰσπλέουσιν ἀγαμιά τε τὸ μὲν Ῥώμης, τὸ δὲ Καίσαρος* (= *B. I.* 1, 414) *καὶ τοῦ στόματος ἀντικρὺ ναὸς Καίσαρος οὐκ ἀποδέων τοῦ Ὀλυμπίου Διὸς, ᾧ καὶ προσεί- καστοι, Ῥώμης δὲ ἴσος Ἡρᾷ τῇ κατ' Ἀργος*. Natürlich ist, daß in solchen Orten, die einen Kult der Roma hatten, der Kult des Kaisers 10 mit diesem verbunden wird, so in Alabanda (vgl. *Sp.* 131 Z. 25 u. *Bull. de corresp. hellén.* 10, 309), ferner in Smyrna, wo uns ein *ιερεὺς θεᾶς Ῥώ- μης καὶ θεοῦ Καίσαρος* begegnet (*C. I. Gr.* 3187). Für Sardes möchte man die Existenz eines Oberpriesters für Roma und Augustus schließen aus dem in Hypaipa (*Dittenberger a. a. O.* 470) gefundenen Beschluß des *κοινὸν Ἀσίας*, worin es heißt: *γνώμη Γαίον Ἰουλίον Παρθαλὰ καὶ τοῦ δήμου τοῦ Σαρδιανῶν νιοῦ Παρθαλὰ ἀρχι- 20 εῤῥῶς καὶ διὰ βίον ἀγωνοθέτου θεᾶς Ῥώμης καὶ Αὐτοκράτορος θεοῦ τοῦ Σεβαστοῦ*. Dieser C. Julius Pardalas ist sicher aus Sardes (vgl. *Brandis* bei *Pauly-Wissowa, R.-E.* 2 Sp. 478 ff.), und es liegt nahe anzunehmen, daß er auch dort Oberpriester für dea Roma und Augustus war. Hiernach ist leicht der andere arg ver- stümmelte Beschluß des Landtages von Asia zu ergänzen (*C. I. Gr.* 3187: *γνώμη*) *Τιβεριὸν Κλανδίου Ἡρόδου* . . . in dieser Lücke fehlt 30 das *Ethnikon*] *καὶ σεβαστοφάντου καὶ [ἀρχι- εῤῥῶς] θεᾶς Ῥώμης καὶ τοῦ [θεοῦ Σεβαστοῦ] Διὸς πατρὸς αὐτοκράτορος* *Waddington, Fastes* S. 133 ergänzt *ἀρχιερεῖς*] *θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ [Νέρωνος Κλανδίου]*. Dagegen spricht aller- dings, daß immer nur Augustus mit der Roma verbunden ist: jedenfalls gibt es für eine Ver- bindung des Nero mit der dea Roma kein Beispiel. Daß der Kult der dea Roma und des Augustus noch lange fortbestand, zeigt uns 40 eine aus der Zeit des Titus stammende In- schrift aus Bargylia (*Bull. hell.* 6, 92), worin ein gewisser *Exekestos* als *ἐκ τῆς πόλεως ἀρχιερεὺς θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ Σεβαστοῦ* be- zeichnet wird (vgl. über dieses *ἀπό Brandis, a. a. O.* 2 Sp. 479); *ἀπό* drückt in dieser Ver- bindung ein außerhalb der Vaterstadt geführtes Amt aus, danach war *Exekestos* anderswo Priester der Roma und des Augustus; wo, wissen wir nicht. Oft verwalteten Leute aus fremden Städten Priesterämter, so wird uns ein Mann aus Laodicea (*C. I. Gr.* 3524 Z. 55 als Priester der Roma und des Augustus in Kyme in Mysien genannt, aus der Zeit zwischen 752/2 und 767/13. Für Eumenia (= Istakli) in Phrygien, wo der *δημος* den *Ἐπίγονος ἱερεὺς τῆς Ῥώμης* ehrt (*C. I. Gr.* 3887), werden wir anzunehmen haben, daß hier Roma in Verbindung mit dem Kaiser- kult steht, zumal auf einer ebendort gefundenen Inschrift (*C. I. Gr.* 3902 b) vom Kult der Roma und des Augustus in Pergamon die Rede ist.

Der *δημος* von Mylasa in Karien weihet eine Inschrift *Αὐτοκράτορι Καίσαρι θεοῦ νιοῦ Σε- βαστῶ, ἀρχιερεῖ μεγίστῳ καὶ θεᾶ Ῥώμῃ* (*C. I. Gr.* 2996); in Termessus in Pisidien finden wir einen *ἱερεὺς*] *θεᾶς Ῥώμης καὶ Διονύσου διὰ βίον* (*Inscr. graec. ad res Rom. pert.* nr. 437), in derselben Stadt wird in zwei Inschriften ein M. Aurelius Platonianus Otanus genannt als

lebenslänglicher Priester der θεὰ Ῥώμη und des Διόνυσος (a. a. O. nr. 438, 439), ein angesehener Mann der Stadt, λογιστής, begegnet auf fünf weiteren Inschriften: dreimal wird er als ἱερεὺς θεᾶς Ῥώμης Σεβαστῆς διὰ βίον (a. a. O. 440—442) bezeichnet, zweimal als ἱερεὺς Ῥώμης *ebd.* 443, 446. Für das schon genannte Mytilene ist auf einer zwischen den Jahren 2 und 14 n. Chr. gesetzten Inschrift ein lebenslänglicher ἱερεὺς der Roma und des Augustus bezeugt (*Inscr. gr. ins. mar. Aeg.* 2, 656), desgleichen für Priene: ἐπὶ ἱερείῳ Ῥώμης καὶ Ἀυτοκράτορος [Καίσαρος] Θεοῦ Σεβαστοῦ... bei Hiller v. Gärtringen, *Inscr. v. Priene* nr. 222, *ebd.* nr. 232 werden Ἀμφιαρχαὶ καὶ Ῥωμαῖα erwähnt (vgl. *Pauly-Wissowa* 1, 1886). In Athen, wo auf der Akropolis vor dem Parthenon dem Augustus im Verein mit der dea Roma ein Rundtempel erbaut wurde, finden sich Priester für diesen Kult (*C. I. A.* 3, 63, 334), aber neben diesen Priestern kommt auch ein Oberpriester Σεβαστοῦ Καίσαρος vor (*C. I. A.* 3, 252), welcher nach Analogie der Weihinschrift am Roma- und Augustustempel (ὁ δῆμος θεᾶ Ῥώμης καὶ Σεβαστῶ Καίσαρι *C. I. A.* 3, 334) als Oberpriester des Augustus aufzufassen ist; von *Pausanias* wird dieser Romatempel nicht erwähnt; vgl. für Athen auch *C. I. Gr.* 478 (ὁ δῆμος θεᾶ Ῥώμης καὶ Σεβαστῶ Καίσαρι στρατηγούντος ἐπὶ τοὺς πολίτας Παμμένους καὶ Ζήνωνος Μαγαθονίου, ἱερέως θεᾶς Ῥώμης καὶ Σεβαστοῦ Σωτήρος).

In Neapel wurde zu Ehren des Augustus 752 = 2 ein pentaeterischer Agon eingerichtet, welcher den Namen Ἰταλικά Ῥωμαῖα Σεβαστὰ ἰσολύμια als vollständigste Bezeichnung führt (*I. Kaibel, Inscr. gr. Sicil. ital.* nr. 748; *Dittenberger-Purgold, Inschrift. von Olympia* nr. 56, ferner *Cass. Dio* 55, 10, 9; vgl. *Strab.* 5, 246; über diesen Agon siehe weiter *Cass. Dio* 56, 29, 2, 60, 6, 2. *Suet. Aug.* 98; *Claud.* 11; *Vell. Pat.* 2, 123, 1. *Kaibel*, a. a. O. nr. 754. 755 und *Add. Civitelli, Atti d. Acad. Archeol. etc. Napoli* 17, 1894. *Wissowa*, *Wochenschr. für klass. Philol.* 1897 Sp. 763 ff. Die Bezeichnung Ῥωμαῖα Σεβαστὰ ist später hinzugekommen, ähnlich finden wir in Oropos anfangs nur Ἀμφιαρχαῖα (*I. Gr. Sept.* 1, 48. 411. 412), dann seit Sulla Ἀμφιαρχαῖα καὶ Ῥωμαῖα (*I. Gr. Sept.* 1, 419. 420). Bisweilen scheint auf Inschriften der δῆμος Ῥωμαίων die dea Roma zu ersetzen, so auf einer lokrischen *C. I. Gr.* 9, 282, in welcher ein Priester Θεοῦ Σεβαστοῦ καὶ ἔρχων eine Quelle weihet δῆμῳ Ῥωμαίων καὶ θεῷ Σεβαστῶ Καίσαρι (vgl. auch *Le Bas-Waddington, Inscr. grecques et latines recueillies en Grèce et Asie mineure* 2 nr. 1033).

Für den Kaiserkult der westlichen Provinzen ist das Jahr 742/12 v. Chr. wichtig; in diesem Jahre wurde nämlich der Kaiserkult der Tres Galliae in Lugdunum eingesetzt (vgl. *Livius Epit.* 139. *Strab.* 4, 3, 2 p. 192. *Suet. Claud.* 2). Der Stifter des neuen Kultes war der kaiserliche Stiefsohn Drusus, die Kultstätte war hier kein Tempel, sondern nur ein Altar, der aber ebenso wie die Tempel des Ostens der Roma und dem Augustus geweiht war. Den Tag bezeichnet *Suet. Claud.* 2: *Claudius natus est* . . .

kalendis Augustis Lugduni eo ipso die, quo primum ara ibi Augusto dedicata est. Unrichtig ist die Angabe der genannten Schriftsteller, daß der Altar von Lugdunum dem Augustus allein geweiht war; es ist dies dieselbe Ungenauigkeit der Berichterstattung, die wir für den pergamenischen Kult bei *Cass. Dio* 51, 20 konstatierten. Das Richtige lehren die Inschriften und die Münzen (vgl. *Hirschfeld, C. I. L.* 13, S. 227 und *Cohen, méd. impér.* 1 S. 95 nr. 236); letztere sind in Lyon geschlagen, auf dem Avers liest man: *Caesar Augustus Divi F. Pater Patriae*; auf dem Revers befindet sich ein Altar mit der Unterschrift: *Rom. et Aug.* (vgl. dazu *Hirschfeld* a. a. O. Anm. 1).

Suchen wir die zahlreichen Inschriften, die sich auf den Lyoner Kaiserkult beziehen, zeitlich zu ordnen. Der provinziale Kaiserpriester heißt zunächst: *sacerdos Romae et Augusti ad aram, quae est ad confluentem* (so *C. I. L.* 13, 1306, Aufschrift des Triumphbogens von Saintes aus der Zeit des Tiberius, u. z. nach dem Jahre 19), abgekürzt mit Weglassung von *ad aram* nur *ad confluentem* (*ebd.* 1042. 1045 aus tiberischer oder klaudischer Zeit), bzw. *ad aram ad confluentes Araris et Rhodani* *C. I. L.* 13, 1674, kürzer 1675 = *Dessau* 4537 — beide Inschriften sind von demselben Dedikanten, dem Sequaner Adginnius Martinus, Sohn des Urbicus — aus vespasianischer (vgl. *Dessau, Prosop.* 2, S. 144 nr. 129) oder klaudischer Zeit, oder *sacerdos arae inter confluentes Araris et Rhodani* (2940, ebenso 1719), wofür 1541 steht: *sacerdos arae Aug(usti) inter confluentes Araris et Rhodani*, oder 939: *sacerdos arensis*. Alle genannten Inschriften stammen aus dem 1. Jahrh. Dem Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrh. gehört wahrscheinlich an *C. I. L.* 13, 1706 mit *sacerdos ad templum Romae et Augustorum*; dem zweiten Jahrh. gehören an: 1691 (gerade so, mit dem Zusatz: *Tres prov. Galliae*; 1714 und 1716: *sacerdos ad templum Romae et Augusti ad confluentes Araris et Rhodani*; 1718 (vielleicht auch so 1694. 1722) *sacerdos ad aram Romae et Augustorum*; 1710: *sacerdos ad [aram oder templum Romae] et Augg. inter [confluen]tes Arar(is) [et Rhod.]*; dazu 1699. 1700 mit *sacerdotium ad aram*, vgl. 3144.

Aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts stammen *C. I. L.* 13, 1684 mit *sacerdos ad aram Caes(aris) n(ostri)* und 1702: *sacerdos ad aram Caes(aris) n(ostri) [apud templum Romae et Aug(usti) oder -orum] in[ter confluen]tes Araris et Rhod[ani]*, weiter aus severischer Zeit 1712 (vgl. *C. I. L.* 13, 1851 — auf beiden wird ein gewisser C. Ulattius erwähnt als *sacerdos Romae et Augusti sacerdos [ad aram] Caess. n[on apud templum] Romae [et Aug. inter] confluen[tes] Araris et Rhod[ani]* und 1680 *ad aram Caesarum*; vgl. auch 1712 und 3162. Diese Sichtung des vorliegenden Materials zeigt zunächst, daß es sich um eine ara Romae et Augusti handelte (ein Rest der Inschrift des Altares ist erhalten *C. I. L.* 13, 1694, dazu *Hirschfeld*, a. a. O. S. 227) mit einem Einzelpriester, der den Titel *sacerdos* führt und zwar in den Inschriften des ersten Jahrh. *sacerdos Romae et Augusti*

ad aram, abgekürzt *sacerdos arae* bzw. einmal *arenensis* (C. I. L. 13, 1671). Das Territorium des Altars ist der pagus Condatensis (vgl. Kornemann a. a. O. S. 109 Anm. 2; über die Stätte vgl. die Schilderung bei Hirschfeld, *Lyon in der Kaiserzeit* S. 8 und Gardthausen, *Augustus* 1² S. 672 und den Plan bei Desjardins, *Description de la Gaule* 3, S. 74 pl. II). Sowohl die *ara* wie das spätere *templum* stehen in gleicher Weise im Dienste dieses Kultes, weshalb auf den angeführten Inschriften der Kaiserpriester sowohl *ad aram* wie *ad templum* genannt wird, aber immer *sacerdos ad*. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. ist noch einmal insofern eine Änderung eingetreten, als der Altar der Verehrung des oder der jeweils regierenden Kaiser geweiht ist (*Caesaris nostri* oder *Caesarum nostrorum*), während der Tempel dem Kulte der Roma geweiht blieb: daher lautete der Titel des Kaiserpriesters: *sacerdos ad aram* *Caes. n. (Caess. nn.) apud templum Romae et Augustorum | inter confluentes Araris et Rhodani*. Da sich der Kult der Roma und des Augustus in Lyon konzentrierte, so fehlen in Aquitanien, wo ja überhaupt die einheimischen Gottheiten nach den Inschriften durchaus die Oberhand haben, sowie in Belgica der Roma und dem Augustus geweihte Inschriften fast ganz; *flamines Romae et Augusti* werden allerdings in Aquitanien genannt C. I. L. 13, 548. 1376. 1377; auch in Germania inferior und superior sind solche nicht anzutreffen, wenn es auch wahrscheinlich ist, daß der zwischen 745/9 und 9 n. Chr. im oppidum Ubiorum erbaute Altar der beabsichtigten Provinz Germania galt und, als Gegenstück des Lyoner Altars, auch der Roma und dem Augustus geweiht war (Tac. *annal.* 1, 57, vgl. 39; dazu Suet. *Aug.* 52).

Auch für Spanien wurde ein offizieller Kaiserkult eingesetzt: unter dem Jahre 15 n. Chr. berichtet Tac. *annal.* 1, 78: *Templum ut in colonia Tarraconensi strueretur Augusto petentibus Hispanis permissum datumque in omnes provincias exemplum*. Im Jahre 15 wurde also wie für die tres Galliae in Lyon, für Hispania citerior in Tarraco ein Kaiserkult eingesetzt; es ist dies der erste Provinzialtempel nur für Augustus oder besser den Divus Augustus, mit staatlicher Genehmigung auf die Eingabe der Provinzialen der Tarraconensis erbaut. Sichten wir nun das Material für den Kult von Tarraco. Dem Anfang des zweiten Jahrh. gehören an: C. I. L. 2, 4234 (*Flamen Augustalis p. H. c.* bzw. *Flamen Aug. proc. Hisp. citer.* 4226), in letzterer Inschrift ist auch die Auflösung *flamen Augustorum* nicht unmöglich, zumal derselbe Mann auf der Inschrift 4225: *Flamen Romae et Augustorum provinc. Hispan. citer.* genannt wird.

Fla(men) Romae Divo(rum) et Augustorum provinciae Hispaniae citerioris heißt der Kaiserpriester: 4191. 4205. 4222. 4228. 4235. 4243. 4250. Von diesen Inschriften sind genauer datierbar 4225 und 4249, die von einem Manne gesetzt sind, der a *divo Hadriano adlectus est in coloniam Caesaraugustanam*. Auch weibliche Priesterinnen des Provinzialkultes werden

uns genannt, die sich auf den Kult der Roma und des Augustus beziehen, obgleich erstere nicht genannt wird, so 4227 eine *flaminica provinciae Hisp. cit.* 4233. 3329.

Augustischen Ursprunges sind wohl ferner auch die Roma- und Augustuskulte in den Konventen in der Tarraconensis. Kornemann, *Klio* 1 S. 117 stellt für die Datierung der Provinzialkulte folgende wohl im allgemeinen zutreffende These auf: Wo eine der Roma und dem Augustus zugleich geweihte *ara* in einer Landschaft, zumal einer provinzial nicht geschlossenen, erscheint mit einem *sacerdos Romae et Augusti* als Kultleiter, ist a priori, solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, eine augustische Kultgründung anzunehmen. Alles dies trifft für die erwähnten Konvente durchaus zu; für dieselben liegt folgendes inschriftliche Material vor:

- a) conventus Lucensis:
sacerdos Romae et Aug. ad Lucum Aug(usti) C. I. L. 2, 2638 (aus dem Ende des ersten Jahrh.);
sa[cerdos]] Romae et Au[g(usti)] ex [conventu] Lucens[i]. Bull. de la Soc. des antiquaires 1897, S. 131 = Rev. arch. 31, 1897, S. 441 nr. 100 (nach Commodus).
- b) conventus Asturum:
sacerdos urbis Romae [et Aug.] C. I. L. 2, 2637 (Ende des ersten Jahrh. (Asturien));
sacerdos Rom(ae) et Aug(usti) C. I. L. 2, 5124;
sacerd(os) Rom(ae) et Aug(usti) convent(us) Asturum C. I. L. 2, 4223 (Anfang des zweiten Jahrh.), ebenso S. 6094;
sacerdos Romae et Aug(usti) C. I. L. 2, 4248 (wahrscheinlich aus dem zweiten Jahrh.) (Tarraco).
- c) conventus Bracaraugustanus:
s[acerdos] [Ro]mae Aug(usti) Caesa[rum] C. I. L. 2, 2426 (etwa flavische Zeit);
Priesterin:
sacerd(os) perp(etua) Rom(ae) et Augg. conventus Braccarae Aug. (um 100 n. Chr.) C. I. L. 2, 2416 (Bracara Augusta);
- d) conventus Cluniensis:
sacerdos Romae et Augusti ap. [Au]gustanar(am) C. I. L. 2, S. 6093. (Tarraco.)

Alle vier aufgeführten Konvente (vgl. Pauly-Wissowa 4, Sp. 1175) waren in augustischer Zeit im Gegensatz zu den drei übrigen von Hispania citerior, gerade wie die Tres Galliae, nach Volksgemeinden oder Volkschaften (*civitates, gentes*) organisiert, der Cluniensis allerdings schon im Übergang zum städtischen System (vgl. Dettlfsen, *Philolog.* 32, 1873, S. 612f. 643 ff.). Für augustischen Ursprung sprechen auch die Namen Lucus Augusti, Bracara Augusta, Asturica Augusta. Damit wären die Kulte dieser vier Nordwestkonvente als älter erwiesen als derjenige der Provinz Hispania citerior, der ja erst 15 n. Chr. begründet wurde. Neben dem provinzialen Kaiserkult und demjenigen in den nach ethnographischen Gesichtspunkten abgegrenzten Konventen finden wir auch den munizipalen Kaiserkult sehr entwickelt; aus gingen diese Munizipalkulte wohl

von Tarraco, in dem sich Augustus 26/25 v. Chr. aufgehalten hatte; über den Kult von Tarraco vgl. *Quintil. inst. or.* 6, 4. *Eckhel, D. N.* 1 S. 58, 6, S. 124. *Hübner, Hermes* 1, S. 109 ff. und *C. I. L.* 2, 4224, S. 6097. *Flamines Romae et Augusti* heißen durchweg die Munizipalpriester; wir finden solche in Barcino *C. I. L.* 2 S. 6147; vgl. 4514. 4520; in Castulo 3276; Complutum 3033; Jesso (oder Baetulo) 4610; Pollentia auf den Balearen 3696; Saetabis Augustanorum 10 3623; Valeria 3179.

Eine *sacerdos annua* ist für Limares bezeugt 3279, für Clunia 2782 ein *flamen Romae et Divi Augusti* aus tiberischer Zeit.

Später eingerichtete Kaiserkulte ganzer Provinzen, z. B. von Lusitania und Baetica tun der Roma keine Erwähnung mehr.

Auch die Narbonensis hatte einen Provinzialkult; als Kultstätte der Provinz ist das in Narbo befindliche templum divi Augusti ausdrücklich bezeugt durch *C. I. L.* 12, 392: [*flamen*] *templi Divi [Aug., quod est Nar]bosne*; vgl. *M. Krascheninnikoff, Philologus* 13 (N. F. 7), 1894; *Hirschfeld, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad.* 1888 S. 837 ff.; *Kornemann, a. a. O.* S. 125 über die Datierung des Kaiserkultes der Narbonensis; wahrscheinlich wurde er in späterer claudischer Zeit begründet. Doch tut auch dieser Kaiserkult der Roma keine Erwähnung; dies ist um so merkwürdiger, als im Munizipalkult der Narbonensis Roma und Augustus häufig gemeinsam verehrt werden, so in Narbo selbst nach *C. I. L.* 4335; die ara Augusti für den Munizipalkult von Narbo wurde am 22. Sept. 11 n. Chr. gelobt (*C. I. L.* 12, 4333); für Avennio (*C. I. L.* 12, 1120) wird uns ein *pontifex et sacerdos Urbis Romae Aeternae* genannt, der wohl zweifellos auch mit einem Munizipalkult der Roma und des Augustus in Verbindung zu bringen ist; ein *flamen Romae et Augusti* begegnet uns in Aquae Sextiae (*C. I. L.* 12, 513), ein *prim[us flamen Romae et] Augusti* in Arausio (*C. I. L.* 12, 1236), in Arelate *C. I. L.* 12 ein *flamen Romae et Augusti*, desgleichen in Baeterrae (*C. I. L.* 12, 4233), in Genf (*C. I. L.* 12, 2600), in Nemausus (*C. I. L.* 12, 3186), wo uns auch ein *flamen Romae et divi Aug. item Drusi et Germanici Caesarum* genannt wird (*C. I. L.* 12, 3180. 3207); vgl. ferner die von Mommsen ergänzte Inschrift aus Tricastini (*C. I. L.* 12, 1731): [*Ro]mae et Au[gu]sto*.

Für die Donauprovinzen ist das Material sehr gering; Provinzialpriester kennen wir hier nicht; ein *sacerdos Urbis Romae Aeternae* wird uns für Noricum *C. I. L.* 3, 5443 genannt; für Pannonia inferior haben wir zwei Inschriften aus Aquincum, wo nach *C. I. L.* 3 S. 10470 der designierte Konsul L. Cassius Marcellinus der *Urbs Roma* eine Statue widmet, ebenda wird (*C. I. L.* 3, 3368) ein *dec(urio) col(oniae)* 60 *Aq(uinci)*, *flamen duumviralis*, als *sacerdos Urbis Romae* genannt. In Nikopolis, in Unterösterreich wird uns ein *βουλευτής* der Stadt als *ιερέας Πόλης* bezeugt (*Inscr. gr. ad res Rom. pert.* 1, 589).

Abgesehen von den Gebieten im nordwestlichen Spanien kommen weiter noch die barbarischen Gebiete in Illyricum in Betracht, wo

mutmaßlich schon Augustus mit Kultgründungen eingegriffen hat. *C. I. L.* 3, 2818 begegnet uns ein *sacerdos ad aram Augusti Lib[urniae]*. Obgleich hier nicht *Romae et Augusti* steht, ist doch wahrscheinlich, daß Roma hier weggefallen ist, ursprünglich aber auch ihr der Kult mitgalt, zumal wenn wir uns erinnern, daß der Lyoner Kaiserpriester *C. I. L.* 13, 1541 *sacerdos arae Augusti* hieß; vielleicht ist auch der *sac(erdos) Aug(usti)* aus Tarsatica (Tersatto bei Fiume), *C. I. L.* 3, 3028, ein Priester dieses Kultes von Liburnien.

Auch Sardinien hatte einen Kaiserkult; in Verbindung mit ihm wird in einer wahrscheinlich dem 3. Jahrh. angehörigen Inschrift die *dea Roma* in Bosa genannt: *sacerdotalis?* *urb(is) Rom(ae et) im[peratoris] prov(inci)ae Sard(iniae) ad[le]c[t]u[s] ab] splendidiss(imo) [o]rdine Karalitanorum* *C. I. L.* 10, 7940 (mit den Ergänzungen von *Krascheninnikoff* a. a. O. S. 156 Anm. 42). Ob eine dalmatinische Inschrift von Doclea (*C. I. L.* 3, 12704), die einem *sodali Rom(ae?)* geweiht ist, auf die *dea Roma* zu beziehen ist, ist sehr zweifelhaft; vgl. *Toutain, Les cultes païens de l'Empire Romain*, S. 39.

In Afrika wird nur in einer byzacenischen Inschrift aus Mograva Roma in Verbindung mit dem Herrscher genannt, und zwar — es dürfte dies wohl der einzige Fall sein — mit Tiberius: *Romae et imperatori Ti. Caesari Augusto sacrum* (*C. I. L.* 8, S. 11912); vielleicht können wir auch *C. I. L.* 8 S. 16472 Z. 8 mit *Tissot* (vgl. *Toutain, a. a. O.* S. 62 Anm. 1) [*Romae et Aug(usto)*] lesen. Am ältesten ist wohl sonst der Munizipalkult von Cirta, der frühzeitig wahrscheinlich auch den divus Augustus umfaßte; denn *C. I. L.* 8, 6987 = S. 19492 mit einer *flaminica div[ae Augustae]* stammt schon aus dem Jahre 42 n. Chr.; wo aber die *diva Augusta* verehrt wurde, ist das Gleiche auch für den divus Augustus anzunehmen. Im zweiten Jahrh. ist dann auch die *dea Roma* in Cirta *C. I. L.* 8, 6965 cf. 1103), in Sufetula in der Prov. Byz. (*C. I. L.* 8 S. 11338), wo, wie schon erwähnt, *XII viri Urbis Romae* genannt werden, in Mograva: *Q. Appaeus Felix Flavianus c. v. sac(erdos) U(rbis) Ro(mae) A(eternae) fl. pp.* in *Bull. arch. du Comité des travaux histor.* 1893 S. 29), in Thamugadi (*C. I. L.* 8, 2394. 2395. 2399. 17904 und in Tebourouk in der Proc. durch einen *sacerdos Urbis* (*C. I. L.* 8, 6948) verehrt worden; im Anfang des dritten Jahrh. ist der Kaiserkult in Cirta unter der Severerdynastie nochmals zur Blüte gelangt, allerdings ist die *dea Roma* ausgeschieden (*C. I. L.* 8, 6948. 7963. 19121. 19122).

Auch in Ägypten wurde die *Roma* wahrscheinlich in Verbindung mit Augustus verehrt, so in einem nach einer Vermutung *Ulrich Wilckens* wahrscheinlich aus Syrien stammenden Papyrus des Jahres 215 (vgl. *B. G. U.* 3, 895, Z. 4; s. Berichtigungen und Nachträge); man liest dort: *Π[ρ]ω[τ]ῆς Θε[ᾶς] καὶ . . .*

In Gallia Cisalpina und Italien selbst endlich finden wir Roma und Augustus in zahlreichen Munizipalweihungen angerufen; ein *flamen Romae et Augusti* ist bezeugt für Brixia

(*C. I. L.* 5, 4484), für Comum (5, 5226. 5227), Eporedia (5, 6797), ferner *C. I. L.* 5, 5511 (Ort unbest.); in Pola wird 752/767 a. u. c. der Roma und dem Augustus ein Tempel geweiht; ein *flamen Romae et divi Claudii* wird erwähnt in Ticinum (*C. I. L.* 5, 6431, ein *flamen R. et A.* in Tridentum (*C. I. L.* 5, 5036) und in Verona (*C. I. L.* 5, 3376. 3420. 3427), ebenda ein *flamen divi Augusti et Romai* (*C. I. L.* 5, 3936).

In Ostia in Latium befand sich eine *aedes* 10 *Romae et Augusti*, ein *flamen* übte den Kult aus (*C. I. L.* 373. 400. 4142); Munizipalkulte für die Roma und den *divus Augustus* finden wir weiter in Aquinum (*C. I. L.* 10. 5393), in Potentia (*C. I. L.* 10, 131), Sorrent (*C. I. L.* 10, 688), Terracina (*C. I. L.* 10, 6305), Ulubrae (*C. I. L.* 10, 6485).

Die *dea Roma* ist nie populär geworden, nur durch den Kaiserkult ist sie zu einer gewissen Bedeutung gelangt. Daß übrigens der 20 Kaiserkult nicht von obenher einheitlich durch Gesetz geregelt war, geht schon daraus hervor, daß die Bezeichnung für die Kaiserpriester bald *flamen*, bald *sacerdos* ist (vgl. Hirschfeld, a. a. O. S. 840).

In Privatschriften kommt die Verbindung von Roma und Augustus daher nur selten vor, so in Luna in einer Inschrift, die *ex voto suscepto pro salute imperatoris* Neronis geweiht ist *Iovi Iuno[ni] Minervae Felicitati Romae* 30 *Divo Augusto*.

Aus dieser Verbindung mit dem Herrscher im Kulte scheidet jedoch die *dea Roma* im allgemeinen frühzeitig aus; selbst Augustus wird schon zu seinen Lebzeiten allein in Italien verehrt, so in Benevent (*C. I. L.* 9, 1556) und an zahlreichen anderen Orten.

Die Rolle der Roma war ausgespielt, als Rom aufhörte, die Hauptstadt des Weltreiches zu sein, und Konstantinopel an seine Stelle trat; bisweilen erscheinen noch beide Städtegöttinnen 40 auf Münzen (vgl. *Coh.* 7, S. 456 nr. 108 und 8, S. 140 nr. 13 nebeneinander als Nebenbuhlerinnen; dann muß später die *dea Roma* der *Τύχη* von Konstantinopel weichen (vgl. Burckhardt, *Zeitalter Konstantins*, S. 421 f.).

Archäologischer Teil.

Wie ist nun Roma bildlich dargestellt worden? Um dies zu ermitteln, sind wir vor allem 50 auf Münzbilder der Republik und Kaiserzeit angewiesen; von älterer Literatur vgl. *Zoega*, *Bussirilevi antichi* 1, 141 f.; *A. Senckler, Jahrb. d. Ver. d. Altertumsfr. im Rheinh.* 14, 1849, S. 74 ff.; *F. Kenner, Sitz.-Ber. d. Wien. Akad.* 24, 1857, S. 253 ff.

Ein fester Typus für die Darstellung der Roma ist allerdings nicht zur Herrschaft gelangt, da man sie bald nach dem Vorbilde kleinasiatischer Städtegöttinnen nach Amazonen- 60 art mit kurzem Gewande und einer entblößten Brust, das Haupt mit dem Helme oder, wie auf kleinasiatischen Münzen, mit der Mauerkrone geschmückt darstellte, bald in der Auffassung der *Athena Πολιάς* in langem Gewande mit Schild, Speer und Helm; häufig finden wir auch einen Mischtypus, der Roma zwar in langem Gewande, aber mit einer entblößten

Brust zeigt. Der Amazonentypus ist der frühere; doch ist die von *Zoega*, a. a. O. aufgestellte Behauptung, daß der langbekleidete, pallasartige Typus erst mit Hadrian beginne und den andern allmählich verdränge, bis er zu Commodus' Zeit verschwinde, weder für die Münzen noch auch sonst haltbar; widerlegt wird sie durch die Darstellung zweier Wiener Kameen (vgl. Sp. 159 unten), welche aus augusteischer Zeit stammen und den Kaiser neben Roma thronend zeigen, letztere in würdevoller Weise langbekleidet und gewappnet, wie Pallas: also in dem Typus, welchen 20 *Zoega* erst unter Hadrian aufkommen läßt.

Darstellungen der

Roma in

ganzer Figur

finden sich

auf verschie-

denen repu-

blikanischen

Denaren; diese

Darstellungen be-

ginnen indeß erst

in dem letzten

Drittel des

2. Jahrh. v. Chr.,

also etwa von

110 ab; die

Göttin wird hier

sitzend dargestellt

und mit

Victoria in leicht

erklärlichen

Zusammenhang

gebracht, so auf

einem Denar der

Nonia etwa

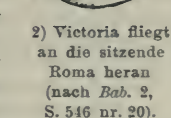
des Jahres 60 v. Chr.

(*Babelon, monn. cons.* 2, 256

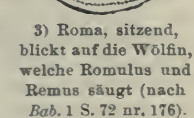
nr. 1) und auf einem

solchen der

2) Victoria fliegt
an die sitzende
Roma heran
(nach *Bab.* 2,
S. 546 nr. 20).



3) Roma, sitzend,
blickt auf die Wölfin,
welche Romulus und
Remus säugt (nach
Bab. 1 S. 72 nr. 176).



an Roma her-

an, vgl. Fig. 2.

Auf einem

Denar etwa

des Jahres 104

v. Chr. sehen

wir die sit-

zende Roma,

langbeklei-

det, hinblit-

kend auf die

Wölfin, wel-

che Romulus

und Remus

säugt, im Felde

zwei Vögel (vgl. *Babelon* 1,

S. 72 nr. 176 und Fig. 3).



4) Roma stehend,
rechts von ihr der
Genius populi Ro-
mani, der ihr einen
Kranz reicht (nach
Bab. 1 S. 402 nr. 26).



5) Kopf der
Göttin mit dem
Flügelhelm
(nach *Bab.* 1 S. 273
nr. 38).

säugt, im Felde zwei Vögel (vgl. *Babelon* 1, S. 72 nr. 176 und Fig. 3).

Roma stehend begegnet uns auf Denaren sullanischer Zeit; sie ist bekleidet mit kurzem kriegerischem Gewande, trägt keinen Helm und hält in der Rechten eine Lanze; neben ihr, nach links gewandt, steht der *Genius populi Romani*, der sie bekränzt (vgl. Fig. 4).

A. Kluegmann, *l'effigie di Roma nei tipi monetarii piu antichi*, Roma 1879, läßt allerdings als sichere Darstellung der Roma nur diejenige auf der bereits erwähnten lokrischen Münze des Jahres 550 = 204 gelten (vgl. Abb. 1 bei Kluegmann), wo sie von ΠΙΣΤΙΣ bekränzt und durch die Beischrift ΡΩΜΑ deutlich gekennzeichnet wird. Kluegmann führt ferner

aus, daß die zahllosen behelmten Frauenköpfe auf dem Avers des Triens sowohl (vgl. z. B. *Bab.* 1 S. 230 nr. 12) wie der Unze (*ebd.* S. 231 nr. 15), welche gemeinhin auf die dea Roma gedeutet wurden, als Darstellungen derselben nicht gelten können (a. a. O. S. 45), sondern vielmehr auf Minerva zu beziehen seien; differenziert sind die Köpfe durch den Helm; der Triens zeigt korinthischen, die Unze attischen Helm. Von einschneidender Wichtigkeit aber ist die Frage, ob bereits von Beginn der Denarwährung an, also von 268 v. Chr. ab, die Roma-idee auf der Vorderseite der Denare in dem weiblichen mit dem Flügelhelm verzierten Kopf zum Ausdruck gelangt ist.

Es ist dies eine ungelöste Streitfrage, auf die näher einzugehen hier unerlässlich ist; zumal nachdem sie *E. J. Haebelin* in der *Corolla numismatica* für *B. V. Head* (1906) S. 135 ff. in lichtvoller Weise behandelt und, wie mir scheint, gelöst hat. Ihre Entscheidung erscheint aber um so wichtiger, als dieser Kopf andert-halb Jahrtausende hindurch die überwiegende Signatur der römischen Silbermünzen ausmacht, derart, daß ihm in bezug auf den Raum, den er innerhalb der republikanischen Prägung einnimmt, kein anderer Kopf auch nur annähernd gleichgesetzt werden kann. Bis zum Jahre 84 v. Chr. hat dieser Kopf die unbedingte Vorherrschaft, erst nach 84 verschwindet er von dem Silber der Republik, er wird von da an zur seltenen Ausnahme. Dieser Kopf in dem geflügelten, mit Crista und Greifenhaupt gezierten Helm galt der älteren Numismatik als Roma, bis diese Auffassung von *Olivieri* in den *Saggi di dissert. acad. di Cortona* t. 4 (1733), S. 133 f. bestritten wurde; ihm schloß sich *Eckhel*, *D. N.* 5 S. 84 an, der sich für Pallas und mit Rücksicht auf die Flügel des Helms für Pallas victrix entschied. *Cavedoni* 40 setzt später im *Ragguaglio* (1884) Note 28 an Stelle der Pallas die römische Minerva ein. Im Gegensatz dazu stellte sodann *Aldini* in den *Memorie della R. Acad. d. Torino* Ser. 2, tom. 3 S. 199 ff. die Deutung des Kopfes auf Roma wieder her. Von archäologischer Seite schloß sich *Kenner* an a. a. O. S. 261 Anm. 3. Entscheidend für die Auffassung der Archäologie wurde die erwähnte Arbeit *Kluegmans*, der meint, daß mit der Göttin mit dem Flügel-helm auf republikanischen Denaren Minerva gemeint sei (vgl. *Kluegmans*, a. a. O. S. 47).

Ihm folgen vor allem *Wissowa*, *Religion u. Kultus* S. 282 Anm. 4 und *Baumeister* in den *Denk. des klass. Altert.* Bd. 3 (1888) S. 1535, während in demselben Werke Bd. 2 S. 966 im Artikel *Münzkunde* von *Weil* der Kopf als Roma aufgefaßt wird; bei *Babelon* wird in dem erwähnten Werke der Kopf ohne Begründung als "tête de la déesse Rome" bezeichnet. Da nun *Kluegmans* Aufsatz für die Archäologie entscheidend, *Babelons* Werke für die Numismatik maßgebend sind, so liegt die Sache gegenwärtig so, daß der Kopf von Archäologen für Minerva, von Numismatikern für Roma gehalten wird. Es ist in sämtlichen Untersuchungen, die zur Auffassung des Kopfes als Minerva führten, immer nur gefragt, ob diese Dar-

stellung (Flügel, Crista, Greifenkopf) für Minerva möglich sei; nicht wurde gefragt, ob der Minerva Roms in der Epoche, in welcher dieser Typus geschaffen wurde, die Bedeutung zukommt, welche die Annahme rechtfertigt, daß ihr Bild zum vorzugsweisen Münzbilde Roms erhoben werden konnte. Für die Lösung dieser Frage ist nicht von rein typologischen Gesichtspunkten auszugehen, wie die Verteidiger des Minervatypus tun; sondern der Schwerpunkt liegt vielmehr in folgenden Fragen: 1. Was bedeutet Minerva für Rom zu Beginn des 3. Jahrh. v. Chr.? 2. Wie war ihr Bild gestaltet da, wo es nachweislich zweifellos auf republikanischen Münzen vorkommt?

Es ist zunächst davon auszugehen, daß Minerva nicht zum Kreise der ältesten römischen Götter, den di indigetes, gehört; diese Vorstellungen waren eng verbunden mit dem Kreise der Interessen, die den Inhalt des politischen und wirtschaftlichen Lebens der ältesten römischen Gemeinde ausmachten. Minerva gehört also zu dem neuen Götterkreise, zu den di novensides. Die griechische Auffassung der Pallas als einer kriegerischen Göttin liegt der römischen Minerva durchaus ferne; vermutlich aus Südetrurien übernommen, ist sie lediglich Beschützerin des Handwerks und der gewerblichen Kunstfertigkeit (vgl. *Wissowa*, a. a. O. S. 203 f. und in diesem Lexikon den Artikel *Minerva*). Erst als an die Stelle der ursprünglichen Trias Iuppiter Mars Quirinus die neue kapitolinische Götterdreieit trat, bildet Minerva mit Juppiter und Iuno den Verein der kapitolinischen Gottheiten, so daß ihr in dieser Hinsicht auch kriegerische Qualität zugesprochen werden könnte, als dem Mitglieder der erhabenen Dreieit der das römische Gebiet vom höchsten Punkte schützenden Gottheiten. Aber nicht selbständig waltet sie ihres Amtes, sondern nur mit jenen beiden: sie war und wurde niemals für Rom, wie Athene für zahlreiche Griechenstädte: eine Athena Πολυδς. Nach diesen Ausführungen spricht, soweit ich sehe, alles gegen die Annahme, daß der Kopf der ältesten römischen Denare auf Minerva bezogen werden dürfe, denn zu ihrer Auffassung als einer die Stadt Rom vorzüglich repräsentierenden Gottheit fehlt jeder Anlaß. Prüfen wir ferner das Material der republikanischen Münzen auf die darin enthaltenen, zweifellos die Minerva betreffenden Darstellungen, so ergibt sich, daß keine derselben eine Verwandtschaft mit dem Kopfe der älteren Denare zeigt, während doch, wenn in diesem Kopftypus wirklich Minerva dargestellt gewesen wäre, sein massenhaftes Auftreten im Verkehr die Folge hätte haben müssen, daß seine Charakteristik ihren Einfluß auf die sonstigen in Rom hergestellten Minervabilder ausübte. Die Sechs-Götter-Reihe des römischen Schwergeldes, dessen Beginn etwa um 335 v. Chr. zu datieren ist, zeigt deutlich, welche Gottheiten nach damaliger römischer Vorstellung vom Standpunkt des Verkehrslebens als die wichtigsten galten.

Der As zeigt Ianus, die Unze Bellona (vgl. *Haebelin*, *Systematik des ältesten röm. Münzwesens* S. 31), der Semis Iuppiter, auf Triens,

Quadrans, Sextans folgen Minerva, Herkules, Merkur, die Beschützer des Handwerkes, Verkehrs und Handels. Diese Reihe der sechs Götter setzt sich in der den Denar begleitenden Kupferprägung unverändert bis zum Jahr 104 v. Chr. fort, und zwar unverändert nicht nur in bezug auf Zahl und Reihenfolge der ursprünglichen Götterbilder, sondern auch in bezug auf deren typische Darstellung. Insbesondere auch die Darstellung der Minerva ¹⁰ im einfachen korinthischen Helm mit Roßschweif setzt sich als stets gleichbleibend während dieser langen Zeit neben dem Kopfe des Denars mit Flügelhelm fort; es ist nun undenkbar, daß aus der Sechs-Götter-Reihe des Kupfers eine einzelne Gottheit zum Münzbilde des Silbers erkoren worden wäre. Also die Göttin mit dem Flügelhelm ist Roma.

Wie weit können wir nun die Darstellung der Roma zurückdatieren? Es wurde bereits ²⁰ gesagt, daß sich Darstellungen der Roma in ganzer Figur auf römischen Denaren nicht vor dem Ende des 2. Jahrh. finden. Früher erscheint Roma langbekleidet auf der bereits oben erwähnten Münze der epizephyrischen Lokrer; man bezog diese Münze früher auf das Jahr 204 v. Chr. Als erster sprach *Mommsen*, *Geschichte des röm. Münzw.* S. 326 die Möglichkeit aus, daß sich diese Münze auf das Jahr 274 v. Chr. beziehen könne, d. h. auf die Zeit ³⁰ nach Pyrrhus' Vertreibung, die die Lokrer gleichfalls zum Dank gegen die römische Fides verpflichtet hatte. Die Vorderseite der Münze trägt einen Iupiterkopf; *Head* hat nun in seiner *Hist. Num.* S. 88 zu Fig. 51 (vgl. S. 273, Fig. 184) durch den zutreffenden Hinweis auf die Stileinheit dieses Kopfes mit dem Iupiterkopfe der Pyrrhusmünze es zur Gewißheit erhoben, daß die Vermutung *Mommsens*, die Münze ⁴⁰ stamme aus dem Jahre 274 v. Chr., das Richtige getroffen hat. Hiermit ist das wichtige Ergebnis gewonnen, daß der Begriff einer personifizierten Roma der bildenden Kunst bereits zu dieser Zeit angehörte. Es fragt sich nun, ob diese Kunstschöpfung nicht noch weiter zurückdatiert. Diese Frage ist wohl zu bejahen. In den Jahren von 343—338 war es Rom gelungen, sich an die Spitze Mittelitaliens zu setzen. Darauf geriet Rom in Streit mit seinem Rivalen Samnium um die Vorherrschaft in Italien. ⁵⁰ Durch fortschreitende Siege gelang Rom bis zum Jahre 312 die erneute Sicherung seines kampanischen Besitzstandes, und auch Apulien wurde bereits großenteils seinem Machtgebiete unterworfen. Diese Tatsachen: die freiwillige Unterwerfung der Kampaner (343), die Bezwingung der Latiner, die Gewinnung der Übermacht über die Samniten (— 312) bezeichnen das Aufsteigen Roms zu einer Machtfülle, welche die bildende Kunst veranlaßte, im Hinblick auf diese ⁶⁰ großen Ereignisse nun auch den Begriff einer siegreichen personifizierten Roma zu greifbarer Gestaltung auszuprägen. In der im Jahre 335 zugleich mit der kapuanischen eröffneten Münzstätte führte Rom um das Jahr 312 tiefgreifende Reformen im Sinne einer nachhaltigen Romanisierung des bisher dort befolgten Systems durch (vgl. *Haeberlin*, *Systematik des*

ältest. röm. Münzw. Note 8). Es sollte an jede neue Didrachmenemission der Guß einer für das Latinergebiet bestimmten Schwergeldreihe angeschlossen werden. An der Spitze dieses neuen Systems — also um 312 — tritt uns nun zum ersten Male die Kopfdarstellung der personifizierten Roma entgegen und zwar auf einer Didrachme, die sich durch die nur bei ihr noch festgehaltene Namensform ROMANO als die älteste des neuen Systemes erweist, ferner auf der zugehörigen Schwergeldreihe:

1. Didrachme: Vs. Weiblicher Kopf nach rechts, im phrygischen mit der Crista versehenen Helme, dessen Spitze in ein Greifenhaupt endet.

Rs. Stehende Victoria, die Siegesbänder an der Friedenspalme befestigend, dahinter ROMANO, s. Fig. 6 (bei *Babelon* 1 S. 12 nr. 7 ist der Kopf als Minerva bezeichnet).

2. Schwergeldreihe: auf Tressis, Dupondius, As derselbe Kopf auf der Vs.; Rs. Rad von sechs Speichen (vgl. *Haeberlin*, *Coroll.-num.* S. 140).

Der Charakter dieses Kopfes ist der einer Amazone; weder auf griechischen noch auf ³⁰ süditalischen Münzen war bisher eine ähnliche Kopfdarstellung vorgekommen; es handelt sich um



6) Didrachme: Vs. weiblicher Kopf nach rechts, im phrygischen mit der Crista versehenen Helme, dessen Spitze in ein Greifenhaupt endet; Rs. stehende Victoria, die Siegesbänder an der Friedenspalme befestigend, dahinter *Romano* (nach *Bab.* 1 S. 12 nr. 7).

geht vor allem aus den politischen Umständen hervor, unter denen er auftritt. Rom hatte entscheidende Siege errungen, es hatte gleichzeitig die neu gewonnenen Gebiete durch den Ausbau der Appischen Straße gesichert (darauf bezieht sich das Rad auf der Rs. der unter 2 erwähnten Münzen). In den bisherigen Untersuchungen über die Entstehung des Romakopfes, auch von *Kluegmann*, ist der Kopf der Didrachme mit dem phrygischen Helm und damit zugleich der eigentliche Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung des Romatypus übersehen worden. Kaum ein anderer Typus war ⁵⁰ geeigneter, den Begriff einer jugendlichen, siegesfreudigen Roma einfacher und verständlicher zum Ausdruck zu bringen. Die phrygische Helmform klingt an die Sage an, welche die Gründung Roms und nicht minder diejenige Kapuas mit kleinasiatischen Traditionen, mit den Helden Trojas in Verbindung setzt (vgl. z. B. *Anchises* in phrygischer Mütze, *Baumeister*, *Denkm. des klass. Altert.* Bd. 1 S. 81). Sie erinnert aber zugleich an die weitverbreitete Sage von der stadtgründenden Amazone, deren Heimat gleichfalls nach Kleinasien versetzt wird. Für Roma, die durchaus nicht als Göttin, sondern als sichtbare Verkörperung ihres Selbst ⁶⁰ gedacht ist, konnte keine geeignetere Darstellung gefunden werden als die Heldengestalt einer

jener streitbaren, mit der Gründung und Kultur-entwicklung zahlreicher Städte in engem Zusammenhang stehender Jungfrauen. Der Greif am Helme läßt eine doppelte Deutung zu, einmal als des Hüters unwiderstehlicher Macht, wahrscheinlicher jedoch als Siegesbeute, erungen in den sagenhaften Kämpfen der Amazonen mit dem Greifen (vgl. *Graef bei Pauly-Wissowa, R.-E.* 1 S. 1754; *Steuding* in diesem Lexikon, Bd. 1 Sp. 257 ff., über Greife: *Furtwängler, ebd.* S. 1742 ff.) In der späteren Entwicklung erleidet der Romakopf wesentliche Veränderungen, besonders der Denarhelm ist nicht mehr der phrygische Helm der Didrachme, er ist ein Rundhelm; Crista und Greifenkopf aber werden auf ihn von dem phrygischen Helme übertragen. Endlich treten als weiterer Helmschmuck die Flügel hinzu, vielleicht zu deuten als die Symbole des Sieges oder als die Flügel des Greifs, dessen Symbole durch sie vervollständigt werden. Bei der großen Menge der den Romakopf tragenden Denare ist es nicht möglich, hier auf alle stilistischen Differenzierungen einzugehen; nur einige seien hervorgehoben: selten wird der Kopf statt nach



7) Romakopf auf einem Denar innerhalb einer Torques (nach *Bab. 2* S. 176 nr. 2).

rechts nach links gestellt, so auf einem Denar der Baebia (*Bab. 1* S. 254 nr. 12; einmal erscheint der Romakopf innerhalb einer Torques, so auf einem Denar der Manlia (*Bab. 2* S. 176 nr. 2) s. Fig. 7; statt der Flügel erhält der Romakopf bisweilen Federn (*Bab. 2* S. 179 nr. 9). Wichtiger als diese immerhin geringfügigen und lediglich auf einen Wechsel der Gewohnheiten zurückzuführenden Abänderungen ist die Wahrnehmung, daß der Helm mitunter auch in phrygischer Form wieder erscheint, der beste Beweis für die Identität des Romakopfes auf dem Denar mit seinem Vorbild auf der Romano-Didrachme (vgl. *Haeberlin, Coroll.-num.* Taf. 6, 16—18).

In zahlreichen Fällen von 154 v. Chr. ab steht der Name Roma neben oder unter dem Romakopf; doch ist wohl *Kluegmann*, a. a. O. S. 52 darin beizustimmen, daß diese Aufschrift nicht als erklärende Beischrift aufgefaßt werden darf. Diese Kombination ist vielmehr nur darin begründet, daß der Romakopf noch lange in Anwendung blieb, als es bereits Brauch geworden war, den Stadtnamen auf die Vorderseite der Denare zu setzen. Dieselbe Kombination findet sich bei den Köpfen von Apollo, Venus u. a.

Einer der Hauptgründe, den *Olivieri* a. a. O. gegen die Deutung des Kopfes im Flügelhelm als Roma einführte, war der, daß dieser nämliche Kopf auch auf den Münzen der Samniten während des Sozialkrieges vorkomme (vgl. *Haeberlin, Cor.-num.* Taf. 6, 15. 16). Diese Hauptfeinde der Römer, meint *Olivieri*, hätten doch unmöglich das Emblem der feindlichen Hauptstadt auf ihre Münzen setzen können. Diese Beweisführung trifft jedoch deswegen nicht zu, weil die Samniten auch sonst in bezug

auf eigene Typen auffallend erfindungsarm waren. Sie kopieren in Menge Bilder der feindlichen Denare, den Romakopf übertragen sie hierbei auf ihre Italia, indem sie als Ausdruck ihrer Münzhoheit den Landesnamen hinzusetzen, sei es in lateinischer Form Italia oder in der oskischen Viteliu (vgl. *Haeberlin*, a. a. O. Taf. 7, 17. 18). Frühzeitig tritt auch der Romakopf genau in der Form des Denarbildes in der römischen Provinzialprägung auf, zuerst wohl auf Kupfermünzen, die in der neukonstituierten Provinz Macedonia unter der Statthalterschaft des Q. Caecilius Macedonicus während der Jahre 148—146 v. Chr. geschlagen wurden; vgl. *Gaebler, Zeitschr. f. Num.* Bd. 23 157 ff.; *Haeberlin*, a. a. O. Taf. 6, 30. Eine weitere Kopie des Romakopfes mit dem Flügelhelm, wenn auch ohne das Greifenhaupt, erscheint auf dem Tetradrachmon, das unter Q. Caecilius Metellus Macedonicus um 66 v. Chr. zu Gortyn auf Kreta geschlagen wurde (*Haeberlin*, Taf. 7, 25). Bezeichnet die Beischrift in der Genetivform ΡΩΜΑΞ in erster Linie die Münzhoheit, so läßt sie doch zugleich keinen Zweifel an der Bedeutung des von ihr begleiteten Bildnisses. Auch auf den Münzen der Kaiserzeit überwiegt durchaus der Amazonentypus; der reine Pallastypus, der also Roma in



8) Roma, sitzend nach links, trägt in der R. Victoria, in der L. das Parazonium (nach dem Abdruck eines Originals im Kgl. Münzkabinett zu Berlin).

langem, beide Brüste bedeckendem Gewande zeigt, ist verhältnismäßig selten, häufig finden wir dagegen den schon erwähnten Mischtypus. Da der Amazonentypus überwiegt, vermerke ich im folgenden nur den Pallastypus und den Mischtypus besonders. Aus der verwirrenden Fülle der Darstellungen der Roma auf römischen Münzen der Kaiserzeit suche ich die wichtigsten Typen herauszuheben, unter Angabe der zeitlichen Begrenzung des Typus; eine Aufzählung aller einzelnen Stücke ist hier unmöglich; kleinere Abweichungen werden dem betr. Haupttypus untergeordnet.

Roma sitzend.

Der gebräuchlichste Typus ist wohl derjenige, der die behelmte Roma nach links sitzend zeigt; sie sitzt in anmutiger Haltung auf [?] einem Schild, in die linke Seite stemmt sie das kurze Parazonium, während sie auf der ausgestreckten Rechten eine Victoria hält; bekleidet ist sie mit dem kurzen, bis an die Kniee reichenden Gewand, die rechte Brust ist entblößt; dieser Typus findet sich die ganze Kaiserzeit hindurch von Nero (*Cohen, Méd. Impér.* 1 S. 297 hr. 273); bis zu Constantius Chlorus (*Cohen* 7, S. 82 nr. 254); vgl. Fig. 8.

Bisweilen ist Victoria dargestellt stehend

hinter der sitzenden Roma, so auf der Rückseite einer Münze aus der Zeit Hadrians mit der Aufschrift: *Felix Roma* (Cohen 2 S. 167 nr. 714); Roma trägt langes Gewand bei entblößter rechter Brust (Mischtypus), vgl. Fig. 9.

Die Victoria fehlt häufiger auf Münzen der früheren Kaiserzeit, so unter Nero (Cohen 1 S. 291 nr. 178), unter Galba (Cohen 1 S. 331 nr. 175); Roma 10 (Mischtypus) sitzt nach links, die Linke auf einen Schild gestützt, in der Rechten hält sie eine Lanze.

In derselben Auffassung finden wir Roma auch nach rechts sitzend, vgl. Fig. 10 auf einer hadrianischen Münze (Cohen 2 S. 135 nr. 337).

Von diesem Grundtypus, der also die behelmte Roma auf [?] einem Schilde nach rechts oder links sitzend, bald mit, bald ohne Viktoria zeigt, finden sich zahlreiche Abweichungen, so besonders auf hadrianischen Münzen: Roma hält einen Zweig (Cohen 2 S. 135 nr. 341); sie hält eine kleine Victoria und Füllhorn (Cohen 2 S. 135 nr. 342); 30 Roma sitzt auf einer sella curulis (Cohen 2 S. 214 nr. 1299. 1301. 1303).

In späterer Zeit treten christliche Embleme bei diesem Typus auf: Roma (Pal- 40 lastypus) nach links sitzend, hält in der Rechten

die Weltkugel, überragt von dem Zeichen χ , in der L. eine umgekehrte Lanze; die Beischrift lautet *Urbs Roma*; so häufiger unter Nepotian (Coh. 8 S. 2 nr. 2, vgl. Fig. 11) bis zu Olybrius (Coh. 8 S. 234 nr. 3). Auf einer Münze aus der Zeit Valentinians III. (Coh. 8 S. 210

nr. 4) hält Roma, welche 50 den Fuß auf ein Schiffsvorderteil stellt, die Weltkugel, die überragt wird von einem Kreuz.

Der Schild, der als Armstütze oder als Sitz selten auf den Roma darstellenden Münzen fehlt, ist häufig mit dem Medusenhaupte geschmückt 60 (so z. B. Cohen 3 S. 281

nr. 441) Wie ist dies Medusenhaupt zu erklären? Perseus, zu welchem Athene in innigem Verhältnisse steht, erscheint oft mit dem Medusenhaupt (vgl. *Furtwängler, Antike Gemmen* Bd. 3 S. 283); vielleicht ist es nun durch Athene der Roma vermittelt worden. Einige Besonderheiten seien noch hervorgehoben. Auf einer

Münze aus der Zeit Vespasians (Coh. 1 S. 398 nr. 404) sehen wir Roma sitzend nach rechts, angelehnt an die sieben Hügel, auf das linke Knie setzt sie das umgekehrte Parazonium, am Fuße der Hügel säugt die Wölfin Romulus und Remus, rechts der Tibergott (vgl. Fig. 12).

Aus der Zeit, in der Konstantinopel und Rom um dem Ruhm der Welthauptstadt bühnen, begegnen uns häufig die Stadtgöttinnen von Rom und Konstantinopel, gemeinsam dargestellt, etwa von Constans II. (Coh. 7 S. 456 nr. 108, Beischrift: *Gloria Reipublicae*) bis zu Valentinian II. (Coh. 8 S. 140 nr. 13: *Gloria Romanorum*).

Wie man Roma im 5. Jahrh. in der Zeit der völligen Zersetzung des Reiches zur Zeit des Priscus Attalus darstellte, mag die untenstehende Abbildung zeigen, mit der Umschrift: *Invicta Roma Aeterna*.

Roma stehend.

Viel seltener als der sitzenden begegnen wir der stehend abgebildeten Roma auf Münzen

der Kaiserzeit; es begegnet dieser Typus schon unter Augustus (Coh. 1 S. 167 nr. 828) und auch noch unter Alexander (Coh. 7 S. 186 nr. 8). Roma ist hier dargestellt schreitend nach rechts oder nach links, meist 40 hält sie in der R. eine Victoria und unter dem linken Arm eine schräge, mit der Spitze nach oben gekehrte Lanze; so finden wir sie besonders unter Galba häufig dargestellt (Coh. 1 S. 332 nr. 184. 192. 193. 195) mit geringfügigen Abweichungen, vgl. Fig. 14 = Coh. 1 S. 332 nr. 195, mit der Aufschrift: *Roma Renasc(ens)*.

So selbstverständlich es ist, daß sich die Herrscher, um ihre Verschmelzung mit dem Reichsgedanken auszudrücken, häufig gemeinsam mit der Roma darstellen lassen, so haben doch keineswegs alle in demselben Grade davon Gebrauch gemacht. Die Stellung des Augustus zur Roma ist wiederholt 60 erörtert; trotzdem erscheint Roma auf Münzen aus augusteischer Zeit recht selten (vgl. Coh. 1 S. 167 nr. 828). Der Roma und dem Augustus gemeinsam ist ein Altar gewidmet, der sich auf der Rückseite von in Lyon geprägten Münzen befindet (Coh. 1 S. 95 nr. 236 ff. und die Beischrift zeigt: *Rom. et Aug.* Sehr beachtenswert erscheint mir aber und bezeichnend für



9) Roma sitzend, hinter ihr steht Victoria (nach Coh. 2 S. 167 nr. 714).



10) Roma sitzend nach rechts (nach einem Original des Berliner Münzkabinetts).



11) Münzbild der Roma aus der Zeit Nepotians (nach Coh. 8, S. 2 nr. 2).



12) Roma sitzend nach rechts, angelehnt an die 7 Hügel (nach Cohen 1 S. 398 nr. 462).



13) Münzbild der Roma aus der Zeit des Priscus Attalus (5. Jahrh., nach Coh. 8 S. 305 nr. 5).



14) Roma stehend mit schräger Lanze, eine Victoria haltend (nach Coh. 1 S. 332 nr. 185).

die ablehnende Haltung, die Tiberius gegenüber der Roma einnahm, daß auf den unter seiner Regierung geprägten Münzen sich der Romakopf meines Wissens nicht findet, ebensowenig unter Caligula und unter Claudius. Unter den folgenden Herrschern erscheint R. wieder mehr oder minder häufig; Vespasian wird abgebildet, wie er der knieenden Roma die Hand reicht (Coh. 1 S. 400 nr. 427); die stehende Roma reicht dem Titus, der zu Pferde sitzt, das Pal-



15) Roma und Hadrian (nach Coh. 2 S. 232 nr. 1504).

ladium (Coh. 1 S. 447 nr. 223. 224). Unter Domitian finden wir die Roma öfter (Coh. 1 S. 531 nr. 726—728; S. 505 nr. 408). Unter ihm begegnet noch einmal die Aufschrift *Rom. et Aug.*, die an dem Altar in Lyon stand, als dem Altar auf der Vorderseite eines zweisäuligen Tempels, in welchem man Vespasian sieht, gekrönt von Pax und Felicitas (Coh. 1 S. 505 nr. 407). Unter Nerva begegnet Roma einmal (Coh. 2 S. 12 nr. 13 'Roma Renascens'), unter Trajan zweimal (Coh. 2 S. 40 nr. 204; S. 41 nr. 217); sehr häufig natürlich unter Hadrian, mit dem wir sie auch auf Münzbildern vereinigt finden, vgl. Fig. 15 (Coh. 2 S. 232 nr. 1504). Ebenfalls oft dargestellt finden wir Roma auf Münzen unter Antoninus Pius; besonders bemerkenswert sind Münzen mit der Beischrift *Romae Aeternae* und einem zehnsäuligen Tempel, mit dem vielleicht der von Hadrian der Roma und Venus gestiftete Tempel gemeint ist (Coh. 2 S. 340 nr. 698 ff.); die sitzende Roma finden



16) Roma reicht Commodus die Weltkugel (nach Coh. 3 S. 805 nr. 562).

wir dargestellt, wie sie Antonin die Hand reicht, welcher vor ihr steht (Coh. 2 S. 369 nr. 1029). Selten finden wir Roma unter Mark Aurel (Coh. 3 S. 28 ur. 279; 49 nr. 481; 66 nr. 657); sehr oft dagegen unter Lucius Verus, welchen zahl-

reiche Münzbilder mit Roma vereinigt zeigen (Coh. 3 S. 178 nr. 66; S. 198 nr. 299; S. 201 nr. 319, 320; S. 202 nr. 324).

Auch unter Commodus blüht die Romaidee noch; die sitzende Göttin reicht ihm die Weltkugel als Zeichen der Herrschaft; vgl. Fig. 16.

Nach Commodus sinkt wie das Reich, so die Romaidee (vgl. *Preller-Jordan, röm. Myth.* 2² S. 357 f.). Die wichtigsten Beinamen, die Roma auf römischen Münzen der Kaiserzeit hat, werden am besten hier in alphabetischer Folge zusammengestellt:

Roma Aeterna (häufig seit Hadrian) Coh. 2 S. 215 nr. 1311 (Hadrian),

Invicta Roma Aeterna (Coh. 8 S. 203 nr. 5 [Priscus Attalus]),

Roma Commodiana (vgl. *Preller-Jordan, a. O.* 357 Anm. 5),

Felix Roma (Coh. 2 S. 117 nr. 714 [Hadrian]),

Renovatio Urbis Romae (Coh. 8 S. 24 nr. 8 [Magnus Decentius]),

Roma Resurgens (Coh. 1 S. 400 nr. 424. 427 [Vespasian]),

Roma Victrix (Coh. 1 S. 400 nr. 424 [Vespasian]).

Auf griechischen Münzen, denen wir uns nunmehr zuwenden, finden wir die bekannten Typen im allgemeinen wieder. Es kommen hier vor allem kleinasiatische Münzen in Betracht, und da ja, wie wir gehört, nach dem Vorbilde Smyrnas zahlreiche Städte Kleinasiens den Kult der Roma und des Augustus rezipierten, ist die Fülle der dort begegnenden Romadarstellungen nicht verwunderlich. Als Quellen dienen besonders der Katalog des Britischen Museums, verschiedene Arbeiten von Imhoof-Blumer und im Notfall das freilich oft unzuverlässige und veraltete Werk *Mionnets, Description de Médailles antiques grecques et romaines*.

Zahlreich begegnet uns der Typus der sitzenden, behelmten, die *Nixē* tragenden Roma, so in Alabanda in Karien (*Katal. d. Brit. Mus.* 18 S. 4 nr. 2; S. 19 nr. 3; ferner in Tyana in Galatien (*ebd.* S. 98 nr. 19 (Roma behelmt, mit Chiton und Peplos, *Nixē* tragend), in Sardes in Lydien (*ebd.* 22 S. 246 nr. 76 'Ῥεά 'Ρόμην'), in Phrygien in Appia (*ebd.* 25 S. 106 nr. 75), in Cadi und Hierapolis (*ebd.* S. 122 nr. 32 und S. 313 nr. 212); vgl. für Hierapolis Imhoof-Blumer, *Abhandl. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 18 S. 737 nr. 689).

Häufig ist auch das Brustbild der behelmten (meist attischer Helma) Roma, so auf lydischen Münzen, z. B. in Bagis (*Katal. d. Brit. Mus.* 22 S. 33 nr. 12), in Sardes (*ebd.* S. 249 nr. 23), und auf phrygischen von Amorion (*ebd.* 25 S. 49 nr. 50), Azeanis (*ebd.* S. 23 nr. 4).

Das Brustbild der Roma ohne Helm finden wir ebenfalls auf lydischen Münzen, so in Bagis (*ebd.* 22 S. 31 nr. 5), in Thyatira (*ebd.* S. 294 nr. 17 'Ῥεά 'Ρόμην'), in Tripolis (*ebd.* S. 373 nr. 35; vgl. Imhoof-Blumer, *lydische Städte-münzen* S. 41 nr. 16).

Besonders häufig ist jedoch auf kleinasiatischen Münzen das Bild der Roma mit Mauerkrone, einem Abzeichen, welches ihr mit zahlreichen andern kleinasiatischen Städtegöttinnen gemeinsam ist, so auf lydischen Münzen von Hermokapelia (*Katal. d. Brit. Mus.* 22 S. 99 nr. 48; S. 100 nr. 10), von Nakrasa (*ebd.* S. 166 nr. 9), in Stratoniceia (*ebd.* S. 284 nr. 7), ferner auf phrygischen Münzen von Akmoneia (*ebd.* 25 S. 6 nr. 16 'Ῥεά 'Ρόμην'), von Kibyra mit der Beischrift [*Ῥώμη Ἀδριακή*] zum Brustbild der Roma, welche Hadrians Züge trägt, mit Mauerkrone (Imhoof-Blumer, *kleinasiat. Münzen* S. 257 nr. 28), von Synaos (Imhoof-Blumer, *Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 17 S. 748 nr. 741), von Synnada (*Katal. d. Brit. Mus.* 25 S. 395 nr. 19; auf mysischen in Pitane (*ebd.* 14 S. 172 nr. 4).

Bisweilen finden wir die stehende Roma,

so auf einer ephesischen Münze mit der Aufschrift: Ἐφεσίων Ῥώμη (Imhoof-Blumer, *Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 18 S. 639 nr. 286); Roma ist dargestellt mit Turmkrone und Schleier rechtshin stehend, die R. ist auf das Zeppter gestützt, auf der L. hält sie eine Statuette der Artemis Ephesia.

Auch in Ägypten, speziell auf Münzen von Alexandria, wird Roma oft dargestellt; der Typus der nach links sitzenden Roma, welche 10 Νίκη auf der Hand trägt, herrscht vor (vgl. *Mionnet* 6 S. 410 nr. 2917; S. 415 nr. 2965; S. 418 nr. 2987; S. 477 nr. 3498; S. 490 nr. 3606; S. 508 nr. 3780).

Einzelne Besonderheiten verdienen Erwähnung; natürlich ist es, daß Roma und Augustus in enge Verbindung gebracht werden, so auf einer pergamenischen Münze mit der Aufschrift: Σεῦ Ῥώμη καὶ Θεῷ Σεβαστῷ. Dargestellt ist ein viersäuliger Tempel, in demselben krönt 20 die ein Füllhorn haltende Roma den Augustus, der in kriegerischer Rüstung vor ihr steht (*Katalog d. Brit. Mus.* 14 S. 142 nr. 262).

In Smyrna gehört die dea Roma zu den tempeltragenden Gottheiten (vgl. *Pick* in den *Jahresheften des österr. archäol. Institutes in Wien* Bd. 7 [1904] S. 1 ff.).

Dieser Typus ist unter Caracalla (vgl. *Pick* a. a. O. S. 3 nr. 5), Alexander und Gallien nachweisbar: Roma sitzt nach links, auf der vor- 30 gestreckten R. ein Tempelchen tragend, die L.

größten Münzen der Stadt drei Tempel nebeneinander, die durch die Giebelinschriften: ΤΙ, ΑΔ, ΡΩ als Tempel des Tiberius, des Hadrian und der Roma bezeichnet werden (vgl. Fig. 17), wozu auch die in ihnen aufgestellten Tempelbilder passen — links und rechts ein stehen- 10 der Kaiser und in der Mitte die sitzende Roma (vgl. *Mionnet* 3 S. 242 nr. 1364. 1365).

Auch unter späteren Kaisern kehren die Typen mit den drei Tempeln öfter wieder, unter Elagabal (*Mionnet* 3, 1367, irrig unter Caracalla), Alexander (*Mionnet* 3, 1390), teils ohne sichtbare Kultbilder, teils mit Roma, unter Gallien mit drei Statuen (*Mionnet* 3, 1440) wie unter Caracalla).



17) Smyrnäische Münze aus der Zeit Caracallas mit 3 Tempeln, von denen der linke dem Tiberius, der mittlere der Roma, der rechte dem Hadrian geweiht ist (nach *Pick* a. a. O. S. 3 nr. 5).



18) Gemma Angustea, anwesend: Tiberius auf dem von Victoria gelenkten Wagen, Germanicus, Roma und Augustus (sitzend), die Oikumene, Caelum oder Okeanos, wahrscheinlich Tellus (rechts unten) (nach *Furtwängler, Die antiken Gemmen* Band 1 Tafel 56).

auf einen Speer gestützt. Es läßt sich zeigen, daß dieser Typus mit der dritten Neokorie von 60 Smyrna zusammenhängt; die Stadt wurde zum dritten Male νεωρόρις unter Caracallas Alleinherrschaft; von da an zeigen die Münzen im Einklang mit den Inschriften die Titulatur: Σεβαστῶν γ' νεωρόρων (vgl. *Mionnet* 3, 1364 unter Caracalla). Die Erwerbung der neuen Neokorie spricht sich aber auch in den Münzbildern aus: es erscheinen nämlich auf den

Die Betrachtung der drei Tempel lehrt, daß die dritte Neokorie von Smyrna an den Tempel der Roma geknüpft wurde, und man könnte glauben, daß die Neokorie der Roma entgegen der Regel auf eine Linie mit der des Tiberius und Hadrian gestellt worden wäre, wenn nicht auf Münzlegenden derselben Zeit ausdrücklich νεωρόρων τῶν Σεβαστῶν stände (*Mionnet* 3, S. 240 nr. 1350). Der Fall ist also offenbar so aufzufassen, daß auch die dritte Neokorie einem

Kaiser gelten muß und zwar demjenigen, unter dem sie bewilligt wurde: Caracalla. Aber es wurde kein eigener Tempel erbaut, sondern der Tempel der Roma mit für den Kultus des Caracalla bestimmt. Für Smyrna wird daher wahrscheinlich, daß die dritte Neokorie, der Kult des Caracalla, an den Tempel der Roma geknüpft wurde, dadurch, daß zugleich mit dem Typus der drei Tempel die tempeltragende Roma erscheint. Hätte es sich um eine Neokorie der Roma gehandelt, so hätte man ihre Einrichtung entweder durch ein Bild oder etwa durch den Typus der Stadtamazone mit Tempel darstellen können; dagegen eine Darstellung der Roma als Trägerin eines Tempels kann nur bedeuten, daß sie einen Tempel — und das kann außerhalb Roms nur ihr eigener sein — dem Kaiser überläßt.

Neben den Münzbildern finden wir Roma auch auf Gemmen bisweilen dargestellt. Vor allem ist zu nennen die berühmte sog. Gemma Augustea in Wien (*Furtwängler, Antike Gemmen* Bd. 2, Taf. 56).

Das Bild zerfällt in zwei Streifen; der obere enthält die Hauptfiguren; rechts thront Augustus im Mantel um den Unterkörper, das Zepter in der erhobenen R., zu Füßen der Adler. Als Schemel dient ihm ein Schild. Zu seiner Rechten thront neben ihm Roma, in Chiton und Mantel, mit umgehängtem Schwerte, die Lanze in der R., auch ihr dienen Waffen als Schemel; sie trägt den attischen Helm mit drei Büschen in Anlehnung an die Athena Parthenos des Phidias, sie blickt mit Stolz auf Augustus. Wahrscheinlich stammt diese Gemme vom Hofsteinschneider des Augustus, dem Dioskurides (vgl. *Furtwängler, a. a. O.*)

Vongriechisch-römischen Gemmen der früheren Kaiserzeit ist ferner ein Kameo in Wien zu nennen (*Furtwängler, A. G. Bd. 3 S. 315, 40* dazu Fig. 158), dessen Hauptgruppe der Gemma Augustea nahe verwandt ist; Augustus hält Zepter und Doppelfüllhorn, ein von den Ptolemäern entlehntes Segensattribut (vgl. den Text zu Taf. 38, 8). Der Thron ist mit einer Sphinx geziert wie bei den großen Gottheiten des syrisch-phönikischen Kreises. Der Kameo ist vermutlich von einem alexandrinischen oder kleinasiatischen Künstler gearbeitet und stellt Augustus nach der Einnahme Alexandrias und der Neuordnung Asiens im Besitze der ihm übertragenen göttlichen Ehren der Ptolemäer und Attaliden dar. Ferner ist zu nennen ein Karneol (*Furtwängler a. a. O. 2, Taf. 28, 60*), der die römische Wölfin mit den Zwillingen unter dem Feigenbaum zeigt; Faustus, auf den Stab gestützt, und Roma auf löwenbeinigem Sessel sitzend, die Lanze aufstützend, die L. an den Schild legend betrachten sie. Weiter eine hellenistisch-frühromische Gemme (*ebd. 2, 60* Taf. 54, 67), welche Roma an einen Pfeiler gelehnt zeigt, auf den sie den linken Arm stützt, auf der R. hält sie die Weltkugel (der Typus schließt sich eng an den der Athena an vgl. Taf. 34, 93); vgl. *a. a. O. Taf. 40, 11* (Brustbild der Roma, der Kopf Athenatypus, die rechte Brust ist entblößt, vor ihr eine Säule mit der Figur der schwebenden Victoria mit

Palme und Kranz) und eine ähnliche Darstellung der Roma auf einer braunen Glaspaste (*ebd. 2, Taf. 40, 50*).

Endlich verdient eine italische Gemme Beachtung (*Furtwängler 2, Taf. 25, 34*), welche ein Brustbild der Roma zeigt, die mit der R. den Speer schultert, in der L. den Rundschild hält, auf dem wir Bellerophon mit dem Pegasus sehen; der runde Helm der Göttin zeigt eine gerade emporstehende Feder und an der Seite zwei Voluten. Dieselbe Helmform haben wir auf Münzen des C. Publicius Malleolus des Jahres 89 v. Chr. bei *Babelon, monn. cons. 2, S. 334 nr. 9* mit der Beischrift: *Habe Roma*. Ganz dasselbe Brustbild der Roma erscheint auf Goldmünzen des C. Vibius Varius 43/42 v. Chr. (*Bab. 2 S. 548 nr. 25*).

Von größeren die Roma darstellenden Bild-



19) Wandgemälde der Roma im Palazzo Barberini (nach *Archäolog. Zeitung* 43, 1885 Tafel 4).

werken ist uns nur das berühmte Wandgemälde im Palazzo Barberini erhalten, das wir unter Fig. 19 sehen (vgl. *Körte, Archäolog. Zeitg. 43* [1885] Taf. 4 und S. 23 und dazu *Matz-v. Duhn, A. B. 3, 4111*).

Allerdings dürfte die Behauptung v. Duhns *a. a. O.*, daß dieses Bild unter dem direkten Einfluß des von Hadrian gestifteten Tempelbildes der Venus und Roma gemacht sei, nicht haltbar sein, denn wir wissen von *Cass. Dio 69, 4, 5* nur, daß die Göttin sitzend dargestellt war, und auch von den zahlreichen Münztypen aus der Zeit Hadrians kat keine Anspruch darauf (vgl. oben S. 41), für eine genaue Nachbildung desselben zu gelten; unser Bild unterscheidet sich, abgesehen von dem übrigen Beiwerk, von allen in Betracht kommenden Münztypen dieser und der folgenden Kaiser durch das Zepter, welches Roma statt der Lanze hält. Zu datieren ist das Gemälde nicht; da seit Hadrian der Pallastypus, wie ihn unser Bild zeigt, mehr zur Geltung kommt, so steht ja der Annahme nichts im Wege, daß das Bild unter Hadrian entstanden sei und mit dem Kultbilde des Venus-Roma-Tempels in irgend einem Zusam-

menhang stehe; aber erweisbar ist das nicht. Wahrscheinlich hat sich auch *Zoega* durch dieses Bild, indem er es zu dem Kultbild des Romatempels in Beziehung setzte, zu der schon öfter widerlegten Behauptung verführen lassen, daß der Pallastypus für Darstellung der Roma erst unter Hadrian aufkomme; vgl. das Medaillon des Domitian bei *Fröhner, les méd. de l'emp. rom.* pl. 1, 2, das Roma ganz in der Gestalt der Athene zeigt.

Roma sitzt auf einem Stuhl ohne Arm- und Rückenlehne in ruhiger, majestätischer Haltung. Sie ist bekleidet mit einem an den Schultern genestelten weißen Untergewand, welches den oberen Teil der Büste freiläßt. Darüber trägt sie ein mit dunkelfarbigem Gürtel gegürtetes Prachtgewand aus schwerem Stoff von gelber Farbe. In der R. hält sie eine Victoria, in der L. ein Zepter. Auf ihren Schultern sitzt, was sich sonst nirgends findet, eine weibliche Flügelgestalt, die nach innen gewandten Hände auf die Schultern der Göttin gestützt. Roma ist als siegreiche Weltbeherrscherin aufgefaßt. Als solche führt sie das Zepter und stützt die L. auf die Weltkugel. Denselben Gedanken drückt die Victoria in der Hand der Roma aus. Zwei andere Siegesgöttinnen sitzen außerdem auf den Schultern der Göttin, als die stets bereiten Boten ihrer Macht. Schwer verständlich sind die Gruppen an den Pfosten des Sessels (vgl. *Körte a. a. O.* S. 30).

Nachdem wir eine ganze Reihe von Darstellungen der Roma gesehen haben, ist es interessant zu hören, wie spätere Autoren sie schildern: vor allem sind hier beachtenswert, weil sie archäologisch gehaltvoll sind, die Schilderungen eines späten gallischen Autors, des christlichen Bischofs und Heiligen C. Sollius Apollinaris, dessen Gedichte trotzdem von Vorstellungen heidnischer Mythologie erfüllt sind; genannt seien folgende Stellen: *Carm.* 2 31f., 340; 5, 13f. 351. 590; 7, 46. 121. Die Erscheinung der Roma wird von dem genannten Autor ausführlich geschildert im Panegyricus des Kaisers Majorian (*Carm.* 5, 13ff.):

*Sederat exerto bellatrix pectore Roma
cristatum turrata caput, cui pone capaci
casside prolapsus perfundit terga capillus.
Laetitiam censura manet, terrorque pudore
crescit, et invita superat virtute venustas,
Ostricolor peppli textus, quem fibula torto
mordax dente vorat, tum quidquid mamma
refundit
tegminis, hoc patulo concludit gemma recussu.
Hinc fulcit rutilus spatioso circite laerum
umbo latus.*

Mit dieser Beschreibung stimmt die spätere im Panegyricus des Anthemius (*Carm.* 2, 389ff.) in allem Wesentlichen überein; doch sind die Attribute der Göttin noch mehr gehäuft. An der letztgenannten Stelle rüstet sich die als grimmig (torva) bezeichnete Göttin zu einem weiten Weg, indem sie die gelösten Haare sammelt und die Türme auf dem mit Lorbeer bekränzten Kopf mit dem Helm bedeckt. Zur Linken hängt das Schwert, in der Hand hält

sie den Schild, dessen Darstellungen beschrieben werden, ebenso die das Gewand festhaltende Spange. Die eine Brust ist entblößt; außerdem hält sie noch die Lanze und trägt einen Eichenstamm mit Trophäen.

Endlich werden noch die Sandalen, deren Bänder um die Beine gewickelt werden, ausführlich beschrieben (vgl. die Beschreibung der Sandalen *Epist.* 8, 2); so ausgerüstet fliegt die Göttin durch die Lüfte. Diese beiden Schilderungen sind in allen ihren Bestandteilen aus *Claudian* entnommen. Bei diesem (*Olybr. et Prob. coss.* 1, 73ff.) finden wir schon als charakteristisches Kennzeichen der Göttin das Gewand, das an der einen Seite durch eine Gemme zusammengehalten wird und die andere freiläßt; die halb entblößte Brust wird von dem purpurnen Wehrgehenk überschritten. Das Wesen der Göttin wird durch einen Vergleich mit der jungfräulichen Minerva veranschaulicht 'innuptae ritus imitata Minervae' (*Carm.* 1, 83). In dem Gesamtbilde, das wir uns von der Göttin Roma zusammenfassend machen, ist nur ein einziger Zug, den *Sidonius* nicht aus *Claudian* entnommen hat, sondern selbständig angibt, nämlich die Türme auf dem behelmten Haupte der Göttin 'inclusae latuerunt casside turres' (*Carm.* 2, 392); dieser Zusatz des *Sidonius* ist sicher zu verwerfen, da Türme unter dem Helm eine plastisch unmögliche Vorstellung sind; vgl. *K. Purgold, archäol. Bemerkungen zu Claudian u. Sidonius* S. 20f. Diese Angabe beruht bei *Sidonius* entweder auf der allgemeinen Vorstellung, daß Städtegottheiten gewöhnlich durch eine Mauerkrone bezeichnet werden, oder er hat sie vielleicht auch direkt von einem früheren Dichter entnommen, bei dem Roma nur mit den allgemeinen Zügen vom Wesen dieser Gattung und noch nicht in der später typischen Form der kriegerischen Pallas charakterisiert war.

Wir haben uns also in allen Zügen, die für die äußere Erscheinung der Roma wesentlich sind, an *Claudian* zu halten (vgl. 8, 503; 15 *de bell. Gild.* 17ff.; 22 *de cons. Stilich laude* 2, 269, 408).

Hier stellt sie sich uns unter dem Bilde einer kriegerischen Göttin dar, mit Helm, Schild und Lanze gerüstet, die halbe Brust entblößt, wie bei Jägerinnen und Amazonen; im übrigen werden wir sie uns mit langem Gewande bekleidet denken müssen. Es wird das nicht ausdrücklich gesagt, geht aber aus dem wiederholten Vergleich mit Minerva und der Hervorhebung ihrer ersten Würde und strengen Züchtigkeit (*Carm.* 1, 91f.) wohl sicher hervor. Dies wäre also der Typus, den ich als Mischtypus bezeichne, und der uns ja auf Münzen wiederholt begegnet ist. Wahrscheinlich ist außer auf Münzen, die als Wertzeichen besonderen Bedingungen unterliegen, Roma überhaupt nicht als Amazone dargestellt (vgl. *Purgold a. a. O.* S. 26), und demgemäß haben wir wohl in der bei der großen Menge römischer Triumphalreliefs auftretenden Amazonengestalt nicht Roma, sondern Virtus zu erkennen. Die Darstellung derselben in ganz übereinstimmender Bildung ist zuerst von *Gerhard*

(*Prodromos* S. 272; vgl. *Jahn*, *archäol. Beitr.* S. 313) auf Sarkophagen bei der Jagd des Hippolytos erkannt worden; ebenso erscheint sie auch auf Meleagersarkophagen (hier zuerst nachgewiesen von *Helbig*, *Annali de Inst.* 1863, S. 90 ff.) und auf den Reliefs von Sarkophagen, welche ohne eine solche mythologische Beziehung eine Jagd, gewöhnlich eine Löwenjagd darstellen (vgl. *Müller*, *Handb. d. Arch. d. K.* § 427, 1, wo diese Gestalt noch Roma genannt ist; die richtige Erklärung bei *Helbig* a. a. O. S. 93 nr. 1). Hieran scheinen sich die Reliefs römischer Triumphalmonumente unmittelbar anzuschließen, welche dieselbe Gestalt in der Begleitung des Kaisers zeigen, entweder im Kampf ihm zur Seite stehend (*Bellori*, *vet. arc. triumph.* tab. 42 neben Trajan bei den Daciern) oder beim feierlichen Einzug ihn geleitend (so auf dem Relief vom Titusbogen bei *Philippi*, die röm. *Triumphalrel.* in *Abhandl. der sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, vol. 6, Taf. 2 und bei *Bellori* a. a. O. tab. 28). Eine Lösung der Roma-Virtus-Frage ist nur angesichts der Monumente selbst möglich; es kann hier nur als Problem hingestellt werden, ob die bisher allgemein geltende Bezeichnung dieser Gestalt als Roma wirklich begründet ist, und ob Roma überhaupt noch auf anderen Monumenten als auf Münzen in der für sie angenommenen Amazonengestalt gebildet worden ist.

Jedenfalls muß es auffallend erscheinen, daß in den eben betrachteten Schilderungen, welche die römischen Dichter von ihr entwerfen — abgesehen allerdings von der Erwähnung der den Amazonen eignenden entblößten einen Brust —, eine solche Darstellung der Roma sich nirgends angedeutet findet, daß sie vielmehr der Auffassung von dem Wesen der Göttin, wie sie bei den Dichtern hervortritt, geradezu widerspricht. Bei diesen wird überall ihr strenger Ernst und die Würde ihrer Erscheinung hervorgehoben. Eine Stelle *Claudians* allerdings (*Carm.* 28, 356 ff.) scheint sich zugunsten jener Erklärung anführen zu lassen; in diesem Gedichte nämlich, welches das sechste Konsulat des Honorius verherrlichen soll, erscheint diesem Roma, um ihn zu bewegen, endlich in die Stadt einzuziehen. Sie stellt ihm vor, wie sie schon nach der Unterwerfung Afrikas den Kaiser erwartet und seinen Triumph vorbereitet habe, 50 dann heißt es (Vers 374 ff.):

*Iamque parabantur pompae simulacra futurae
Tarpeio spectanda Iovi, caelata metallo
classis ut aurato sulcaret remige fluctus,
ut Massyla tuos autarent oppida currus,
Palladiaque comas innexus arundine Triton
edomitis veheretur equis, et in aere trementem
succinctae famulum ferrent Atlanta cohortes.*

Diese Schilderung entspricht der eines wirklichen Triumphzuges, wie sie *Claudian* an einer anderen Stelle zu Ehren des Stilicho beschreibt (*Carm.* 24 de cons. *Stil. laude* 3, 14 ff.): die überwundenen Völker zur Seite des Triumphgespannes, hinter dem Gestalten erobelter Städte und Flüsse als Gefangene aufgeführt werden, ebenso wie wir auf dem Friesrelief vom Titusbogen in der Darstellung des Triumphzuges

des Kaisers die *succinctae cohortes* den Flußgott des überwundenen Landes einhertragen sehen. Enthält nun jene erste angeführte Stelle *Claudians* Elemente, die sich wirklich in römischen Triumphdarstellungen wiederfinden, so läge es nahe, auch die Worte, mit denen Roma dort ihre Schilderung beginnt (Vers 369), zur Erklärung derselben heranzuziehen. Sie sagt: *ast ego frenabam geminos, quibus altior* 10 *ires, electi candoris equos*. Sollte nun nicht jene Gestalt Roma sein, welche auf dem Relief des Titusbogens die Pferde des Triumphators führt (*Philippi*, röm. *Triumphalrel.* Taf. 2) und deren bisherige Bezeichnung als Roma von *Claudian* aufs beste bestätigt zu werden scheint? Aber es ist noch durchaus nicht dasselbe, wenn ein Dichter Roma sagen läßt, sie sei bereit gewesen, dem Kaiser die Rosse zu zügeln, und wenn ein Künstler auf einem offiziellen Denkmal ihm die Göttin, welche die Staatsidee verkörpert, wirklich in dienender Haltung zugesellt. Fassen wir die Figur mit *Purgold* (a. a. O. S. 32 f.) als Virtus auf, so gewinnen wir eine neue und, wie es scheint, gerade für den römischen Gedankeninhalt dieser Monumente charakteristische Auffassung. Virtus erscheint dann als die stete Begleiterin des Kaisers, die ihm sowohl im Kampfe zur Seite steht, als auch beim triumphierenden Einzug ihn 30 geleitet; an der anderen Seite des Kaisers erscheint Victoria; es scheint ausgedrückt werden zu sollen, daß der Kaiser seiner kriegerischen Tüchtigkeit seine Siege verdanke.

Bei der Abfassung dieses Artikels hat mich Herr Geheimrat *Wissowa* in Halle durch viele nützliche Hinweise unterstützt; auf die Papyrusstellen hatte Herr Professor *Ulrich Wilcken* in Leipzig die Güte, mich aufmerksam zu machen; ebenso spreche ich Herrn Direktor *Dressel* vom Berliner Münzkabinett meinen Dank für freundliche Unterstützung aus. [Franz Richter.]

Romanachae s. *Rumanehae*.

Romos s. *Romulus*.

Romulus, Romos, Remus. Unter den mythischen Figuren, die als Gründer der Stadt Rom vorkommen, sind die bekanntesten das Zwillingsspar Romulus und Remus. Daneben aber existierte (abgesehen von einer weiblichen Figur Roma [*Ῥώμη*]) ein bei griechischen Schriftstellern vorkommender *Romos* (*Ῥώμος*), den man gewöhnlich, wir werden später sehen mit welchem Recht, mit Remus zu identifizieren pflegt. Diese drei (bzw. zwei) Figuren sind derartig miteinander verflochten, daß es zweckmäßig erscheint, alle drei in einem Artikel zu behandeln, wobei aber ein Hauptzweck sein soll, ihr gegenseitiges Verhältnis so weit wie möglich aufzuklären.

Geschichte des Problems. Der naive Glaube, die Gründungslegende stelle eine geschichtliche Tatsache dar, hat allmählich der Kritik weichen müssen, wobei man jedoch bestrebt ist, das Geschichtliche darin genau zu bestimmen. Den Anfang machte *Louis de Beaufort* (*Dissertation sur l'incertitude des premiers siècles de l'histoire Romaine*, Utrecht 1738). Sein Werk blieb aber ohne großen Erfolg, bis *Niebuhr* (1811) in seiner *Römischen Geschichte*

die Ansicht zu beweisen suchte, die Regierung des Romulus und Numa sei rein fabelhaft und poetisch. Niebuhrs Beweis hat aber an dem Fehler gelitten, daß er ganz ohne Grund die Legende als die Erinnerung an ein verloren gegangenes Epos betrachtete. Fortschritte machte G. Lewis (*An Inquiry into the Credibility of the early Roman History*, London 1855; deutsch von F. Liebrecht, Hannover 1858, 2. Aufl. 1863), und die ganze Richtung hat einen vorläufigen Gipfelpunkt erreicht in der durch besonnenen Urteil und Klarheit der Darstellung ausgezeichneten 'Römischen Geschichte' von A. Schwegler (Tübingen 1853), denn das Buch, obgleich vor dem von Lewis erschienen, war diesem doch in vielen Stücken voraus. Seit Schwegler hat man sich hauptsächlich mit Quellen- und Detailforschungen beschäftigt. Allmählich hat sich die Ansicht Bahn gebrochen, daß die Legende von Romulus, wie sämtliche sogenannte 'alte Legenden' Roms, zuerst seit dem Anfang des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, und zwar unter griechischem Einfluß oder wenigstens auf griechische Anregung zustande gekommen ist. Sobald man sich dieses Tatbestandes stets bewußt bleibt, ist es klar, daß das einzig wirklich Geschichtliche in der Legende sich auf zweierlei beschränkt: erstens auf diejenigen Elemente, die die Verhältnisse des 4. und der folgenden Jahrhunderte widerspiegeln, und zweitens auf gewisse uralte Zeremonien und Ideen, die ätiologisch in die Legende eingeflochten sind. Auch in anderen Fällen hängt das Verständnis der Legende hauptsächlich ab vom Verständnis der Verhältnisse, die im 4., bzw. den folgenden Jahrhunderten geherrscht haben.

Durch Quellenstudien und die Vergleichung gleichzeitiger politischer Verhältnisse ist man vorwärts gekommen. Daneben hat die zunehmende Vertrautheit mit griechischen und römischen Legenden die Fähigkeit entwickelt, den Entstehungsort vieler Elemente des römischen Sagenkreises zu bestimmen. Dagegen haben anthropologische Studien verhältnismäßig wenig geleistet, weil die betreffende Legende nicht unter rein anthropologischen Einflüssen zustande gekommen ist. So viel hat aber die anthropologische Methode leisten können, daß sie auf Anknüpfungspunkte aufmerksam machte, wodurch die uralten rituellen Akte zu der Legende in Beziehung gebracht werden.

Die älteren Gründungslegenden Roms.

Legenden über die Gründung Roms erscheinen zuerst, wenigstens für uns, um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts. Selbstverständlich waren es die Griechen, die sich für die Geburtssage Roms interessierten, und zwar, wie es bei den Griechen üblich war, mittels der Schaffung eines Eponymos.

Roma (vgl. d. Art. Roma). Diese eponyme Gestalt hieß zuerst Roma (Ῥώμη). Unsere ältesten Gewährsmänner sind *Damastes von Sigeion*, ein jüngerer Zeitgenosse des *Hellänikos*, zirka 400 (vgl. Schwartz in *Pauly-Wissowa* s. v. *Damastes* Nr. 3, Vol. 4. Sp. 2050, 2051)

und *Hellänikos* selber (über sein Datum, Ende des 5. Jahrhunderts, vgl. *Wilamowitz, Hermes* 11, 292, und *Diels, Rhein. Mus.* 31, 53). Nach ihrem Zeugnis (erhalten bei *Dionys. Hal.* 1, 72) ist Aeneas mit Odysseus nach Italien gekommen und hat dort eine Stadt gegründet, die er Roma genannt hat nach einer Trojanerin, und zwar derjenigen, die bei dem Verbrennen der Schiffe die Anführerin war. Eine Spur dieser Legende, wo aber Aeneas allein ohne Roma genannt ist, hat sich auch später erhalten: *Sallust, Catil.* 6: *urbem Romam, sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aenea duce profugi sedibus incertis vagabantur; Procop. Bell. Got.* 4, 22: *Αἰνείας ὁ τῆς πόλεως οἰκιστής*. Ähnlich (nur beachte man, daß, obgleich die Frau eine Trojanerin ist, die Leiter der Gesellschaft Griechen sind) war die Sage bei *Herakleides Lembos* (*Serv.* z. l. A. 1, 273: *Heraclides ait Romam, nobilem captivam Trojanam, huc appulisse et taedium maris suasisse sedem, ex cuius nomine urbem vocatam. Fest. p. 269: Lembos qui appellatur Heraclides existimat revertentibus ab Illo Achivis quondam(?) tempestate deiectos in Italiae regiones secutos Tiberis decursum percenisse ubi nunc sit Roma, ibique propter taedium navigationis impulsas captivas auctoritate virginis cuiusdam tempestivae nomine Rhomes incendisse classem, atque ab ea necessitate ibi manendi urbem conditam ab iis, et potissimum eius nomine eam appellatam a cuius consilio eas sedes sibi firmavissent; vgl. auch *Aristoteles* bei *Dionys. Hal.* 1, 72). Fast um dieselbe Zeit aber hat man diese bis jetzt allein stehende Figur in die genealogischen Systeme eingereiht, und zwar, wie es scheint, zuerst als Tochter des Ascanius und Enkelin des Aeneas. So *Agathokles* (zirka 400, vgl. Schwartz b. *Pauly-Wissowa* s. v. Vol. 1 Sp. 758—759) bei *Festus* p. 269: *Agathocles Cyzicenarum rerum conscriptor ait raticinio Heleni impulsam Aeneam, Italiam petivisse portantem suam secum neptim Ascani filiam nomine Rhomam eamque, ut Italia sint Phryges potiti et his(?) regionibus maxime quae nunc sunt vicinae urbi, prima(?) omnium consecrasse in Palatio Fidei templum. Vgl. auch die Variante eines Ungenannten bei *Plutarch, Rom.* 2, wo Roma nicht als Tochter sondern als Frau des Ascanius vorkommt. Ferner galt sie auch als Frau des Aeneas, jedoch waren in diesem Falle die Ansichten geteilt, ob sie Tochter des Telephos und Enkelin des Herkules sei (so ein Ungenannter bei *Plutarch, Rom.* 2) oder Tochter des Telemachos und Schwester des Latinus (*Kleinias* bei *Servius A.* 1, 273). Endlich wurde sie auch noch in ganz andere Sagenkreise verflochten und galt dann als Tochter des Evander (*Serv. A.* 1, 273: *alii a filia Evandri ita dictam [Romam]; im folgenden heißt es: alii a fatidica quae praedixisset Evandro his eum locis oportere considerare*) oder als Tochter des Italus und der Leucaria (Ungenannter bei *Plutarch, Rom.* 2).**

Romos. Neben dieser Roma existierte auch, wie es scheint am Ende des 5. Jahrhunderts, die männliche Figur des Ῥώμος. Die älteste Stelle bezeichnet ihn einfach als Abkömmling

des Aeneas; so Agathokles v. Kyzikos (für sein Datum siehe oben) in *Fest.* p. 269: *Ait quidem Agathokles complures esse auctores, qui dicant Aeneam sepultum in urbe Berecynthia proxime flumen Nolon, atque ex eius progenie quendam nomine Rhomum venisse in Italiam et urbem Romam nominatam condidisse.* Ein ähnlicher allgemeiner Ausdruck findet sich bei Antigonos (Verfasser einer Geschichte Süditaliens; vgl. Schwartz b. Pauly-Wissowa s. v. Antigonos nr. 18, Vol. 1 Sp. 2421, der ihn zwischen Timaios und Polybios setzt) bei *Fest.* p. 266: *Antigonus Italicae historiae scriptor ait, Rhomum quendam nomine Iove conceptum urbem condidisse in Palatio Romae eique dedisse nomen.* Bald aber fiel Romos, ähnlich wie die Roma, der genealogischen Forschung anheim. Er wurde zum Sohn des Ascanius und Enkel des Aeneas bei Dionysios v. Chalkis (nicht später als das 4. Jahrh., vgl. Schwartz in Pauly-Wissowa s. v. Dionysios nr. 7, Vol. 5, Sp. 929), bei Dionysios v. Halikarn. (1, 72): *Διονύσιος δ' ὁ Χαλκιδεὺς οἰκιστὴν μὲν ἀποφαίνει τῆς πόλεως Ῥώμον; statt des Ascanius wird auch Emathion, wahrscheinlich auch ein Trojaner, genannt, vgl. Dionysios v. Chalkis bei Dionys. Hal. 1, 72, und einen Ungenannten, wahrscheinlich auch Dionysios v. Chalkis, bei Plut. Rom. 2; vgl. auch Eusebios Chron. 1, 278 ff. Schoene. Auch Sohn des Aeneas und Lavinia heißt er: Apollodorus bei Festus p. 266: *Apollodorus in Euxenide ait, Aenea et Lavinia natos Maylem, Mulum, Rhomumque, atque ab Rhomo urbi tractum nomen.* Auch in den Sagenkreis des Odysseus ist er eingedrungen. Bei Dionys. Hal. 1, 72 lesen wir, daß ein gewisser Xenagoras behauptet hatte, Odysseus und Kirke hätten drei Söhne gehabt: Ῥώμος, Ἀντίας, Ἀρδέας, Begründer von drei Städten, die nach ihnen genannt wurden. (Vgl. Plut. Rom. 2: einige sagen, Ῥωμενός Sohn des Odysseus und der Kirke habe Rom gegründet.) Wie ferner Roma zur Tochter des Italos und der Leucaria gemacht wurde, so ist es auch bei Romos geschehen (Ungenannter bei Dionys. Hal. 1, 72).*

Wie wir gesehen haben, laufen die beiden Legenden, die von Ῥώμῃ und die von Ῥώμος, ziemlich parallel nebeneinander her. Diese Tatsache hat zur notwendigen Folge, daß man versuchte, die beiden Legenden in Einklang zu bringen, und zwar war derjenige, der die Harmonie wiederherzustellen versuchte, kein anderer als Kallias, der bekannte Geschichtsschreiber des Agathokles von Syrakus (um das Jahr 300). Bei ihm (Dionys. Hal. 1, 72; Festus p. 269, wo Callias statt Caltinus zu schreiben ist, vgl. Mommsen, *Hermes* 16, 1881, S. 4; Festus a. a. O. wo Callias statt Galitis zu schreiben ist, vgl. Mommsen a. a. O.; auch einen Ungenannten bei Plut. Rom. 2) ist Roma Frau des Latinus und Mutter von Romos, Romulus und Telegonus. Hier treffen wir die Gestalt des Romulus, zu dem wir uns jetzt wenden.

Romulus und Remus. Die Entstehung des Romulus und Remus bot den Schriftstellern des Altertums keine Schwierigkeit. Romulus und Remus als historische Figuren sind zur

gleichen Zeit auf die Welt gekommen. Weder die eine noch die andere dieser Figuren brauchte eine Erklärung. Romulus hat der Stadt seinen Namen gegeben (vgl. Paulus p. 268: *Romam Romulus de suo nomine appellavit, sed ideo Romam non Romulam, ut ampliore vocabuli significatu prosperiora patriae suae ominaretur*), wobei es sich nur darum handelte, was Romulus, beziehungsweise Roma, bedeuten sollte. Hier gingen die Ansichten auseinander. Die drei Hauptmöglichkeiten gibt Festus (p. 266): *Romulum quidam a ficu ruminali, alii quod lupae rumia nutritus est, appellatum esse inepitissime dixerunt, quem credibile est a virium magnitudine, item fratrem eius appellatos.* Vgl. Paulus p. 271 und Plut. Rom. 6: *κληθήναι ἀπὸ τῆς θηλῆς ἱστοροῦσι Ῥωμόλον καὶ Ῥώμον ὅτι θηλάζοντες ὥφθησαν τὸ θηρίον.* Die dritte Möglichkeit Roma = Ῥώμη = Kraft ist nochmals betont bei Paulus p. 267: *Romulus et Remus a virtute hoc est robore appellati sunt; und kehrt wieder in der Legende, daß Rom auch Valentia hieß (Festus p. 266: *a viribus regentis Valentiam; und Servius A. 1, 273: Ateius adserit Romam ante adventum Erandri diu Valentiam vocitatum, sed post Graeco nomine Roman vocitatum; Solinus 1, 1: sunt qui videri velint Romae vocabulum ab Evandro primum datum cum oppidum ibi offendisset, quod extinctum ante Valentiam dixerat iuventus Latina, servataque significatione impositi prius nominis Romam Graece Valentiam nominatam*).*

Auch Remus wurde ganz einfach in Verbindung gebracht mit Remoria, Remona und Remurius ager. Paulus p. 276: *Remurinus ager dictus, quia possessus est a Remo, et habitatio Remi Remona. Sed et locus in summo Aventino Remoria dicitur, ubi Remus de urbe condenda fuerat auspicatus; Plut. Rom. 9: Ῥώμος δὲ χωρίον τι τοῦ Ἀβεντίνου καρτερόν, ὃ δι' ἐκείνον μὲν ὠνομάσθη Ῥεμόνιον, νῦν δὲ Ῥυγάριον καλεῖται; Dionys. Hal. 1, 85: Ῥώμῳ δ' ἐδόκει τὴν καλονομένην νῦν ἀπ' ἐκείνον Ῥεμορίαν οἰκίζειν. Ἔστι δὲ τὸ χωρίον ἐπιτήδειον ὑποδέξασθαι πόλιν, λόφος οὗ ῥόσσω τοῦ Τιβέριος κείμενος, ἀπέχων τῆς Ῥώμης ἀμφὶ τοὺς τριάνοντα σταδίους; Plut. Rom. 11: ὃ δὲ Ῥωμόλος ἐν τῇ Ῥεμορία θάψας τὸν Ῥώμον usw.; Steph. Byzant. p. 241: Ῥεμορία, πόλις πλησίον Ῥώμης. τὸ ἐθνικὸν Ῥεμουρίτης καὶ Ῥεμουριανός. Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom. 23: *contraque item Remus in alio colle, qui aberat a Palatio millibus quinque, eundemque locum ex suo nomine Remuriam appellaret. Ovid in seiner charakteristischen Weise wollte die Sache noch besser machen, veränderte Lemuria, das Totenfest des Monats Mai, in Remuria und brachte dies Fest in Verbindung mit Remus (Fasti 5, 479). Eine ganz andere Ableitung für Remus bei Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom. 21, 2: *Remum dictum videlicet a tarditate: quippe talis naturae homines ab antiquis remores dicti.***

Die meisten der Neueren sind in demselben Geleise geblieben, nur daß viele von ihnen glaubten, nicht Romulus habe der Stadt seinen Namen gegeben, sondern umgekehrt: er habe von der Stadt seinen Namen bekommen. Für

Roma = robur = 'Ρόμη vgl. *Salmasius Exercit. Plin. in Solin.* p. 5; *Niebuhr, Vorträge üb. Röm. Geschichte* 1, S. 112: 'gewiß hieß Rom Ort der Kraft'. Für *Romulus* = *Roma* = *ruma* = *mamma* vgl. *Vaníček Bd. 2 sru*; *Schwegler, Röm. Geschichte* Bd. 1, S. 420. Eine Neuerung, die vielen Beifall gefunden hat, stammt von *Corßen (Ausspr. 1. Aufl., S. 279, 364, 536; Zeitschr. f. vgl. Sprachf. 10, 1861, 15 ff.)*, *Roma* = Στρώμη = Stromstadt; *Romulus* = Strom- 10 städter (der Tiber soll *Rumon* geheiß haben; *Serv. A.* 8, 63. 8, 90. Vgl. auch *I. Guidi, Bull. Comm. 9. 1881, p. 69 ff.*).

Mit diesen Etymologien aber ist nichts gewonnen. Daraus ergibt sich für unser Problem nichts, was mit dem Ursprung der beiden Figuren, mit ihrem Alter und mit ihrem Verhältnis zueinander und zu Roma zu tun hätte. Dies Problem wirklich erfaßt und gefördert zu haben, ist das Verdienst *Mommseus* und *Kretschmers* 20 (*Mommseus, Die Remuslegende, Hermes* 16, 1881, S. 1 ff.; und *Kretschmer, Remus und Romulus, Glotta* 1, S. 288 ff.). Nach *Mommseus* Ansicht ist Romulus das ursprüngliche Element, wogegen Remus später hinzugekommen ist, nur um ein symbolisches Bild der Dualität des Konsulats zu geben. Nach *Kretschmer* ist im Gegenteil Remus das Ursprüngliche, indem man den griechischen Romos durch Remus wiedergab. Erst später, als man ein verfeinertes 30 Gefühl für Eponyme besaß, hat man als Eponymen der Stadt Rom einen Romulus geschaffen. Romulus hat über Remus gesiegt, ein Sieg, der auch in der Legende selbst wiedergegeben wird.

Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß die Römer ihren eponymen Heros nicht selbst erfanden, sondern von den Griechen übernommen haben. Gleichwohl haben sie bei der Assimilation etwas Selbständiges geleistet, indem sie sich (wie *Kretschmer* a. a. O. betont) 40 bei der Auswahl des Eponyms darauf beschränkt haben, nur bereits tatsächlich existierende Personennamen zu benutzen. Für sie existierte Romos nicht; es mußte also ein anderer Eponym gesucht werden. So ist man auf Romulus (nicht Remus, wie *Kretschmer* meint) verfallen. Es ist wahrscheinlich, daß Romulus schon als Eponym der gens *Romulia* oder *Romilia* vorhanden war. Über die gens 50 *Romulia-Romilia* vgl. *Holzappel, Intorno alla legenda di Romolo (Atti del Congresso Internazionale di Storia Rom. 1905, 2 p. 56 ff.)*. Im Jahre 455 war ein T. Romilius T. f. Rocus Vaticanus als Konsul genannt (*C. I. L.* 1, 2. Ed. p. 104); sonst sind Romilii zu finden *C. I. L.* 5, 6026 (Mailand); *C. I. L.* 6, 200; *Tacit. Hist.* 1, 56, 59; *Plin. N. H.* 22, 114. Über die Tribus *Romulia-Romilia* vgl. *Paulus* p. 271: *Romulia tribus dicta, quod eo agro censebantur,* 60 *quem Romulus ceperat ex Veientibus; Varro, L. L.* 5, 56: *Ab hoc quattuor quoque partis urbis tribus dictae, ab locis Suburana, Palatina, Esquiline, Collina, quinta, quod sub Roma, Romilia; Cic. Verr.* 1, 8, 23 (beste Hss.); *C. I. L.* 5, 2785; und im allgemeinen *Mommseus, Eph. Epigr.* 4, 221, 4 und *Schulze, Zur Geschichte latein. Eigennamen* S. 368. Daß, wie

Schulze (a. a. O. S. 579 ff.) hervorgehoben hat, die gens *Romulia* etruskisch sei, daß der Name Rom mit ihr zusammenhänge, und daß demnach diese Gens die Stadt gegründet habe, hat nichts mit dem legendarischen Romulus zu tun, obgleich diese Annahmen wahrscheinlich richtig sind. Die Legende hat eine geschichtliche Tatsache zum Ausdruck gebracht, und doch war sie eine rein mythische Erfindung und enthielt nichts, was geschichtlich überliefert war. Man suchte einfach Romos durch einen bekannten ähnlichen Namen zu ersetzen und verfiel auf Romulus; unaufgeklärt bleibt, welche Rolle dabei die Angehörigen der gens *Romulia* gespielt haben.

Die Legende tritt jetzt in das zweite Stadium, wo der griechische Romos und der römische Romulus parallel laufen. Wie wir aber oben bei den Griechen sahen, daß die Legende, sobald 'Ρόμη und 'Ρώμος parallel liefen, sofort einen Ausgleich schuf, so ist es auch jetzt der Fall bei Romos und Romulus. Die Griechen bezeichnen sie als 'Ρώμος und 'Ρωμύλος, und zwar als Brüder, jedoch behält dabei immer 'Ρώμος als der Ursprüngliche die Hauptrolle. Wiederum bei *Kallias* finden wir die Legende (s. oben) von drei Söhnen des Ehepaars *Latinus-Roma*, *Romos*, *Romulus*, *Telegonus*. Die Stadt wird nach der Mutter *Roma* genannt. Allmählich aber verschwindet *Roma*, und die Brüder bleiben allein zurück und werden in andere Genealogien hineingezogen. *Romos* und *Romulus* sind Söhne des *Aeneas* und haben zwei Brüder, *Ascanius* und *Euryleon*. Für uns ist dieses Schema vielfach bezeugt. Bei *Képhalon v. Gergis (Dion. Hal.* 1, 72; *Festus* p. 266) aus hellenistischer Zeit, bei *Demagoras v. Samos (Dion. Hal.* 1, 72) auch aus hellenistischer Zeit (vgl. *Schwartz in Pauly-Wissowa* s. v. *Demagoras* nr. 3, Bd. 4, Sp. 2705); bei *Agathyllos v. Arkadien (Dion. Hal.* 1, 49, 72) elegischem Dichter und Vorgänger des *Propertius* und *Ovid* (vgl. *Crusius in Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 1, Sp. 763. 764). In diesen Zitaten ist aber immer zu beachten, daß speziell *Romos* als Gründer Roms genannt wird. Der Name der Mutter wird gewöhnlich nicht erwähnt. Ausnahmen bilden die Erzählung bei *Tzetzes* (z. *Lyk.* v. 1226, auf *Timaos* zurückgehend?); *Aeneas* und *Priamos'* Tochter *Kreusa* haben zwei Söhne, *Romulus-Romos*; und die ganz 2) späte Quelle (Ungenannt bei *Plutarch, Rom.* 2), wo die Mutter *Phorbas'* Tochter *Dexitheia* heißt. Die Legende ist also in ihr drittes Stadium eingetreten, wo, obgleich 'Ρώμος Rom gründet, doch immer sein Bruder *Romulus* daneben steht.

Der Versuch der Römer, *Romulus* an die Stelle von 'Ρώμος zu setzen, ist, soweit es die Griechen angeht, nicht gelungen. Zwar steht *Romulus* daneben, *Romos* aber behält doch immer den alten Platz. So haben die Römer noch einen Versuch gemacht, der ihnen diesmal gelungen ist. Sie haben die beiden Brüder übernommen, mit *Romulus* an der Spitze; und 'Ρώμος haben sie durch *Remus* übersetzt. Man hat vielfach zu erklären versucht, wie diese Gleichung *Romos=Remus* zu-

stande gekommen sei. Die gewöhnliche Auffassung, als sei eine sprachliche Gleichheit anzunehmen, ist mit Recht von Kretschmer (a. a. O.) und von Schulze (a. a. O.) verworfen worden. Schulze (p. 219) sagt, 'daß Remus, wofür freilich die Griechen *Ῥώμος* sagen, nur eine belanglose Variation von Romulus und erst aus dem Stadtnamen Rom gemacht sei, wird, denke ich, nie ein Grammatiker dem Historiker glauben. Von o zu e kann nur die Willkür eine Brücke schlagen, und ich begreife nicht, wie man solche Willkür in dem Prozesse der Sagenbildung und Umbildung an irgendeiner Stelle psychologisch verständlich machen will'. Eine sprachliche Gleichsetzung ist es nicht, sondern die Wahl des Namens Remus ist durch tatsächliche gleichzeitige Verhältnisse des 4.—3. Jahrh. bedingt, die uns unbekannt sind und es wahrscheinlich immer bleiben werden.

Man kann mit Schulze (p. 219) behaupten, es habe eine gens Remne gegeben, deren Eponym Remus sei, aber diese Erklärungsweise, obgleich auf Tatsachen beruhend, reicht doch nicht aus. Man kann auch annehmen, die Legende der Zwillinge sei zu dieser Zeit angekommen (die lupa der Ogulnier, siehe unten, datiert vom Jahre 296), und man habe den andern Bruder auf dem Aventin lokalisiert, wo der Name Remonium es nahe legte, Romos mit Remus zu übersetzen.

Von dieser Zeit an herrschen Romulus und Remus, und allmählich erweitern sie ihr Gebiet, bis auch bei den Griechen *Ῥωμόλος* die Hauptrolle übernimmt, und *Ῥώμος* zu der für Remus charakteristischen Schattenhaftigkeit herabsinkt. Das römische Schema wurde zum Dogma, und die griechischen Quellen wurden demnach bei ihrer Übersetzung ins Lateinische umgeändert; vgl. z. B. *Eratosthenes* bei *Servius* A. 1, 273: *Eratosthenes Ascanii, Aeneae filii, Romulum parentem urbis refert*. Andererseits darf man nicht vergessen, daß zuweilen bei den ganz späten Schriftstellern der lateinische Romulus durch den griechischen Namen *Ῥώμος* wiedergegeben wird; s. z. B. *Lydus de mens.* 4, 33: *ὁ γὰρ τὴν Ῥώμην κτίσας Ῥώμος*; und 4, 27: *ὅτι τέταρτος ἀπὸ Ῥώμου τοῦ οἰκιστοῦ κτλ.*

Die Romulus-Remuslegende.

Die Legenden, die sich um die Figur des Romulus gebildet haben, lassen sich ganz scharf in drei Gruppen teilen. Jede von diesen steht merkwürdigerweise ganz unabhängig von den andern da, und scheint ein in sich geschlossenes Ganzes zu bilden. Die drei Gruppen sind: 1) Die Romulus-Remusgruppe. Diese enthält die Legende von der Geburt der Zwillinge, ihrer Aussetzung, ihrer Rettung, ihrer Jugend, ihrem Kampfe zur Wiederherstellung der Familienrechte, von der Gründung Roms, von ihrem Streite, vom Tode des Remus. — 2) Die Romulus-Titus-Tatiusgruppe. Diese hat mit den vorigen Legenden nichts zu tun. Sie fängt mit Rom und Romulus als gegebenen Faktoren an, beschäftigt sich mit den Sabinern, bzw. Sabinerinnen, erzählt vom Asyl, vom Raub der Sabinerinnen, behandelt die daraus entstehenden Kriege, den Frieden und die Re-

gierung der beiden Könige, und schließt mit dem Tode des Titus Tatius. — 3) Die dritte Gruppe beschäftigt sich allein mit Romulus, seiner Organisation, seinen Kriegen (Fidenae, Veii) und seinem wunderbaren Ende.

Wir beginnen mit der Betrachtung der ersten Gruppe und fragen zunächst, wann diese Legende entstanden ist. Wir haben oben gesehen, daß die Romoslegende, deren Existenz vor der Romulus-Remuslegende vorauszusetzen ist, etwa um das Jahr 400 herum zuerst erscheint. Andererseits lesen wir bei *Livius* (10, 23): *eodem anno (a. C. 296) Cn. et Q. Ogulnii aediles curules aliquot generatoribus diem dixerunt; quorum bonis multatis ex eo quod in publicum redactum est, ad ficum ruminalium simulacra infantum conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt*. Etwa aus derselben Zeit stammen die römisch-campanischen Münzen mit derselben Darstellung (siehe unten: Kunstdarstellungen). Demnach dürfen wir die Entstehung der Legende im 4. Jahrhundert annehmen. Was die literarischen Zeugnisse betrifft, so stimmen diese ungefähr überein, denn wir haben gesehen, daß Romulus bei *Kallias* erscheint, der gerade um das Jahr 300 schrieb. Fragen wir zunächst, wer der Legende literarische Form gegeben hat, so kommen wir auf die viel diskutierte Stelle des *Plutarch*, die man in diesem Zusammenhange zu behandeln pflegt. Sie lautet (*Plutarch, Rom. 3*): *τοῦ δὲ πλείονος ἔχοντος λόγον μάλιστα καὶ πλείστον μαρτυρῶν τὰ μὲν κυριώτατα πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξέδωκε Διοκλῆς Πεπαρήθιος, ὃ καὶ Φάβιος ὁ Πικτωρ ἐν τοῖς πλείστοις ἐπηκολούθηκε*. Man hat die Stelle immer so verstanden, als behaupte *Plutarch*, *Diokles von Peparethos* sei die Quelle des *Fabius Pictor* (*Διοκλῆς — ὃ Φάβιος ... ἐπηκολούθηκε*). Das hat man aber nicht glauben wollen, und viel Scharfsinn ist angewandt worden, um die Unmöglichkeit zu zeigen; ja man hat gesucht, zu beweisen, daß das Verhältnis umgekehrt sei (zuletzt bei *Schwartz* in *Pauly-Wissowa*, s. v. *Diokles* nr. 47, Bd. 5 Sp. 997, 798; und *Christ, Sitz.-Ber. d. Bayr. Ak.* 1905, S. 116 ff. Vgl. auch über *Diokles Trieber, Rhein. Mus.* 43, 1883, S. 569 ff.; *Niese, Histor. Zeitschr.* 59, S. 497 ff.). Aber wie *H. Peter* (*Berl. Phil. Wochenschr.* 1906, 26, Sp. 241) sehr hübsch hervorgehoben hat, beruht dieser ganze Streit auf einem Mißverständnis der Stelle, indem *ὃ* sich nicht auf *Διοκλῆς*, sondern auf *λόγον* bezieht, d. h. die am meisten beliebte und beglaubigte Version hat *Diokles* den Griechen vorgetragen, während derselben Version (nicht gerade der bestimmten Form, die sie bei *Diokles* genommen hat) *Fabius Pictor* gefolgt sei. Über *Diokles* wissen wir nur, daß er gestorben war vor dem Tode des etwa um 200 geborenen (vgl. *Schwartz* in *Pauly-Wissowa*, s. v. *Demetrios* nr. 78, Bd. 4 Sp. 2807 ff.) *Demetrios v. Skepsis* (*Athen.* 2, 44 o). Er braucht aber keineswegs ein Zeitgenosse des *Demetrios* zu sein und kann eben so gut Generationen vorher gelebt haben. An sich also ist die Behauptung *Plutarchs*, *Diokles* habe zuerst die Legende literarisch verzeichnet, nicht unmöglich, obgleich keineswegs sicher.

Ja man darf nicht vergessen, daß gerade im 4. Jahrh. *Timaios* schrieb, der für die Aeneas-sage so viel geleistet hat (vgl. *Mommsen, Röm. Gesch.* 1, 7. Aufl., 466ff.; *Wilamowitz, Ind. Lect. Gryph.* 1883/4). Die Gestaltung auch der Romulus-Legende kann von ihm herrühren.

Fragen wir zunächst, wo die Legende entstanden ist, so ist zweierlei zu bemerken: erstens, daß die Legende nach griechischem Typus geformt ist; zweitens, daß sie viele Lokalmotive enthält, die nur auf römischen Boden entstanden sein können.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so kennt man viele Fälle in der griechischen Mythologie, wo Helden, die ausgesetzt werden, durch ein säugendes Tier in wunderbarer Weise errettet werden (Telephos von einer Hirschkuh, Pelias, Hippothoon von einer Stute, Aigisthos von einer Ziege, Neleus, Antilochos von einer Hündin, Atalante von einer Bärin, Miletos von einer Wölfin, Aiolos, Boiotos von einer Kuh; vgl. u. a. *Roscher, Apollon u. Mars* S. 78ff. *Bauer, D. Kyrossage u. Veru.* O. Rossbach, *Neue Jahrbücher f. d. kl. Alt.* 1901, 1, S. 393ff.); ein Fall hat aber eine geradezu erstaunliche Ähnlichkeit mit unserer Legende, nämlich die Sage von Tyro, Tochter des Salmones (vgl. *Trieber, Rhein. Mus.* 1888, 43, S. 569ff.), die, am Fluß Enipeus von Poseidon überwältigt, Zwillinge gebiert. Die Kinder (sie heißen Neleus und Pelias) werden in einer Wanne in dem Enipeus ausgesetzt. Sie kommen aber ans Land, und das eine Kind, Neleus, wird von einer Hündin gesäugt, das andere, Pelias, von einer Stute. Tyro wird ins Gefängnis geworfen, woraus sie später von ihren erwachsenen Kindern befreit wird. Der Schluß, daß diese Legende (die schon bei *Homer, Odys.* 11, 235ff. vorkommt, nur darf man dabei nicht vergessen, daß gerade das Charakteristische, die Säugung durch Tiere, nicht im *Homer* selbst, sondern nur in den *Scholien* steht) für die Romulus-Remus-Legende als Vorbild gedient hat, scheint kaum abzuweisen.

Was den zweiten Punkt betrifft, so zeigt die Legende eine genaue örtliche Kenntnis Roms. Nun gibt es zwei Möglichkeiten dieses zu erklären: entweder ist die Legende so ziemlich in ihrer vollen Form ins Leben getreten, in welchem Falle sie nur von einem Manne, der das Griechische und das Römische zusammen beherrschte, herrühren konnte, was im 4. Jahrh. nicht allzu wahrscheinlich ist; oder nur der Kern der Legende ist griechischer Herkunft und die Ausschmückung hat in Rom selbst stattgefunden. Daß die Legende sich immer weiter entwickelte, läßt sich in historisch kontrollierbarer Zeit beweisen. Also sind wir berechtigt anzunehmen, daß der Anfang sehr einfach war.

Daß wenigstens ein Teil der Ausschmückung durch Dramatisierung zustande gekommen ist, ist an sich nicht unwahrscheinlich und wird durch das in den Erzählungen hervortretende dramatische Element sehr nahe gelegt (über das Dramatische vgl. v. Ranke, *Monatsber. d. k. Preuß. Akad.* 1849, 3, 238ff.; *Ribbeck, D. röm. Trag. im Zeitalter d. Republik*, Leipzig

1875, S. 63ff.; und derselbe, *Gesch. d. röm. Dichtkunst* 1887, 1, 21ff.).

Gehen wir jetzt zu der Erzählung selbst über, so zerfällt der Mythos in zwei zusammenhängende Teile. Der erste Teil behandelt die Genealogie, die Geburt, die Aussetzung und die Rettung der Zwillinge; der zweite Teil die Wiedereinsetzung des Numitor, die Gründung Roms, den Streit, und den Tod des Remus.

Erster Teil.

Genealogie, Geburt, Aussetzung, Rettung.

Für diesen ersten Teil sind die Hauptstellen: *Liv.* 1, 3, 4; *Dionys. Hal.* 1, 76ff.; *Plut. Rom.* 3; *Plut. de fort. Rom.* 8; *Ennius ed. Vahlen Frg.* 28 = *Cic. de Dir.* 1, 20, 40; 29 = *Non.* 378, 15; 30 = *Macr. S.* 6, 1, 12; 31 = *Charis.* 1, p. 90, 26 K.; *Cic. de repub.* 4, 2, 4; *Strabo* 5, 3, 2; *Ovid. F.* 2, 381ff.; 3, 11ff.; *Iustin.* 34, 2; *Florus* 1, 1, 1; *Serv. A.* 1, 273; 6, 777; *Augustin. C. D.* 18, 21; *Appian* in *Phot. Bibl.* nr. 57, p. 16 b. 35 (*Bekker*): *Conon. Narr. b. Phot. Bibl.* p. 141, a, 28ff. (*Bekker*); *Zonar.* 1, 1ff.; *Tzetzes ad Lyc.* 1232; *Hieron.* p. 77 (*Schoene*).

Genealogie. In der gewöhnlichen Form der Sage heißt es, Procas (oder Aventinus, *Tzetzes ad Lyc.* 1232), König von Alba, habe zwei Söhne hinterlassen, Numitor und Amulius. Amulius habe die Herrschaft seinem Bruder geraubt (so einfach *Livius, Iustinus, Serv. A.* 6, 777; *Tzetzes*, während *Dionys. Plut. Rom.*; *Appian.* zu erzählen wissen, daß nach dem Tode des Procas Amulius dem Numitor die Wahl ließ, entweder das väterliche Vermögen oder die Regierung zu übernehmen. Numitor zog das Reich vor; Amulius begnügte sich mit dem Vermögen, mittelst dessen er sofort auch die Regierung an sich brachte, und damit sein Bruder keine Abkömmlinge hätte, die ihm den Thron streitig machen könnten, machte er Numitors Tochter Ilia oder Rhea Silvia (der ursprüngliche Name scheint Ilia zu sein, so *Naevius, Fabius, Ennius*; *Ψεα.* eine Form, die zuerst bei den Griechen vorkommt, wurde im lateinischen durch Rhea oder Rea wiedergegeben; bei der Form Rea hat auch die etymologische Spielerei, Rea=rea = die Schuldige, mitgewirkt; die Variante bei *Plut. Rom.* 2, wonach die Mutter des Romulus Aemilia hieß, ist erfunden, nur um die Identifikation der eponymen Helden der Gens Aemilia mit Rhea Silvia zu erleichtern, vgl. *Babelon, Monn. Rom.* 1, p. 127) zu einer vestalischen Jungfrau (zuweilen wird auch ein Sohn des Numitor, gewöhnlich Aigisthos genannt, erwähnt, den Amulius tötet: *Dionys., Strabo, Serv. A.* 1, 273; *Appian., Tzetzes*).

Daneben scheint es noch eine andere Form der Sage gegeben zu haben, und zwar eine sehr alte. Danach war die Mutter des Romulus die Tochter des Aeneas. So lautet die Legende bei *Naevius* und *Ennius* (*Serv. A.* 1, 273: *Naevius et Ennius Aeneae ex filia nepotem Romulum conditorem urbis tradunt*; *Serv. A.* 6, 778: *Ennius dicit, Iliam fuisse filiam Aeneae; quod si est, Aeneas avus est Romuli*; vgl. auch *Diodor, frgm.* 7 = *Euseb. Chron.* 1, 284

Schoene und *Plutarch*, *Rom.* 2, wo *Aemilia* [= *Ilia*] die Tochter des *Aeneas* und der *Laivia* ist). In welcher Weise die Handlung vor sich ging, läßt sich schwer ausdenken. Es muß aber eine Lösung gegeben haben, denn *Naevius* behandelte die Legende in seinem *Lupus*, einer *fabula praetextata* (vgl. *Ribbeck*, *Röm. Trag.* S. 64ff., wo aber diese Schwierigkeit gänzlich übergangen wird); und auch *Ennius* in den *Annalen* hat die Geschichte dramatisch vorgeführt.

Geburt. Trotz den Maßregeln des *Amulius* hat doch *Numitor* Enkelkinder bekommen, denn die *Vestalin* wurde von dem Gotte *Mars* überwältigt und gebar Zwillinge. So lautet die einfache und, wie es scheint, ursprüngliche Form der Legende, die aber später vielfach weiter ausgeführt und teilweise verändert wurde. Man zweifelte, ob es wirklich *Mars* oder ein Sterblicher (so *Livius* und *Dionys.*) oder *Amulius* selbst als Krieger verkleidet sei (*Dionys.*, *Plut.*, *Rom.*, *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 19, 5) oder sogar ein Dämon (*Dionys.*, *Schwegler* zitiert auch *Andreas Cirinus de urb. Rom. orig.* 1665, Kap. 17). Man malte sich die Situation aus, wobei zweifellos die bildlichen Darstellungen ihren Einfluß ausgeübt haben. Die Handlung geschah in dem heiligen Haine, wohin *Ilia* gegangen war, um Wasser für das Opfer zu holen (*Dionys.*; vgl. *Iustin.* 43, 2: *clausa in luco Marti sacro*; *Ps. Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 19, 5). Nach einer andern Version wurde sie im Schlummer überwältigt (vgl. *Ovid. F.* 3, 19ff.; *Stat. Silv.* 1, 2, 242 und die Kunstdarstellungen, siehe unten; vgl. auch *Ilia*s Traum bei *Ennius*), wobei die Sonne erlosch und Finsternis sich über den Himmel verbreitete (*Dionys.* 1, 77. 2, 56; *Plut.*, *Rom.* 8). Sobald ihre Schwangerschaft entdeckt war, wurde sie von Wächtern umgeben, damit sie nicht heimlich gebären sollte (*Dionys.*, *Zonaras*). *Vesta* bedeckte ihr Antlitz, als *Ilia*s Stunde gekommen war (*Ovid. F.* 3, 45ff.).

Die ursprüngliche Legende scheint sich um das Schicksal *Ilia*s nicht weiter bekümmert zu haben, wohl aber die spätere Sage. Hier hieß es entweder, *Ilia* sei ins Gefängnis geworfen (*Liv.* 1, 4: *sacerdos vincata in custodiam datur*; *Dionys.*; *Strabo*; *Conon*; *Iustin.*; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 1: *Amulius ipsam in vineula compexit*, vgl. denselben *de orig. gent. Rom.* 19, 6; nach *Iustin* soll sie im Gefängnis gestorben sein; die andern sagen von ihrem Tode nichts, ja bei *Conon* und *Zonaras* wird sie schließlich durch ihre Söhne aus dem Gefängnis gerettet); oder sie wird in den Fluß geworfen (*Ennius*; *Dionys.*; *Serv. A.* 1, 273), dessen Gott sich ihr vermählte (vgl. *Ennius*, *Frag.* 28, 29, 30 *Vahlen*; *Porphyrion* in *Horat. Carm.* 1, 2, 18: *Ilia auctore Ennio in Tiberim iussu Amulii regis Albanorum precipitata; antea cum Anien matrimonio iuncta est, atqui hic loquitur quasi Tiberi potius nupsit*; und *Serv. A.* 1, 273: *Remus et Romus, quos cum matre Amulius precipitari iussit in Tiberim. Tum ut quidam dicunt Iliam sibi Anien fecit uxorem, ut alii, inter quos Horatius, Tiberis*). Noch eine Version findet sich bei *Hieronym. Chron.* p. 77

Schoene, wonach *Ilia in terra viva defossa est*, wie man bei sonstigen unkeuschen *Vestalin*en zu tun pflegte (*Ps.-Aurel. Vict. de orig. g. R.* 19, 6 läßt die Todesweise unbestimmt: *neccari iussit sacerdotem*; vgl. aber denselben *de vir. ill.* 1).

Aussetzung und Rettung. In seiner einfachsten Gestalt lautet dieser Teil der Legende folgendermaßen. *Amulius* befiehlt die Zwillinge im *Tiber* zu ertränken. Diejenigen aber, die seinen Befehl auszuführen haben, setzen die Kinder anstatt sie zu ertränken in eine Wanne und übergeben die Wanne der Strömung des Flusses. Der *Tiber* war aber zu der Zeit übergetreten, und die Wanne, anstatt mit dem Strom weggeführt zu werden, trieb am Fuße des *Palatins* ans Land. Da kam eine Wölfin, um aus dem Strom Wasser zu trinken. Sie erbarmte sich der Kindlein, trug sie in ihre Höhle und säugte sie (später fügte man einen Specht, so *Plut.*, *Rom.* 3, *de fort. Rom.* 8, *Serv. A.* 1, 273, und einen Kibitz *Serv. A.* 1, 273, hinzu, die bei der Ernährung mithalfen; falsche Theorien darüber, als seien diese Tiere hier als Überbleibsel des Totemismus zu denken, bei *De Sanctis, Storia dei Romani* 1, p. 213). Endlich kamen einige Hirten, von denen einer die Kinder mit nach Hause nahm und sie seiner Frau übergab. Die Kinder wuchsen schön und kräftig auf, wurden als Hirten erzogen und lebten im Walde mit den andern Hirten zusammen.

Es versteht sich von selbst, daß diese Lieblingslegende Roms immer mehr erweitert und verändert wurde. Teilweise sind die Erweiterungen nur Ausmalungen (z. B. bei *Ovid. F.* 3, 11ff.), teilweise betreffen sie auch den sachlichen Inhalt. Aus der Masse solcher Einzelheiten sind vier Punkte besonders wichtig.

1) Der Landungsplatz der Wanne. Für die damalige Theorie, daß *Rom* auf dem *Palatin* gegründet sei, ist von vornherein der *Palatinische Hügel* der gegebene Platz. Sonst aber haben Etymologien und ätiologische Legenden eine große Rolle gespielt. Dieser Teil des *Palatins* hieß *Cermalus*; man hat diesen Namen in *Germalus* = *Germanus* umgedeutet, und eine Anspielung auf die *fratres germani* darin gesehen. Vgl. *Varro, L. L.* 5, 54: *Cermalum a germanis Romulo et Remo, quod ad sicum ruminalem et ii ibi inventi quo aqua hiberna Tiberis eos detulerat in alveolo expositos*; *Plut.*, *Rom.* 3. Ferner gab es auf der dem *Kapitol* gegenüberliegenden Ecke des *Palatins*, die immer das Zentrum mythologischer Erinnerungen gewesen ist, zwei uralte Kulturstätten, das *Lupercal* und das *Sacrarium* der *Rumina*. Im Anschluß an die Legende von der Wölfin lokalisierte man den Ort des Vorgangs selbstverständlich in dem *Lupercal*, der Grotte des *Faunus*, dessen *Priester Luperci* hießen. Ebenso brachte man *Romulus*, der durch die *ruma* = *mamma* der Wölfin gesäugt war, mit der *Diva Rumina* in Verbindung. Von dieser *Diva Rumina* (*Varro de re rust.* 2, 11, 5; *Augustin, C. D.* 4, 11, 6 10, 7 11; vgl. *Tertullian ad Nat.* 2, 11; und *Wissowa, Rel. und Kultus* S. 195, Anm. 5) wissen wir

nichts Näheres. Es nützt nichts, sie mit Iupiter Ruminus zusammenzubringen (*Augustin*, C. D. 7, 11); auch die Eigentümlichkeiten des Kultes (Milch statt Wein: *Varro*, R. R. 2 11, 5; *Non.* p. 167, 23; *Plut.*, *Rom.* 4; ders. *Q. R.* 57) beweisen nur sein Alter. Auch die Etymologie *Rumina* = *ruma* = *mamma* erklärt die Göttin nicht, wohl aber die Verbindung ihres Sacrariums mit unserer Legende. Diese Verbindung war nun aber ihrerseits die Ursache weiterer Entwicklungen; es gab nämlich auf dem Forum und zwar in dem Comitium einen alten Feigenbaum, der aus einem uns bekannten Grund *ficus ruminalis* hieß (*Plin.*, N. H. 15 20, 77: *colitur ficus arbor in foro ipso ac comitio Romae nata, sacra fulguribus ibi conditis magisque ob memoriam eius quae nutrit Romuli ac Remi conditoris imperii in Lupercali prima protegit, ruminalis appellata, quoniam sub ea inventa est lupa infantibus praebens rumam* — *ita vocabant mammam* — *miraculo ex aere iuxta dicato, tamquam in comitum sponte transisset Atto Navio augurante*; *Tacit. Annal.* 13, 58; *Liv.* 1, 4; *ficus ruminalis* — *Romularem vocatam ferunt*; vgl. *Serv. A.* 8, 90; *Paul.* p. 271; *Festus* p. 266). Dieser Baum wurde, wahrscheinlich zuerst bei *Ennius*, in die Legende eingeflochten, und zwar um ihre jetzige Stelle auf dem Comitium (statt beim Luperal, wo sie nach dieser Auffassung hingehörte) aufzuklären, mußte man die Geschichte des Wundertäters, *Attus Navius*, erfinden, der den Baum vom Lupercal auf das Comitium durch Geheimkünste gebracht habe (vgl. *De Sanctis*, *Storia dei Romani*, 1, p. 213; über *Attus Navius* vgl. *Liv.* 1, 36; *Flor.* 1, 5; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 6; *Dionys.* 3, 70; *Cic. de Div.* 1, 17; *Cic. de nat. deor.* 2, 3, 3, 6; *Cic. de repub.* 2, 20).

2) Die Wölfin. Mit der Zunahme des Feingefühls hat man an der Wölfin Anstoß genommen. Es ergaben sich zwei Methoden, dieses Element zu beseitigen: man erklärte sie symbolisch oder man ließ sie wegfallen. Die symbolische Erklärung, *lupa* = *meretrix*, hat sich an die Frau angeknüpft, bei der die Zwillinge erzogen worden seien (vgl. *Liv.* 1: *sunt qui Larentiam vulgato corpore lupam inter pastores vocatam putent, inde locum fabulae ac miraculo datum*; *Dionys.* 1, 84; *Plut.*, *Rom.* 4; *Zonar.* 7, 1; *Serv. A.* 1, 273; und die christlichen Apologeten: *Tertull.*, *Apol.* 25; *Tertull. ad Nat.* 2, 10; *Lactant. Inst. Div.* 1, 20; *Min. Felix* 25; *Hieronym. Chron.* p. 77 *Schoene*; *Augustin*, C. D. 18, 21). Wer diese Frau war und wie sie hieß, soll unten ausgeführt werden. Andererseits ließ man die Wölfin vollständig wegfallen, indem man die Aussetzung preisgab. Bei der Geburt werden zwei andere Zwillinge untergeschoben, die nun ausgesetzt werden und wirklich sterben, während die wahren Kinder heimlich erzogen werden (*Dionys.* 1, 84, ohne Nennung des Gewährsmannes).

3) Was die Erziehung der Kinder angeht, so existiert in der Tradition eine Variante, indem die Zwillinge in der alten Stadt *Gabii* erzogen werden (vgl. *Dionys.* 1, 84; *Plut.*, *Rom.* 8; *Steph. Byz.* s. v.; *Ps.-Aurel. de orig. gent.*

Rom. 21). *Schwegler* ist geneigt hier eine alte Tradition zu erblicken (*Röm. Gesch.* 1, 399); wohl richtiger *Dessau* (C. I. L. 14 p. 278): *non multum tribuerim narrationi veterum scriptorum de Remo et Romulo illic* (i. e. *Gabiis*) *educatis*.

4) Endlich noch ein Wort über das Problem der Acca Larentia, das trotz der glänzenden Arbeiten *Mommsens* (*Röm. Forsch.* 2, 1—21, *Die echte und die falsche Acca Larentia*, *Zielinskis* (*Quaestiones Comicae* p. 113 ff.) und *Wissowas* (*Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 1, Sp. 131 ff.) immer noch einige Schwierigkeiten bietet. Im altrömischen Kalender gab es nämlich am 23. Dezember ein Fest zu Ehren einer Totengöttin, *Larenta* oder *Larunda* (s. d. Stellen bei *Wissowa*). An diese in Vergessenheit geratene Figur knüpfte sich eine ätiologische Sage von einer gewissen Acca Larentia. Die Zeit der Handlung dieser Sage ist die Regierung des *Ancus Martius*. In der jüngeren Annalistik (speziell bei *Licinius Macer*; vgl. *Macrob.* S. 1, 10, 17 und *Valerius Antias*, *Gell.* 7, 7, 5 ff.) ist diese Sage in die Romulassung eingeflochten, indem Acca Larentia zur Gemahlin des *Faustulus* und Nährmutter des *Romulus* und *Remus* wird (*Liv.* 1, 4, 7; *Dionys.* 1, 84, 87; *Plut.*, *Rom.* 4; *Ovid. F.* 3, 55 ff.; *Dio Cass.* p. 7 *Boisservain*; *Tzetzes ad Lyc.* 1232; *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 20, 21; ders. *de vir. ill.* 1; *Serv. A.* 1, 273). Die Einzelheiten dieser Übertragung bleiben aber vollständig im Dunkeln. Möglich ist es, daß die Gemahlin des *Faustulus* von vornherein *Larentia* hieß (den Grund wissen wir natürlich nicht). Mit der symbolischen Erklärung, *lupa* = *meretrix*, wurde nun *Larentia* zur *meretrix*, womit die Identifikation mit der berühmten *meretrix* Acca Larentia nahegelegt ward.

Zweiter Teil.

Wiedereinsetzung Numitors; Gründung Roms; Streit der Brüder; Tod des Remus.

Quellen für diesen Teil der Legende: *Liv.* 1, 5, 6, 7; *Dionys.* 1, 79—87; *Plut.*, *Rom.* 7—10; *Ennius* (*Vahlen*) *Frg.* 47 = *Cic. de div.* 1, 48, 107 ff.; 49 = *Fest.* p. 298 s. v. sum; 50 = *Macrob.* S. 6, 1, 15; *Strabon* 5, 3, 2; *Iustin* 43, 2, 3; *Ovid. F.* 3, 59 ff.; *Flor.* 1, 1; *Serv. A.* 1, 273; ders. A. 6, 777; *Cic. de repub.* 2, 2, 4; *Conon Narr. b. Phot. Bibl.* p. 141, b. 8 ff. *Bekker*; *Zonar.* 7, 2, 3; *Tzetzes ad Lyc.* 1232; *Hieronym.* p. 77 *Schoene*; *Ps.-Aurel. Victor. de orig. gent. Rom.* 21, 22; ders. *de vir. ill.* 1.

Wiedereinsetzung Numitors in seine Rechte. In seiner einfachsten Form verläuft dieser Abschnitt der Legende folgendermaßen. Zwischen den am Palatin wohnenden Hirten des *Romulus* und den am *Aventin* wohnenden Hirten des *Numitor* entstehen Streitigkeiten. Dabei wird *Remus* gefangen genommen und dem *Amulius* überliefert. *Amulius* übergibt ihn dem *Numitor*. In *Numitor* steigt der Verdacht auf, *Remus* sei sein Enkel. Zur gleichen Zeit teilt *Faustulus* dem *Remus* den Tatbestand mit. *Romulus* zieht gegen *Alba*; unter Mitwirkung *Numitors* wird die Stadt genommen. *Amulius*

wird totgeschlagen und Numitor besteigt den ihm rechtmäßig gebührenden Thron. Von späteren Veränderungen bzw. Ausführungen sind folgende zu erwähnen.

1) Um die Gefangennahme des Remus zu erklären, sagt man, Romulus sei abwesend, und zwar sei er weggegangen, um ein Opfer darzubringen (*Plut. Rom.; Dionys.*, der den Ort des Opfers als Caecina angibt). Ferner stand in den *Historiae* des *Q. Aelius Tubero* (eines Zeitgenossen *Ciceros* [über ihn vgl. *Klebs* in *Pauly-Wissowa*, s. v. *Aelius*, nr. 156, Bd. 1, Sp. 537 ff.] die Angabe, daß Remus bei dem Feste der Lupericalia gefangen wurde (*Dionys.; Livius*, der letztere ohne Nennung des Gewährsmannes).

2) Mit der *ἐκπαράσις* sind im Laufe der Zeit viele Motive verbunden worden. *Dionysios* und *Plutarch* (vgl. auch *Zonaras*) wissen von langen Unterredungen zwischen Numitor und Remus zu erzählen. Auch spielt die Wanne eine Rolle, indem Faustulus sie als Beweisstück heranbringt; auch erzählt man von einer schlaun aber verfehlten List des Amulius (besonders *Dionysius* nach *Fabius Pictor*).

3) Über die Rettung der Ilia und ihre Befreiung aus dem Gefängnis s. oben.

4) Zuletzt fragen wir, wie dieser Teil der Legende bei *Ennius* sich gestaltet habe, denn, wie wir oben gesehen haben, war bei ihm Aeneas, nicht Numitor, Vater der Ilia: vielleicht liegt eine Spur der Antwort bei *Cicero de repub.* 2, 2, 4 vor: *et corporis viribus et animi ferocitate tantum ceteris praestitisse, ut omnes, qui tum eos agros, ubi hodie est haec urbs, incolabant, aequo animo illi libenterque parerent. Quorum copius cum se ducem praebuisset, ut iam a fabulis ad facta veniamus, oppressisse Longam Albam, validam urbem et potentem temporibus illis, Amuliumque regem interemisse fertur.*

Die Gründung Roms, der Streit der Brüder, Tod des Remus. Wenn die oben entwickelte Theorie richtig ist, so war die Sage von den Zwillingen ursprünglich griechisch. An sich waren zwei Menschen nicht notwendig, um die Gründung Roms zu erklären. Ja, instinktiv forderte man einen einzigen Gründer. Demnach muß einer verschwinden, und zwar derjenige, der nicht der ursprüngliche war: Remus. *Mommsens* Theorie (*Hermes* 16, 1881), so wonach die Zwillinge zu erklären sind als ätiologische Begründung der Kollegialität bei dem Konsulat, hat wenig für sich; ja selbst wenn man diese Idee annimmt, bleiben Romulus und Titus Tatius weit bessere Anknüpfungspunkte. In der Tat findet die Beseitigung des Remus sehr bald statt, und ist von vornherein mit der ganzen Gründungslegende verflochten.

Die Zwillinge entschließen sich, eine Stadt zu gründen, und zwar ungefähr in der Gegend, wo ihnen das Leben gerettet worden war. Bei der Ausführung dieses Entschlusses aber kommen sie in Streit; Remus wird getötet, und Romulus gründet die Stadt allein. So ungefähr lautet dieser Teil der Legende übereinstimmend in seiner allgemeinsten Form. Sobald man aber zu den Details übergeht, fangen die Varianten an.

1) Was das Verhältnis zu Alba anbelangt, so wird es gewöhnlich als friedlich dargestellt. Ja bei *Dionysios* arbeitet Numitor mit, um der Übervölkerung Albas einen Abfluß zu verschaffen, und besonders um die ihm feindlich gesinnten Individuen loszuwerden (warum gerade diese Personen auch dem Romulus nicht feindlich gesinnt waren, wird nicht gesagt).

2) Die Ursachen des Streites werden verschieden angegeben, doch laufen die Varianten ineinander. Nach einer Theorie handelte es sich um den Ort, wo die Stadt zu gründen sei, wobei Romulus den Palatin vorzieht, Remus den Aventin (so *Dionys.; Plut. Rom.*; vgl. *Zonaras* 7, 3). Nach einer zweiten Theorie, die sich sehr leicht mit der ersten vereinigen läßt, war die Hauptfrage der Name der neuen Stadt: nach wem soll sie genannt werden? *certabant urbem Romam Remoramne vocarent* (*Ennius, bib. 1 frg. 47, Vahlen*); so auch *Livius* 1, 6 *qui nomen novae urbi daret*. Nach einer dritten Theorie war die Frage allgemein gefaßt: Wer sollte die Stadt regieren? *Liv. 1, 6: qui conditam (urbem) imperio reget; Ennius a. a. O. uter esset induperator; Florus, Zonaras.*

3) Zur Ausgleichung des Streites wenden sie sich einem Augurium zu (nach *Dionys.* 1, 86 ist das Augurium von Numitor vorgeschlagen worden, als die Zwillinge in Ver zweiflung ihn um einen Rat baten). Bei dem Augurium stand Remus auf dem Aventin, Romulus auf dem Palatin (so *Liv. 1, 6; Dionys.* 1, 86; *Ovid. F.* 5, 151; *Prop.* 4, 6, 44; 4, 1, 50; *Sen. de brev. vit.* 13; *Gellius* 13, 14, 6; *Flor.* 1, 1, 6; *Ael. Hist. Anim.* 10, 22; *Paul.* p. 296; *Serv. A.* 6, 780; *Schol. Bob. ad Cic. in Vat.* p. 319). Diese Stellung war ja selbstverständlich, denn sie entspricht den örtlichen Beziehungen der zwei Brüder, des Romulus zu der späteren Palatinstadt, des Remus zum Aventin. Demnach kann es nur befremden, daß *Ennius* (*Frg. 47 Vahlen*) umgekehrt Romulus auf den Aventin, Remus auf den Palatin setzt. *Schwegler* (*Röm. Gesch.* 1, S. 387, Anm. 4) erklärt diese Änderung aus dem poetischen Verlangen, den Lanzenwurf, durch welchen Romulus nach dem Augurium vom Palatin Besitz nimmt, unmittelbar an das Augurium anknüpfen zu können. Wir wissen aber nicht einmal, ob *Ennius* den Lanzenwurf erwähnt hat. Von den vier Stellen, wo dieser Lanzenwurf vorkommt (*Plut. Rom.* 20; *Serv. A.* 3, 46; *Arnob.* 4, 3; *Lactant. Placid. = Myth. Lat. ed. Staveren* p. 394), hat er bei *Plutarch* und *Lactantius Placidius* nichts mit der Besitznahme des Palatins zu tun; wohl aber bei *Servius* (3, 46: *Romulus captato augurio hastam se Aventino monte in Palatium iecit; quae fixa fronduit, et arborem fecit*; vgl. auch *Arnobius*). Der Kornelkirschbaum, der aus der Lanze wuchs, ging ein unter Caligula bei einer Erneuerung der *Sealae Caci*.

4) Was das Augurium selbst betrifft, so scheint es drei Formen der Legende gegeben zu haben. Nach der einen (die wohl bei *Ennius* vorkam) sah Romulus zwölf Vögel, während von Remus wahrscheinlich nichts gesagt wurde, oder daß er nur sechs hatte (so *Ovid.*

F. 4. 817: *sex Remus, hic [Romulus] volucres bis sex videt ordine pacto*; id. 5, 151, 152 [wo *prima signa* die Möglichkeit ausschließt, Remus habe seine Vögel zuerst gesehen] *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill. 1: Romulus augurium victor quod ipse duodecim, Remus sex volucres viderat*). Daraus konnte kein Streit entstehen, und für diejenigen, die dieser Form folgten, mußte Remus durch den Mauersprung sterben (so konsequent *Ennius*). Nach der zweiten Form 10 war es Remus, der zuerst das Augurium sah, und zwar sechs Vögel, während Romulus erst später sein Augurium bekam, aber dann zwölf statt sechs Vögel. Daraus entwickelte sich der Streit, ob derjenige als Sieger zu betrachten sei, der zuerst Vögel gesehen hatte, oder derjenige, der die meisten Vögel gesehen hatte. So *Livius* (1, 7): *priori Remo augurium venisse fertur, sex volucres, iamque nuntiatio augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisset, utrumque regem sua multitudo consulaverat, tempore illi praecepto, at hi numero arrium regnum trahebant*; *Florus* 1, 1: *prius ille sex volucres, hic postea, sed duodecim videt*; vgl. *Serv. A. 1, 273*; *Schol. Bob. in Cic. Vat. p. 319: notissimum habemus, auspicante Romulo, qui Palatium ceperat, et Remo, qui Aventinum, prius quam Roma conderetur, auspicia esse captata; primumque sex volucres Remum vidisse, dein postea Romulum duodecim; atque ita et Romam conditam, et ipsos reges appellatos, illum quod prior auspiciis cepisset, Romulum vero quod maius*; man beachte, daß hier kein Streit entsteht, sondern alle beide Könige werden. Die dritte Form der Legende unterschied sich von der zweiten nur insofern, als Romulus daneben seinen Bruder betrogen hatte (so *Dionys. 1, 86*; *Plut. Rom. 9*). Diese Form scheint aber verhältnismäßig jung zu sein und steht in Verbindung mit dem systematischen Versuch, den Charakter des Romulus zu schwärzen (siehe unten).

5) Der Streit beim Augurium gibt die Gelegenheit, den Tod des Remus zu motivieren. So *Livius* (1, 7): *inde cum altercatione congressi certamine irarum ad caedem vertuntur; ibi in turba ictus Remus cecidit*; vgl. *Dionys. 1, 87*; *Serv. A. 1, 273*; *Zonar. 7, 3*; bei *Dionysios* entsteht sogar eine formelle Schlacht, wo auch *Faustulus* sein Ende findet.

Daneben aber existierte eine ganz andere Legende vom Tode des Remus: er sei nämlich erschlagen worden, weil er über die im Anfang begriffene Stadtmauer gesprungen sei (so *Livius*, der diese Form der Sage *urgulator* nennt; *Ennius, lib. 1 frg. 50 = Macrob. S. 6, 1, 15: Dionys., Plut. Rom., Orid. F. 3, 69, 70; Flor. 1, 1; Zonaras*). Der Sprung des Remus wird gewöhnlich motiviert durch seinen Wunsch, über Romulus zu spotten (so *Livius: ludibrio fratris*; *Plutarch (Rom. 6)* und *Dionysios* fügen hinzu, Remus habe sich geärgert über den Betrug des Romulus und habe möglichst den Bau der Stadt verhindern wollen. Gewöhnlich ist es Romulus, der ihn tötet (*Ennius, Livius, Plutarch, Zonaras*), zuweilen aber auch dessen Begleiter, *Celer (Dionys, Orid. F. 5, 469; Plutarch, Zonaras)*.

Man hat die Legende vom Tode des Remus gewöhnlich aufgefaßt als eine didaktische Sage, um die Heiligkeit der Mauer zu versinnlichen. Gewiß haben es die Alten so empfunden (*Plut. Q. R. 27; Zonaras 8, 3*). Kürzlich aber hat *Kretschmer (Glotta 1, S. 288 ff.)* vorgeschlagen, den Tod des Remus als Bauopfer zu erklären. Er vergleicht *Tibullus* (2, 5, 23): *Romulus aeternae nondum firmaverat urbis moenia consorti non habitanda Remo*; und *Propertius* (3, 9, 50): *caeso moenia firma Remo*. Der Vorschlag ist geistreich aber gar nicht sicher. (Über Bauopfer vgl. *Liebrecht, Zur Volkskunde S. 284 ff.; Wuttke, Volksaberglaube S. 440; Höfler, Berl. Zeitschr. f. Volkskunde 16, 1906, S. 167* und die übrige Literatur bei *Kretschmer*).

6) Daß es eine Tradition gegeben habe, wonach Remus den Romulus überlebt hätte, wird nicht durch *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom. 23, 6* bewiesen: *contra Egnatius in ea contentione non modo Remum non esse occisum sed etiam ulterius a Romulo virisise tradit*. Das Zitat ist wahrscheinlich Schwindel (vgl. *Münzer b. Pauly-Wissowa s. v. Egnatius nr. 4, Bd. 5, Sp. 1994*). Wohl aber scheint es eine Variante gegeben zu haben, wonach Romulus und Remus friedlich zusammenlebten. Vgl. *Cassius Hemina* (2. vorchr. Jahrh.) *frg. 11 Peter = Diomed. G. L. 2, 384, 5: pastorum vulgus sine contentione consentiendo praefecerunt aequaliter imperio Remum et Romulum, ita ut de regno pares inter se essent*; *Schol. Bob. in Cic. Vat. p. 319*.

7) Romulus soll den Remus am Aventin begraben haben (*Plut. Rom. 11: Dionys. 1, 87*). Natürlich bedeutet das nichts anderes, als daß man den am Aventin gelegenen Ort *Remoria (Paul. p. 276)* als das Grab des Remus aufgefaßt hat, woraus dann die Legende entstanden ist.

8) Nach dem Tode des Remus soll Romulus sehr betrübt gewesen sein und sich das Leben haben nehmen wollen. *Acca Larentia* aber tröstete ihn (so *Dionys.*) und ermutigte ihn, Rom zu bauen. Eine weitere Ausschmückung gibt *Serrius (A. 1, 276): Remo scilicet interempto, post cuius mortem natam constat pestilentiam; unde consulta oracula dixerunt placandos esse manes fratris extincti; ob quam rem sella curulis et cum sceptro corona et ceteris regni insignibus semper iuxta sancientem aliquid Romulum ponebatur, ut pariter imperare viderentur* (vgl. *Serv. A. 6, 780; Malal. Chron. 7, p. 172, 5; Dind.*). Man sieht hier sofort den Ansatz zu einer ätiologischen Legende, die die Dualität der römischen Institutionen erklären soll. Aber nur insofern hat Remus wirklich dem Zwecke gedient, dem er nach *Mommsen (Hermes 16, 1881)* überhaupt sein Dasein verdankte. Die Erzählung bei *Orid (F. 5, 451 ff.)* aber ist rein poetisch und von dem Dichter selbst erfunden. Sie ist aber weiter nichts wie ein geschmackloses Wortspiel *Lemuria = Remuria!*

9) Die durch das Schicksal des Remus gestörte Erzählung von der Stadtgründung geht jetzt ruhig weiter. Selbstverständlich wird in

der Legende das alte Rom genau so von Romulus gegründet, wie man zur Zeit der Entstehung der Legende Kolonien gründete, also mit der Zeremonie der Ziehung der Pomeriumlinie 'ritu Etrusco'; Varro *L. L.* 5, 143: *oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et vacca, interiore aratro circum agebant sulcum* (vgl. über das Pomerium des Romulus *Dionys.* 1, 88; *Plut. Rom.* 11; *Ovid. F.* 4, 821 ff.; *Lydus de mens.* 4, 73; 10 *Zonaras* 7, 3; und über den Prozeß im allgemeinen *Cato b. Serv. A.* 5, 755; *Varro, R. R.* 2, 1, 10; *Liv.* 1, 44; *Plut. Q. R.* 27; *Paul.* p. 236; *Serv. A.* 4, 212; über die historische Wirklichkeit des Pomeriums der Roma Quadrata vgl. *Carter, Am. Journ. Arch.* 1908, p. 172 ff.). Über die Zeit der Gründung stimmen unsere Zeugnisse fast alle überein. Romulus war achtzehn Jahre alt, und der Tag des Jahres war der 21. April, das Fest der Parilia (*Cic.* 20 *de Div.* 2, 47, 98; *Varro, R. R.* 2, 1, 9; *Dionys.* 1, 88; *Ovid. F.* 4, 801; 6, 257; *Met.* 14, 774; *Prop.* 4, 4; *Vell. Patere.* 1, 8, 4; *Plin. N. N.* 18, 66; *Plut. Rom.* 12; *Num.* 3; *Dio. Cass.* 43, 42; *Eutrop.* 1, 1; *Censorin.* 21, 6; *Solin.* 1, 18; *Schol. Veron. Virg. G.* 3, 1; *Lydus de mens.* 1, 14; 4, 50; *Hieronym. Chron.* p. 81 *Schoene*; und im allgemeinen *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 444, Anm. 1).

Der Sagenkreis des Romulus und Titus Tatius.

Wie schon oben gesagt wurde, hat dieser Sagenkomplex mit dem soeben Behandelten absolut gar keine Verbindung, abgesehen natürlich von der Stadt Rom und der Persönlichkeit des Romulus. Die Sagen, die sich an Titus Tatius knüpfen, verdanken ihre Entstehung dem tief in der römischen Denkweise eingewurzelten Glauben, Rom sei aus einer Verschmelzung verschiedener Völker entstanden. War die Stadt mit ihren ursprünglichen Bewohnern einmal gegeben, so waren es nach allgemeinem Glauben die Sabiner, die als erstes Fremdelement hinzukamen. Die Sabiner dachte man sich auf dem Quirinal ansässig, während die Römer Palatin und Kapitol besaßen. Diese im gesamten Altertum von fast allen Seiten angenommene Ansicht ist auch von vielen der Neueren gebilligt worden. In Wirklichkeit aber ist ihre geschichtliche Begründung sehr unsicher. Daß Rom Fremdelemente, speziell etruskische, enthielt, ist Tatsache; daß aber gerade die Sabiner großen Einfluß auf Roms Jugend ausgeübt haben, und vor allem, daß die Sabiner gerade am Quirinal ansässig waren, steht keineswegs fest, und wenn man von dem absieht, was von dem von Lokalpatriotismus erfüllten Sabiner, Varro, herstammt, so findet man herzlich wenig, was für die Bedeutung der Sabiner spricht (ganz abgesehen davon, daß diese Ansicht, objektiv betrachtet, höchst improbabel erscheint; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, S. 513; man könnte die von *Huelsen, Jordan-Huelsen, Topographie* 13, 35 Anm. 15 gegen *Gilbert* gerichtete Kritik fast ebenso gut hier anwenden). Dies mußte vorausgeschickt werden, weil es für die Romulus-

Titus-Tatius-Legende insofern von Wichtigkeit ist, als unsere Ansicht von der geschichtlichen Grundlage der Legende davon abhängt. Für die Legende selbst aber ist es ohne Belang. Der Bequemlichkeit wegen teilen wir diese Sage in fünf Teile: 1) Das Asyl, 2) Der Raub der Sabinerinnen, 3) Die daraus entstehenden Kriege, 4) Der Tod des Titus Tatius.

1. Das Asyl.

Literatur über das Asyl. Hauptstellen: *Liv.* 1, 8; *Dionys.* 2, 15; *Plut. Rom.* 9; *Strabo* 5, 3, 2. — Nebenstellen: *Verg. A.* 8, 342; *Ovid. F.* 3, 431; *Vell. Patere.* 1, 8, 5; *Flor.* 1, 1; *Serv.* 8, 273, 275; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2. — Spott der christlichen Apologeten: *Cyprian. de idol. van.* 3 (5); *Lactant. Instit.* 2, 6, 13; *Min. Fel.* 25; *Augustin. C. D.* 1, 34; ders., *de cons. Evang.* 1, 19; *Oros.* 2; über das Asyl im allgemeinen vgl. *Stengel* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 2, Sp. 1891 ff.

Nachdem die Stadt gegründet war, sorgte Romulus für den Zuwachs der Bevölkerung. Zuerst eröffnete er auf dem Kapitol ein Asyl, wo jeder Flüchtling aufgenommen und auf sein Verlangen in die Bürgerschaft aufgenommen wurde. Dadurch erreichte der männliche Teil der Bevölkerung den erwünschten Zuwachs.

1) Als Ort des Asyls wird übereinstimmend der kapitolinische Hügel angegeben (hier wird wie öfters der Palatin ignoriert, obgleich die eigentliche Romulische Stadt, Roma Quadrata sich dort befunden hat) und zwar die Einsenkung, welche die beiden Gipfel des Berges voneinander trennt (etwa der heutige Kapitolsplatz). Die Stelle hieß *inter duos lucos* (so *Liv.* 1, 8; *Vell. Patere.* 1, 8, 5; vgl. *Dionys.* 2, 15). Man spricht öfters von dem *lucus* (so *Flor.* 1, 1; *Ovid. F.* 3, 431; *Verg. A.* 8, 342). Wahrscheinlich war es ein altes eingeghegtes Puteal, woran sich diese Legende geknüpft hat (vgl. *Livius* 1, 8: *locum qui nunc sacptus descendantibus inter duos lucos est asyllum aperit*; *De Sanctis, Storia dei Romani* 1, p. 219).

2) Was die besonderen Bedingungen des romulischen Asyls betrifft, so lassen es *Livius* und *Plutarch* für alle Menschen, sogar für Sklaven offen sein. Ja *Plutarch* schildert mit besonderer Genugtuung die Mörder usw., die sich dort versammelten. *Dionysios* dagegen schließt Sklaven aus und versucht das politische Element zu betonen. Es sollten aus politischen Gründen Verbannte sein, die sich dorthin flüchteten.

3) Was endlich die geschichtliche Grundlage betrifft, so hat man öfters dagegen Verdacht geäußert (z. B. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 466 ff., der das Griechische im Namen Asyl betont). In der Tat kann man in so früher Zeit eine solche sich hin- und herbewegende Bevölkerung gar nicht annehmen. Schwer bleibt es doch immerhin, den Ursprung einer solchen Sage zu erklären (*De Sanctis* sucht zu beweisen, daß die Latiner die Sage erfunden hätten, um die Römer zu verspotten, sagt uns aber nicht, weswegen die Römer diese für sie schmachvolle Legende hätten aufnehmen

müssen; vgl. *Storia dei Romani* 1, p. 218). Sicher ist, daß die Sage mit dem Raube der Sabinerinnen zusammenhängt, und es ist immerhin möglich, daß sie aus der Sage vom Raube entwickelt worden ist, um die Notwendigkeit des Raubes zu erklären.

2. Der Raub der Sabinerinnen.

Literatur; Hauptstellen: *Ennius, lib. 1, frg. 52* Vahlen = *Id. Vict.* 6, 4 = *Rhet. Lat. Halm* 10 p. 402, 30; *Liv.* 1, 9; *Dionys.* 2, 30; *Plut. Rom.* 14; *Cic. de repub.* 2, 7, 12; *Serv. A.* 8, 635; *Polyaen.* 8, 3, 1; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2; *Zonar.* 7, 3. — Nebenstellen: *Varro L. L.* 6, 20; *Serv. A.* 8, 636; *Ovid. F.* 3, 179ff.; *Ovid. A. A.* 1, 101; *Dio Cass.* 41, 5; *Hieronym. Chron.* p. 81 *Schoene*. — Spott der christlichen Apologeten: *Min. Fel. Octar.* 25; *Tertull. de spect.* 5; *Augustin. C. D.* 2, 17; 3, 13; *Oros.* 2, 4; auch von den Heiden wurde dar- 20 aus den Römern ein Vorwurf gemacht: *Iustin.* 28, 2, 9).

Das Asyl hatte die männliche Bevölkerung auf die richtige Höhe gebracht; dagegen fehlte es desto mehr an Weibern. Um diesen Mangel zu beheben, versuchte Romulus Ehen für seine Leute mit der umliegenden Bevölkerung zu schließen, aber vergebens. Keine Nation wollte mit den Römern ein Ehebündnis eingehen. Da verfiel er auf eine List. Er veranstaltete 30 nämlich ein großes Pferderennen am Feste des Consus, und lud seine Nachbarn ein. An dem festgesetzten Tage waren die Nachbarn mit Weib und Kind zahlreich erschienen. Da wurden auf ein verabredetes Zeichen die unverheirateten Mädchen von den Leuten des Romulus gefangen genommen, und unter einem großen Aufruhr schloß das Fest.

1) Die Entschuldigung, Romulus habe zuerst versucht, Ehen auf friedliche Weise zu 40 schließen, kommt speziell bei *Livius* vor 1, 9: *tum ex consilio patrum Romulus legatos circa vicinas gentes misit, qui societatem coniunqumque novo populo peterent*; ähnlich bei *Dionysios*. Wahrscheinlich gehörte sie nicht zu der ältesten Form der Sage, die eine Entschuldigung kaum nötig hatte.

2) Der Raub findet statt bei einem Pferderennen am Feste des Consus, den Consualia, am 21. August. Diesen Tag, und zwar im 50 Gründungsjahre der Stadt, gibt *Fabius Pictor* (bei *Plut. Rom.* 14) an; also gerade vier Monate nach der Gründung der Stadt (21. April); später hat man die vier Monate in vier Jahre vier Monate verwandelt; so *Cn. Gellius* (bei *Dionys.* 2, 31), während *Hieronymus* (*Chron.* p. 81 *Schoene*) sagt *anno ab urbe condita tertio*.

Warum die Legende gerade an die Consualia anknüpfte, haben die Alten zu erklären versucht, indem sie den Consus fälschlich als 60 den *deus consili* interpretierten: der Gott Consus solle nämlich dem Romulus dem guten Rat gegeben haben, den Raub auszuführen (für die richtige Erklärung des Consus als Erntegott vgl. *Aust in Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 4, Sp. 114 und *Wissowa, R. K. d. Röm.* S. 167). Es ist möglich, daß die Wahl des Tages mit dem in Consus verkörpertem Begriff

der Fruchtbarkeit zusammenhängt (obgleich *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 471ff. zu weit geht mit seiner Annahme, Consus sei ein unterirdischer Gott). Aber die größte Wahrscheinlichkeit hat immerhin der Gedanke *Warde Fowlers* (*Roman Festivals* p. 209), daß die Consualia mit ihren ungenierten ländlichen Gebräuchen schon in sehr früher Zeit tatsächlich als die geeignetste Gelegenheit dazu gedient haben konnten, ein Mädchen zur Frau zu nehmen (vgl. *Frazer, Golden Bough* 2, 171ff. 372ff.).

3) Nach den strengen Verordnungen des Romulus sollte der Raub nur die unverheirateten Mädchen treffen. So ist es auch geschehen — mit einer Ausnahme, nämlich der Hersilia. Nach einigen wird sie zur Frau des Romulus (*Liv.* 1, 11; *Plut. Rom.* 14; *Ovid. Met.* 14, 830; *Sil. Ital.* 13, 812; *Serv. A.* 8, 638); nach andern zur Frau des Hostilius, Großvaters des Tullius Hostilius (*Dionys.* 3, 1; *Plut. Rom.* 14, 18; *Macrob. S.* 1, 6, 16); nach noch andern scheint sie freiwillig mit ihrer geraubten Tochter in der Stadt geblieben zu sein, ohne sich wieder verheiratet zu haben (so *Dionys.* 2, 45; *Dio Cass.* 56, 3). Später erscheint sie als Fürsprecherin für den Frieden (*Dionys.* 2, 45; 3, 1; *Plut. Rom.* 19; *Gell.* 13, 22, 13; *Sil. Ital.* 13, 815). Man hat ohne Grund vermutet, Hersilia sei eine alte sabinische Göttin (vgl. dagegen *Wissowa* in diesem Lexikon s. v. Hersilia Bd. 1, Sp. 2591).

4) Als Beispiel der unsinnigen Behandlung eines legendarischen Stoffes von seiten der Römer mögen noch angeführt werden die Zahlungsgaben über die geraubten Sabinerinnen. Die meisten glaubten, es seien 30 gewesen (*Liv.* 1, 13; *Plut. Rom.* 14; *Paul.* p. 49; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 12), eine Angabe, die sich leicht erklärt aus der Tradition, daß die 30 Kurien nach ihnen genannt wurden; den Späteren kam diese Zahl zu klein vor und sie wurde auf die 30 Fürsprecherinnen für den Frieden bezogen (*Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Dionys.* 2, 47; *Serv. A.* 8, 638), während die Zahl der Mädchen selbst als 527 (so der geniale *Valerius Antias* bei *Plut. Rom.* 14 — *Varro* bei *Dionys.* 2, 47 bezieht dieselbe Zahl auf die *oratores pacis*) oder 683 (*Iuba* b. *Plut. Rom.* 14; *Dionys.* 2, 30) angegeben wurde.

5) Was den Ursprung der Sage betrifft, so hat man wohl mit Recht eine ätiologische Erklärung des Hochzeitsbrauches angenommen. Der Brautraub ist sehr gewöhnlich bei primitiven Völkern; und auch bei den Römern sind Spuren dieses Ritus selbst noch in späterer Zeit vorhanden (man vergleiche die *deductio domum*, die *hasta caelibaris* usw.). Aber ein noch sicherer Beweis liegt vor, nämlich die Episode des Talasius, die sich als eine rein ätiologische Legende ergibt. Bei *Livius* wird erzählt (1, 9): *unam (virginem) longe ante alias specie ac pulchritudine insignem a globo Talasii cuiusdam raptam ferunt, multisque sciscitantibus, cuiam eam ferrent, identidem, ne quis violaret Talasio ferri clamitatum; inde nuptialem hanc vocem factam* (vgl. *Plut. Rom.* 15; *Plut. Q. R.* 31; *Fest.* p. 351; *Serv. A.* 1, 651;

Hieronym. Chron. p. 81 *Schoene*; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2). Die Episode soll also nichts anders sein als eine Erklärung des Gebrauches bei Hochzeiten 'Talassio' zu rufen (vgl. *Catull.* 61, 127; *Mart.* 12, 42, 4; *Catalepta* 4, 9. 5, 16).

6) Eine derartige ätiologische Legende ist selbstverständlich jungen Ursprungs, denn sie kann erst entstehen, nachdem die Zeremonien, die sie erklären soll, ihren früheren natürlichen Sinn verloren haben. Anderer Beweise bedürfen wir nicht, speziell nicht des falschen Beweises, den man hier anzuführen pflegt, daß nämlich die Erwähnung der Zirkusspiele den späten Ursprung der Legende beweise. Wäre die Legende alt, so hätte sehr leicht eine spätere Zeit bei Ausmalung der Episode die Zirkusspiele als Verschönerung des uralten Eselwettlaufens einführen können.

3. Die aus dem Raube entstandenen Kriege. 20

Der Raub der Sabinerinnen ist also nur eine Legende. Demnach kann er nicht die Ursache eines Krieges gewesen sein. Immerhin aber wäre es an sich möglich, daß die von der Legende mit ihm verknüpften Kriege geschichtliche Ereignisse sind. Die nähere Betrachtung aber zeigt, daß auch dies nicht der Fall ist, denn die ganze Erzählung ist nichts anderes als eine Reihe ätiologischer Mythen. In seiner kürzesten Form lautet der erste Teil dieser Legende folgendermaßen (Literatur: *Liv.* 1, 10, 4; *Dionys.* 2, 33; *Plut. Rom.* 16; *Prop.* 4, 10; *Val. Max.* 3, 2, 3; *Flor.* 1, 1, 16; *Dio Cass.* 44, 4; *Serv. A.* 6, 859; *C. I. L.* 1, 2. Aufl. p. 189; *Hieronym. Chron.* p. 83 *Schoene*):

Die über den Raub ihrer Töchter erzürnten Völker, und zwar die Caeninenses, die Antemnates, die Crustumarii und besonders die Sabini, sammelten sich zuerst um Titus Tatius, den König der Sabini; aber sein Vorgehen war für die Caeninenses zu langsam. Sie fingen den Krieg unter ihrem König Acron an. Dieser wurde von Romulus eigenhändig getötet. Die Rüstung des geschlagenen Königs weihte Romulus dem Iuppiter Feretrius und stiftete damit die Sitte der Spolia Opima.

1) Über Caenina und die Caeninenses vgl. *Huelsen in Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 3, Sp. 1278. Bemerkenswert ist, daß die Stadt schon vorher im Leben des Romulus erwähnt ist, und zwar als der Ort des Opfers, wo Romulus sich aufhielt, als Remus von Amulius gefangen wurde (vgl. *Dionys.* 1, 79).

Bei *Livius* und *Dionysios* hat der Führer der Caeninenser keinen Namen. Einen Namen, und zwar den später geläufigen Acron, scheint ihm zuerst *Varro* gegeben zu haben. Der Name kommt erst bei *Properz* vor (4, 10; vgl. *Val. Max.* 3, 2, 3). Daß ihn aber *Varro* eingeführt hat, wird wahrscheinlich durch *Plutarch* (*Rom.* 16), der hier von *Varro* abhängig ist. Die ganze Erzählung hat nur den Zweck, der Institution der Spolia Opima einen ehrwürdigen Ursprung zu geben (vgl. *Cichorius in Pauly-Wissowa* s. v. *Akron* nr. 2, Bd. 1, Sp. 1199; über die Spolia Opima und Iuppiter Feretrius vgl. *Aust* in diesem Lexikon s. v. Iuppiter, Bd. 2, Sp. 671).

Die Erzählung geht weiter. Nach den Caeninenses kamen die Antemnates und die Crustumarii. Hier wurde Romulus schnell Sieger, aber auf die Bitte der Hersilia behandelte er die Unterworfenen mit großer Milde. Auch wurden Kolonien gegründet (*Liv.* 1, 11; *Dionys.* 1, 34. 35. 36; *Plut. Rom.* 17; über Antemnae vgl. *Huelsen in Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 1, Sp. 2350; über Crustumarii dens. s. v. Bd. 4, Sp. 1727). Dann aber fing der eigentliche Krieg an, und zwar gegen die Sabiner unter ihrem König Titus Tatius. Dieser Krieg enthielt eine Reihe wichtiger Episoden, die wir eine nach der andern zu behandeln haben. Es sind 1) die Einnahme des Kapitols durch die Sabiner und die Geschichte der Tarpeia, 2) das Gelübde an Iuppiter Stator, 3) Mettus Curtius und der Sumpf, 4) die Versöhnung durch die Sabinerinnen und der Frieden.

1) Die Geschichte der Tarpeia. Die Legende lokalisiert die Sabiner auf dem Quirinal, während die Römer auf dem Palatin und Kapitol wohnen. Der erste Angriff der Sabiner erfolgt gegen den kapitolinischen Hügel, den sie mittelst der Untreue der Tarpeia in Besitz nehmen (*Liv.* 1, 11; *Dionys.* 2, 38. 39. 40; *Plut. Rom.* 17; *Varro L. L.* 5, 41; *Prop.* 4, 4; *Fest.* p. 343. 363). Später versuchte man die Schuld der Tarpeia zu verringern, indem man annahm, sie sei in Titus Tatius verliebt gewesen (so *Prop.* 4, 2; vgl. die Geschichte der Scylla und *Rothstein* z. d. Stelle), oder man drehte die Geschichte um und behauptete, Tarpeia sei als Heldin gestorben (so der Annalist *Piso* b. *Dionys.* 2, 40; vgl. *Chron. Anon. Vindob.* ed. *Mommsen* p. 645: *Titus Tatius — Tarpeiam, virginem Vestalem vicam armis defodit, eo quod secreta Romuli ei propalare noluisse*). In der Tat aber ist Tarpeia, ebenso wie Acca Larentia (s. o.), eine Unterweltsgöttin, deren Feier am 13. Februar im Kalendar der *Philocalus* (*virgo Vestalis parentat*) erwähnt wird (vgl. *Mommsen, C. I. L.* 1, 2. Aufl., p. 309; *Wissowa, R. K. d. Röm.* S. 187). Für die Zwischenstufen und die weitere Erklärung vgl. den Artikel Tarpeia.

2) Das Gelübde an Iuppiter Stator. (Literatur: *Liv.* 1, 12; *Dionys.* 2, 50; *Plut. Rom.* 18; *Cic. Cat.* 1, 13, 33; *Ovid. F.* 6, 793; *Augustin. C. D.* 3, 13; *Tacit. Annal.* 15, 41; *Serv. A.* 8, 635. 640; *Flor.* 1, 1, 13; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2.) An dem Tage des Kampfes flüchteten die Römer vor den Sabinern, und liefen nach dem Tor der Palatinstadt zu, um sich dort zu retten. Als sie auf der Höhe der Sacra Via angelangt waren, wendete sich Romulus in Verzweiflung an Iuppiter und versprach einen Tempel an der Stelle zu bauen, wo er die Römer zum Stillstand brächte. Plötzlich hörte die Flucht auf, und dort wurde später von Romulus dem Iuppiter Stator ein Tempel gebaut. Daß diese Episode nichts anderes ist als die Dedikationslegende des Tempels, ergibt sich daraus, daß die geschichtliche Gründung des Tempels erst im Jahre 294 v. C. stattfindet (*Liv.* 10, 36, 1; vgl. 10, 37, 15ff.). In der vorangehenden Epoche war entweder gar nichts hier oder ein unscheinbares Fanum.

2) Über den Ort, wo sich der Tempel befand, ist in der letzten Zeit viel gestritten worden; vgl. *Huelsen in Jordan-Huelsen, Topographie* 3, 20–23, wo die Stellen angegeben sind. Im Winter 1907–1908 hat *Boni* alte Tufffundamente dicht beim Titusbogen entdeckt, die man nicht ohne Wahrscheinlichkeit als dem Iuppiter-Stator-Tempel angehörend aufgefaßt hat (die Publikation von amtlicher Stelle steht noch aus).

3) Die Mettus-Curtius-Episode. (Literatur: *Liv.* 1, 12, vgl. 7, 6; *Dionys.* 2, 42; *Plut. Rom.* 18; *Piso* bei *Varro L. L.* 5, 149.) Bei *Livius* schließt sich diese Episode direkt an das dem Iuppiter Stator getane Gelübde an. Der Sabiner Mettus Curtius, der vom Kapitol herunterlaufend die Römer vor sich hergetrieben hatte, ergriff jetzt selber die Flucht, kam aber dabei in einem mitten im Forum liegenden Sumpf beinahe ums Leben. Mit Mühe wurde er von seinen Leuten herausgezogen. Diese Störung aber kostete den Sabinern ihren Vorsprung, und von jetzt an hatten die Römer die Oberhand.

In diesem Falle sind wir in der glücklichen Lage, unsere Legende nicht nur als ätiologisch, sondern sogar als eine ganz späte und abgeschmackte Erzählung, eine rationalistische Substitution für eine ältere ätiologische Legende zu erweisen, die wir auch kennen. In der Mitte des Forums nämlich stand eine Art Puteal, das man Lacus Curtius nannte (entdeckt und ausgegraben 1904; vgl. *Gatti, Bull. Com.* 1904, p. 179; *Tomassetti, Bull. Com.* 1904, p. 181–187; *Boni, Atti del Congresso Internazionale delle scienze storiche Rom* 1904, 580–582; *Huelsen, Röm. Mitt.* 1905, 20, 68 bis 71). Daran knüpfte sich ursprünglich die Legende des Marcus Curtius, der sich im Jahre 362 in den Abgrund stürzte, um nach dem Orakel einen tiefen Spalt, der sich dort gebildet hatte, zu schließen. Einer späteren Generation kam diese Legende unwahrscheinlich vor, und sie hat unsere Legende gebildet, wodurch der Vorgang gemildert (es handelt sich jetzt nur um einen Curtius, der in einem Sumpf sein Leben beinahe verloren hat) und in die Epoche des Romulus hinaufdatiert wurde. Der Erfinder dieser Form der Legende scheint der Annalist *Piso* gewesen zu sein (*Varro L. L.* 50 149; über *Piso*, zweite Hälfte des vorchristl. Jahrh., vgl. *Münzer* und *Cichorius* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Calpurnius* nr. 96, Bd. 3, Sp. 1392 ff.). Im allgemeinen über Mettus Curtius vgl. *Münzer* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Curtius* nr. 9, Bd. 4, Sp. 1865).

4. Die Versöhnung; der Frieden.

Die Legende in ihrer einfachsten Form geht so weiter: Die Römer haben jetzt den Vorteil, aber der Kampf dauert immer noch, bis plötzlich zwischen den sich feindlich gegenüberstehenden Heeren die geraubten Jungfrauen erscheinen, um die Feinde zu trennen. So wurde endlich Frieden geschlossen, aber ein für die Sabiner annehmbarer Frieden, indem Titus Tatius von Romulus zum Mitkönig gemacht wurde, und die Sabiner volle bürgerliche Rechte erhielten.

1) So lautet die Legende bei *Livius* 1, 13; *Plutarch, Rom.* 19; *Dio Cassius, frag.* 5, 5, p. 89 *Boissesevin*; *Ovid. F.* 3, 215 ff.; *Flor.* 1, 1, 14; *Zonaras* 7, 4. Später verliert die Legende das dramatische Element, und die Matronen leiten förmliche Unterhandlungen ein, durch die der Frieden zustande kommt (so der Annalist *Cn. Gellius* aus der Zeit der Gracchi bei *A. Gellius* 13, 22, 13; vgl. *Cic. de repub.* 7, 13; 8, 14; *Dionys.* 2, 45–47; 3, 1).

2) Was die Einrichtung des Doppelkönigtums betrifft, so hat man es sich naiv vorgestellt als eine Verdoppelung fast aller schon existierenden Institutionen. Nimmt man (wie z. B. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 488 ff.) die Föderation als eine historische Tatsache an, so bietet die Tradition manche Schwierigkeiten. Faßt man dagegen das Ganze als ein Gewebe ätiologischer Legenden auf, so ist das Verständnis verhältnismäßig leicht. Erstens handelt es sich um das Wort *Quirites*. Bei der Annahme, daß die Sabiner auf dem Quirinal ansässig waren, war es natürlich, Quirites mit Quirinalis zu verbinden und den Ursprung des Wortes als die Bezeichnung der neu hinzugekommenen sabinischen Bürger zu erklären. Ähnlich ging es mit den alten Tribusnamen; wenn Ramnes das Volk des Romulus hieß, so war Titus selbstverständlich das Volk des Titus Tatius (dagegen mit Recht *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, S. 513). Aber während der Zeit, in der sich diese Legende ausbildete (es war hauptsächlich das 3. und das 2. vorchristliche Jahrhundert), begnügte man sich nicht, bestehende Tatsachen durch ätiologische Erzählungen zu erklären, man ging noch weiter, und zwar unter voller Ausnutzung des für das römische Denken immer so charakteristischen logischen Elementes. Aus seiner Liebe zur Symmetrie ließ man zu dieser Zeit den Senat sich verdoppeln, ja sogar das ganze Militärwesen. Was die Sabinerinnen selbst angeht, so wurden ihnen verschiedene Ehren zuteil. Nach ihnen wurden die 30 Kurien genannt (*Liv.* 1, 13; *Dionys.* 2, 47; *Plut. Rom.* 14 [vgl. *Rom.* 20, wo *Plut.* daran zweifelt]; *Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Paul.* p. 49; *Serv. A.* 8, 638, siehe unten); auch wurde das Fest der Matronalia gestiftet; *Serv. A.* 8, 638: *ex quarum* (= der Sabinerinnen) *nominibus curiae appellatae sunt, in communem etiam mulierum honorem kalendae eis dedicatae sunt Martiae* (vgl. *Plut. Rom.* 21; *Ovid. F.* 3, 176 ff.; *Wissowa, R. K. d. Rom.* S. 116; *Marquardt-Wissowa, Staatsverw.* 3, S. 571). Sie gewannen auch kleine Vorteile (hier sehen wir das ätiologische Element in seiner vollen Stärke): wenn man ihnen auf der Straße begegnete, so mußte man ihnen ausweichen; in ihrer Gegenwart durfte man sich keiner ausgelassenen Reden schuldig machen, auch ihre Kinder durften Bulla und Praetexta tragen (Hauptstelle: *Plut. Rom.* 20).

5. Der Tod des Titus Tatius.

Gerade wie es bei Remus der Fall war, so auch bei Titus Tatius. Sobald er seine Rolle in der Legende ausgespielt hatte, mußte er beseitigt werden. Die an sich sehr dunkle

Geschichte lautet folgendermaßen (Literatur: *Liv.* 1, 14; *Dionys.* 2, 51, 52; *Plut. Rom.* 23; *Fest.* p. 360; *Varro L. L.* 5, 151; *Strabo* 5, 3, 2; *Solin.* 1, 21; *Zonar.* 7, 4):

Anverwandte des Titus hatten die Laurenter beleidigt. Diese letzteren suchten Entschädigung, die ihnen aber von Titus verweigert wurde. Infolge dessen wurde Titus in Lavinium von der empörten Volksmenge getötet. Romulus ließ ihn auf dem Aventin in einem Lorbeerhain begraben (*Varro L. L.* 5, 152; *Fest.* p. 360; *Plut. Rom.* 23, der von *armilustrum* spricht). Auch in der späteren Zeit wurden ihm Opfer dargebracht (*Dionys.* 2, 52; vgl. *Plut. Rom.* 24). Letztere Äußerung erklärt wohl den Ursprung der ganzen Legende. Es handelt sich wiederum um eine verschollene Gottheit, die nur noch durch die Kultstätte bekannt war. Aber wie er dazu kommt, der Held unserer Legende zu werden, das wissen wir nicht und werden es kaum jemals wissen.

Der Sagenkreis von Romulus dem Alleinherrscher.

Die Legende gebraucht die Gestalt des Romulus nicht nur im Zusammenhang mit Remus und andererseits mit Titus Tatius, sondern auch ganz allein. Hier trat Romulus hauptsächlich als Organisator auf. Seine Organisation erstreckt sich auf sämtliche Gebiete des sozialen Lebens; aber daneben interessierte sich die Sage, obgleich in weit minderem Grade, für seine persönlichen Erlebnisse. Diese Erlebnisse sind hauptsächlich zwei: seine Kriege und sein Tod. In diesem Abschnitt behandeln wir zunächst seine Kriege, dann seine Institutionen, und endlich seinen Tod.

1. Die Kriege des Romulus.

Diese Kriege sind, wie *Schwegler* (*Röm. Gesch.* 1, S. 519) bemerkt, „ein Abklatsch von Vorfällen der historischen Zeit“. Es sind der Krieg gegen Fidenae und der sich anschließende Krieg gegen Veii. Die Geschichte des Krieges gegen Fidenae lautet (*Liv.* 1, 14; *Dionys.* 2, 53; *Plut. Rom.* 23; *Front. in Strat.* 2, 51; *Polyaen.* 8, 3, 2; vgl. auch *Plin. N. H.* 16, 5): Die Fidenaten waren verheerend in die Nähe Roms gekommen. Da zieht Romulus mit seinem Heer ihnen entgegen. Er lockte sie durch eine scheinbare Flucht in einen Hinterhalt. Als die Fidenaten nun plötzlich die Flucht ergriffen, folgten die Römer ihnen nach und drangen durch das geöffnete Tor in die alte Stadt hinein. Das ist alles nur eine verhältnismäßig genaue Kopie des auch gegen Fidenae gerichteten Krieges des Jahres 426 v. Chr. (vgl. *Livius* 4, 32 ff.). Der Krieg gegen Veii (*Plut. Rom.* 25; *Liv.* 1, 15; *Dionys.* 2, 55; vgl. *Paul.* p. 271 s. v. Romulia) trägt alle Zeichen der Erdrückung, inklusive des hundertjährigen Friedens. Dadurch gewinnt Romulus, abgesehen von einem Teile des Gebietes von Veii (*Paul.* p. 271: *Romulia tribus dicta, quod ex eo agro censebantur, quem Romulus ceperat ex Veientibus*), die Salzwiesen zu Ostia (*Dionys.* 2, 55; *Plut. Rom.* 25; vgl. aber auch *Liv.* 1, 33, wo die *salinae* von Ancus Martius erobert werden).

2. Die Institutionen des Romulus.

Wir haben oben gesehen, daß das Gewebe der Romuluslegende hauptsächlich aus ätiologischen Elementen besteht. Man hat sich im Altertum daran gewöhnt, Romulus als den Urheber uralter Satzungen zu betrachten. Diese Institutionen sind sehr verschiedenartig, lassen sich aber in drei Gruppen teilen, und zwar 1) die sozialen und zivilrechtlichen, 2) die militärischen und 3) die sakralrechtlichen Institutionen.

Die sozialen und zivilrechtlichen Institutionen, die man auf Romulus zurückführte, sind hauptsächlich die folgenden.

1) Romulus und die drei Tribus. In den drei Tribus glaubte man im Altertum ziemlich allgemein die ursprüngliche Einteilung des römischen Volkes zu sehen. Die Einteilung soll Romulus eingeführt haben, indem er die Ramnes nach sich selbst nannte, die Tities aber nach Titus Tatius. Bei den Luceres traf man auf Schwierigkeiten, die man zu lösen versuchte, indem man entweder einen Etrusker Lucumo (*Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Varro L. L.* 5, 55) oder einen König Lucerus von Ardea (*Fest.* p. 119) annahm, oder diese Tribus mit *lucus* = dem Asyl zusammenbrachte, als sei die Tribus aus den ins Asyl aufgenommenen Bürgern entstanden (*Plut. Rom.* 20). *Dionysios* (2, 7) sagt, Romulus habe das Volk in drei Teile geteilt, gibt aber die Namen der Tribus nicht an; *Cicero* (*de repub.* 2, 8, 14) bemerkt: (Romulus) *populumque et suo et Tatii nomine, et Lucumonibus, qui Romuli socius in Sabino proelio occiderat, in tribus tris descripsit*; ähnlich *Plutarch* (*Rom.* 20), nur daß bei ihm Luceres von *lucus* = Asyl herkommt. Ausführlicher ist *Varro* (*L. L.* 5, 55): *ager Romanus primum divisus in partis tris, a quo tribus appellata Titientium, Ramnium, Lucerum. Nominati, ut ait Ennius, Titientes ab Titio, Ramnienses ab Romulo, Luceres, ut Iunius, ab Lucumone; sed omnia haec vocabula Tusca* usw. und *Servius A.* 5, 560: *nam constat primo tres partes fuisse populi Romani: unam Titientium, a Tito Tatío, duce Sabinorum, iam amico post foedera: alteram Ramnetum a Romulo: tertiam Lucerum quorum secundum Livium* (1, 13, 8), *et nomen et causa in occulto sunt. Varro tamen dicit, Romulum dimicantem contra Titum Tatium a Lucumonibus, hoc est Tuscis auxilia postulas* usw.

Unter den zahllosen Theorien, die man hinsichtlich der Tribus ausgedacht hat, verdient besondere Beachtung die Darstellung von *Ed. Meyer* (*Gesch. d. Altert.* 2, S. 513). *Meyer* hebt ganz richtig hervor, daß die Legende von Romulus und seiner Benennung der Tribus nicht zur Zeit der Adelherrschaft entstanden ist; sonst würden die Eponymen der drei Tribus als Söhne des Romulus aufgefaßt sein. Dagegen bekamen die Tribus zur Zeit der ausgebildeten Demokratie (im 3. Jahrh.), wo unsere Legende tatsächlich entstand, ihre Namen aus irgendeinem äußeren Anlaß (Materialsammlung über die Frage bei *Mommsen, Staatsrecht* 3, 95 ff.).

2) Romulus und die Kurien. Daß die Kurien jedenfalls Unterabteilungen der Tribus waren, steht fest. In der historischen Zeit sind sie das Mittelglied zwischen Tribus und Gens. Hat man also angenommen, daß Romulus die drei Tribus gegründet hatte, so war es natürlich, auch die Kurien durch ihn entstehen zu lassen (*Liv.* 1, 13; *Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Plut. Rom.* 20; *Paul.* p. 49; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 12). Man wollte auch behaupten, die Kurien seien nach den geraubten Sabinerinnen genannt (*Liv.* a. a. O.; *Cic.* a. a. O.; *Plut.* a. a. O. und 14; *Paul.* a. a. O.; *Dionys.* 2, 47; *Serv.* 8, 638; *Ps.-Aurel. Vict.* a. a. O.); aber da boten sich zwei Schwierigkeiten, erstens wußte man, daß in der Tat einige der Kurien Lokal- und nicht Personennamen trugen (*Plut. Rom.* 20; *Varro* b. *Dionys.* 2, 47), und zweitens kam es unwahrscheinlich vor, daß die Zahl der geraubten Jungfrauen nur 30 war. Wenn aber die Zahl größer war, wie ist es zu der Beschränkung gekommen? (*Liv.* 1, 13: *id non traditur, cum haud dubie aliquanto numerus maior hoc mulierum fuerit, aetate an dignitatibus suis virorumve an sorte lectae sint, quae nomina curiis darent*). Etwa nach den 30 Sabinerinnen, die durch ihr Dazwischentreten den Frieden zustande gebracht hatten? (*Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Dionys.* 2, 47; *Serv.* 8, 638).

3) Romulus und der Senat. Der Begriff der drei alten Tribus war für die Späteren völlig inhaltsleer; um einen Inhalt zu schaffen, hat man Nationalitätsunterschiede angenommen. Den Kurien aber war man weit besser daran. Die Kurienhäuser, die Speisegenossenschaften, und die sakralen Einrichtungen waren auch den Späteren bekannt. Am einfachsten war es aber mit dem Senat, der zur Zeit, als die Legende entstand, schon entwickelt war. Ein Staat ohne Senat war den Römern undenkbar; hat also Romulus einen Staat gegründet, so muß er auch einen Senat gebildet haben. Übereinstimmend wird die Zahl seiner Senatoren auf 100 angegeben (*Liv.* 1, 8: *cum iam virum haud pauciteret, consilium deinde viribus parat. Centum creat senatores, sive quia is numerus satis erat, sive quia soli centum erant qui creari patres possent. Patres certe ab honore, patricique progenies eorum appellati*; vgl. auch *Plut. Rom.* 13; *Fest.* p. 339 und p. 246; *Vell. Patern.* 1, 8, 6; *Iustin.* 43, 3, 2; *Hieronym.* *Chron.* p. 83 Schoene; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 11; *Zonar.* 7, 3; auch *Ovid. F.* 3, 127 und *Prop.* 4, 1, 14 deuten auf 100 hin). Ja es fehlte nicht an genauen Angaben, warum Romulus gerade 100 Senatoren gewählt hatte. *Dionysios* (2, 12) teilt uns mit, die 100 Senatoren seien in folgender Weise gewählt worden: Romulus selbst wählte einen Senator, der als sein Stellvertreter dienen sollte; jede Tribus wählte 3 Senatoren, d. h. 9 im ganzen; jede der 30 Kurien wählte 3 Senatoren, d. h. $30 \times 3 = 90$; also im ganzen 100.

Nachdem Titus Tatius und die Sabiner in die Bürgerschaft aufgenommen waren, verdoppelte Romulus den Senat, d. h. er brachte ihn auf 200, indem 100 Senatoren aus den

Sabinern gewählt wurden (*Plut. Rom.* 20; *Dionys.* 2, 47; *Zonar.* 7, 4). *Dionysios* aber gibt eine Variante an: Einigen wollten den Zuwachs durch die Sabiner auf 50 beschränken (vgl. *Plut. Num.* 3). Das erklärt sich sehr einfach, weil diese Schriftsteller angenommen haben, Tarquinius habe den Senat verdoppelt, indem er ihn auf 300 brachte. Um aber das zu ermöglichen mußte man vorher 150 haben.

4) Sonstige Gesetze und Einrichtungen des Romulus. (Vgl. im allgemeinen *Bruns, Fontes* ed. 6, p. 3ff. und *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 528, 529.) Die einzelnen Gesetze teilen wir (nach *Bruns'* Vorgang) in die öffentliche und die private Gesetzgebung ein.

A) Die öffentliche Gesetzgebung. a) Schaffung der beiden Stände Patrizier und Plebejer. *Dionys.* 2, 9: *ὁ δὲ Ῥωμύλος ἐπειδὴ διέκρινε τοὺς κρείττους ἀπὸ τῶν ἡττόνων, ἐνομοθέτει μετὰ τοῦτο καὶ διέταττεν, ἃ χρὴ πράττειν ἐκείτους· τοὺς μὲν ἐπατριδας ἐκράσθαι τε καὶ ἀρχειν αὐτοὺς διδάξαι, ... τοὺς δὲ δημοτικούς — γεωργεῖν — καὶ κτηνотροφεῖν καὶ τὰς χρηματοποιούς ἐργάζεσθαι τέχνας — παρακατὰ δὲ ἔδωκε τοῖς πατρικόις τοὺς δημοτικούς, ἐπιτρέψας ἐκάστω — ὃν αὐτὸς ἐβούλετο νέμειν προστάτην, — πατρωνεῖαν ὀνομάσας τὴν ... προστάσιαν, vgl. *Cicero de repub.* 2, 9, 16: *Romulus habuit plebem in clientelas principum discriptam* (auch *Plut. Rom.* 13). Natürlich wird die über die Entstehung der beiden Stände herrschende Dunkelheit nicht durch diese Theorie irgendwie aufgehellt.*

b) Schaffung des Systems der Patrone und Klienten. Die genauen Bestimmungen stehen bei *Dionysios* (2, 10), wo man die beiderseitigen Rechte und Pflichten angegeben findet. Vgl. *Plutarch, Rom.* 13; und über das Patronat im allgemeinen *Mommsen, Staatsrecht* 3, 62ff.

c) Bestimmungen über die Gewalt des Königs, des Senats und des Volkes. Vgl. besonders *Dionysios* 2, 12, 14 und auch die oben unter Senat angegebenen Stellen.

d) Sein Kalender und sein System der Interkalation. Das romulische Jahr wird von *Macrobius* (S. 1, 12, 38) so beschrieben: *haec fuit a Romulo annua ordinata dimensio qui, sicut iam supra diximus, annum decem mensium, dierum vero quattuor et trecentorum habendum esse constituit, mensesque ita disposuit, ut quattuor ex his tricenos singulos, sex vero tricenos haberent dies* (so auch *Solin.* 1, 35, 36; *Censorin.* 20, 3, 11; *Ovid. F.* 1, 27; 3, 99. 119; *Gell.* 3, 16; *Plut. Num.* 18; *Q. R.* 19. Zur Kritik des zehnmonatlichen Jahres vgl. *Mommsen, Röm. Chron.* 2. Aufl., S. 47ff.).

Nach *Macrobius* S. 1, 12, 5 fing das Jahr im März an: *haec fuit Romuli ordinatio, qui primum anni mensem genitori suo Marti dicavit. Quem mensem anni primum fuisse vel ex hoc maxime probatur, quod ab ipso Quintilis quintus est, et deinceps pro numero nominabantur.* Über den März als Jahresanfang vgl. *Mommsen, Chron.* S. 220; *Warde Fowler, Roman Festivals* p. 5ff.; *Fest.* p. 150: *Martius mensis initium anni fuit et in Latio et post*

Romam conditam; Ovid. F. 1, 39; Martis erat primus mensis.

Über die Interkalation belehrt uns wieder *Macrobius* (S. 1, 13, 20): *quando autem primum intercalatus sit varie refertur. et Macer quidem Licinius eius rei originem Romulo assignat.* Aber *M.* fährt gleich weiter fort: *Antias libro secundo Numam Pompilium sacrorum causa id invenisse contendit. Iunius Servium Tullium regem primum intercalasse* 10 *commemoratur.* Vgl. *Mommsen, Chron.* S. 11. 31. 40.

B) Die privatrechtlichen Satzungen des Romulus. Im Grunde genommen sind diese genannten Gesetze nichts anderes als alte Gewohnheitsrechte, denen man einen noch höheren Grad von Heiligkeit zu geben versuchte, indem man sie auf Romulus zurückführte.

a) Ehegesetze. Allgemeines Gesetz der 20 Gütergemeinschaft des Ehepaares; *Dionys.* 2, 25:

b) Strafe für Untreue. Eine Frau, die des Ehebruchs oder des Weintrinkens schuldig ist, soll sterben (*Dionys.* 12, 25: *ἐν οἷς ἦν φθορά σώματος, καὶ — εἰ τις οἶνον εὐρεθείη πίνοντα γυνή, ἀμφοτέρω γὰρ ταῦτα θανάτῳ ζημιούν συνεχώρησεν ὁ Ῥωμύλος*). *Plin. N. H.* 14, 89: *non licebat id (= vinum) feminis Romae bibere. Invenimus inter exempla Egnati Maetenni uxorem, quod vinum bibisset e dolio interfectam fusti a marito, eumque caedis a Romulo absolutum.*

c) Bedingungen der Ehescheidung. Eine Frau darf ihren Mann nicht verlassen; wohl aber darf sich der Mann von seiner Frau scheiden, falls sie den Kindern Gift gibt, die Schlüssel fälscht, oder Ehebruch begeht. *Plut. Rom.* 22: *ἔθρηκε δὲ καὶ νόμον τινας ὧν σφοδρὸς μὲν ἔστιν ὁ γυναικὶ μὴ διδοῦς ἀπολείπειν* 40 *ἄνδρα, γυναικὰ δὲ διδοῦς ἐκβάλλειν ἐπὶ φαρμακείᾳ τέκνων ἢ κλειδῶν ὑποβολῇ καὶ μοιχευθείσαν.*

d) Wer aus andern Gründen seine Frau verstößt, soll ihr die Hälfte des Vermögens geben; die andere Hälfte verfällt dem Tempelgute der Ceres. *Plut. Rom.* 20: *εἰ δ' ἄλλως τις ἀποπέμψαιτο, τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ μὲν τῆς γυναικὸς εἶναι, τὸ δὲ τῆς Δήμητρος ἱερὸν κελύων.*

e) Wer seine Frau verkauft, soll sterben. *Plut. Rom.* 22: *τὸν δ' ἀποδόμενον γυναικὰ θύεσθαι χθονίοις θεοῖς.*

f) Gesetz der patria potestas. *Dionys.* 2, 26, 27: *(ὁ Ῥωμύλος) ἀπασαν . . . ἔδωκεν ἐξουσίαν πατρὶ καθ' υἱοῦ, καὶ παρὰ πάντα τὸν τοῦ βίου χρόνον ἕαν τε εἰργεῖν, ἕαν τε μαστιγοῦν, ἕαν τε δέσμιον ἐπὶ τῶν κατ' ἀγρὸν ἔργων κατέχειν, ἕαν τε ἀποκτινύναι προαιρηταί . . . ἀλλὰ καὶ πωλεῖν ἐφῆκε τὸν υἱὸν τῷ πατρί, . . . καὶ τοῦτο συνεχώρησε τῷ πατρί, μέχρι τρίτης πράξεως ἀφ' υἱοῦ χρηματίζεσθαι, . . . μετὰ δὲ τὴν τρίτην πρᾶξιν ἀπῆλλαντο τοῦ πατρὸς* vgl. *Papin. in Coll.* 4, 8: *cum patri lex regia dederit in filium vitae necisque potestatem.*

g) Verbot der Aussetzung männlicher Kinder. Bei *Dionysios* (2, 15) heißt es,

Romulus habe angeordnet, man müsse jedem Knaben und wenigstens dem erstgeborenen Mädchen das Leben lassen. Eine Ausnahme machten Mißgeburten; doch selbst bei diesen mußte die Einwilligung von fünf Nachbarn erlangt werden, ehe ein solches Kind getötet wurde. Wer diesem Gesetze nicht gehorchte, dem sollte die Hälfte des Vermögens vom Staate konfisziert werden.

h) Endlich über die schwierige Stelle bei *Plutarch* (*Rom.* 22): *Ἰδιον — τὸ μηδεμίαν δίκην κατὰ πατροκτονίαν ὀρίσαντα (τὸν Ῥωμύλον) πᾶσαν ἀνδροφονίαν πατροκτονίαν προσεῖπεν*, vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, S. 514, wo auch die Literatur angegeben ist.

Die militärische Verfassung des Romulus.

Galt Romulus als Gründer der sozialen und politischen Institutionen Roms, so galt er ebenso als Urheber des für die Römer so wichtigen Heerwesens. Romulus soll das Heer organisiert haben (*Hieronym. Chron.* p. 83 *Schoene: Romulus primus milites sumpsit ex populo* (= *Isidor. Orig.* 9, 3, 32); vgl. *Macrobius* S. 1, 12, 16: *Fulvius Nobilior in Fastis quos in aede Herculis Musarum posuit, Romulum dicit, postquam populum in maiores iunioresque divisit, ut altera pars consilio, altera armis rem publicam tueretur in honorem utriusque partis hunc Maium, sequentem Iunium mensem vocasse.* Er soll 3000 Mann Fußvolk und 300 Reiter gehabt haben (vgl. *Dionys.* 2, 2. 16; *Plut. Rom.* 13; *Dio Cuss. frg.* 5, 8). Aus jeder Tribus hob er 1000 Mann aus, um seine 3000 Mann starke Legion zu gewinnen (*Varro L. L.* 5, 89: *milites, quod trium milium primo legio fiebat ac singulae tribus Titienarium Ramnium Lucerum milia militum mittebant*). Seine Reiterei von 300 Mann schuf er (*Liv.* 1, 13, 8; 15, 8; *Dionys.* 2, 13; *Plut. Rom.* 26; *Plut. Num.* 7; *Fest.* p. 55; *Serv. A.* 11, 603; *Zonar.* 7) indem er aus jeder Kurie 10 Mann (*Dionys.* 2, 13; 3, 4), oder aus jeder Tribus eine Centurie aus- hob (*Liv.* 1, 13, 8). Diese Reiter hießen auch *celeres* (außer den oben angegebenen Stellen *Plin. N. H.* 33, 35: *celeres sub Romulo regibusque sunt appellati*), wobei die Meinungen auseinandergingen, ob sie so genannt wurden wegen ihrer Schnelligkeit (*Serv. A.* 11, 604: *a celeritate, Plut. Rom.* 36; *Dionys.* 2, 13) oder, wie *Valerius Antias* (*Dionys.* 2, 13) behauptete, wegen ihres Führers, Celer, der den Remus getötet hatte (*Fest.* p. 55: *Celeres antiqui dixerunt, quos nunc equites dicimus, a Celere, interfectore Remi qui initio a Romulo his praepositus fuit; qui primitus electi fuerunt ex singulis curiis deni, ideoque omnino trecenti fuere; Dionys.* 2, 13; *Serv. A.* 11, 603: *vel a duce Celere qui dicitur Remum occidisse*).

Nachdem man angefangen hatte, den Charakter des Romulus zu schwärzen, betrachtete man diese *celeres* als eine Art Leibwache, die Romulus als Tyrann nötig hatte. So *Livius* 1, 15, 8: *non in bello solum sed etiam in pace habuit.* Ja *Plutarch* (*Num.* 7) erzählt von Numa, daß er bei seinem Regierungsantritt sofort die *celeres* abschaffte, die Romulus als

Leibwache gehabt hatte, weil er, Numa, Vertrauen zu seinem Volke besaß: παραλαβὼν δὲ τὴν ἀρχὴν πρῶτον μὲν τὸ τῶν τριακοσίων σύστημα διέλυσε, οὗς Ῥωμῖοις ἔχων ἀεὶ περὶ τὸ σῶμα Κέλερας προσηγόρευσε, ὅπερ ἐστὶ ταχῆς: οὔτε γὰρ ἀπιστεῖν πιστεύουσιν οὔτε βασιλεύειν ἀπιστοῦντων ἡλίον.

Infolge der allgemeinen Verdoppelung, die nach der Aufnahme der Sabiner in die Bürgerschaft stattgefunden haben sollte, sollte es 10 6000 Fußvolk und 600 Reiter gegeben haben (*Plut. Rom. 20; Lydus de mag. 1, 16*).

Die sakralen Satzungen des Romulus.

Man ist in der neueren Zeit gewöhnt und war es auch vielfach im Altertum, Numa als den legendarischen Gründer der römischen Religion zu betrachten. Diese Anschauung hat aber nur relative Gültigkeit. Auch auf dem Gebiete des Sakralwesens ist Romulus als tätig 20 gedacht. Die Religion war nach der römischen Denkweise viel zu eng mit dem Staate verknüpft, als daß man an die Möglichkeit, einen Staat ohne Sakralrecht zu gründen, hatte denken können. Das enge Verhältnis zwischen dem Staatswesen und der Religion kommt im Augurium zum Vorschein. Daraus leitete man logisch die Legende ab, daß Romulus der erste Augur war. Darüber haben wir eine Reihe merkwürdiger Stellen: *Cic. de nat. deor.* 3, 2, 5: *mihī ita persuasi Romulum auspiciis Numam sacris constitutis fundamenta iccis nostrae civitatis; Cic. de repub. 2, 10, 17: Romulus, cum septem et triginta regnavisset annos, et haec egregia duo firmamenta rei publicae peperisset, auspicia et senatum, tantum est consecutus, ut . . . deorum in numero conlocatus putaretur; Cic. de div. 1, 2, 3: principio huius urbis parens Romulus non solum auspiciato urbem condidisse, sed ipse etiam optimus augur fuisse traditur; vgl. auch Cic. in Vat. 8, 20; Cic. de div. 2, 33, 70; Dionys. 2, 6; Plut. Rom. 22.* Später zweifelte man daran, ob Romulus das collegium augurum gegründet habe; so *Liv. 1, 4, 4: pontifices, augures, Romulo regnante nulli erant; ab Numa Pompilio creati sunt.* Cicero entschied sich sehr positiv gegen diesen Zweifel; *de repub. 2, 9, 16: nam et ipse, quod principium rei publicae fuit, urbem condidit auspiciato et omnibus publicis rebus instituendis, qui sibi essent* 50 *in auspiciis, ex singulis tribubus singulos cooptavit augures.* Romulus soll den Krummstab, lituus, getragen haben (*Plut. Rom. 22*). Ja sein lituus hat sich sogar in wunderbarer Weise bis in die späte Zeit hinein erhalten. Der Stab wurde in der Curia Saliorum am Palatin aufbewahrt. Bei der gallischen Katastrophe wurde diese Curia niedergebrannt, aber danach fand man den Stab unversehrt. *Civ. de div. 1, 17, 30: cum situs esset in curia Saliorum,* 60 *quae est in Palatio, eaque deflagrasset, inventus est integer (vgl. Cic. de div. 2, 38, 80; Plut. Rom. 22; Plut. Camill. 32; Dionys. 14, 5; Val. Max. 1, 8, 11; Fasti Praenestini 23. März: feria Marti: hic dies appellatur ita, quod in atrio sutorio tubi lustrantur, quibus in sacris utuntur. Lutatius quidem clavam eam ait esse in ruinis Palati incensi a Gallis repertam, qua*

Romulus urbem inauguraverit; vgl. Mommsen C. I. L. 1, 2. Aufl., p. 313).

Was die sonstige Tätigkeit des Romulus auf sakralrechtlichem Gebiet betrifft, so läßt sich schwer sagen, weswegen bestimmte Institutionen ihm statt dem Numa zugewiesen sind. In einigen Fällen stritt man, ob Romulus oder Numa Urheber sei. Eine solche Streitfrage war, wie wir oben gesehen haben, das collegium augurum. Auch in Beziehung auf den Kult der Vesta und die Institutionen der vestalischen Jungfrauen teilten sich die Meinungen. *Plutarch*, der (*Numa 9*) den Numa als Gründer des Vestakultes angibt, läßt an einer andern Stelle (*Romul. 22*) die Sache unentschieden. *Dionysios* (2, 65) bringt zwei Argumente dagegen: erstens steht der Tempel der Vesta an einem Ort, der außerhalb der romulischen Stadt liegt; zweitens war es unwahrscheinlich, daß gerade Romulus einen solchen Kult habe gründen wollen, da doch seine Mutter, die Rhea Silvia, als vestalische Jungfrau so viel gelitten habe. Daraus sieht man übrigens, mit welcher Naivität die Legenden als historische Tatsachen aufgefaßt wurden.

Noch ein anderes Priestertum schrieb man dem Romulus zu, nämlich die *Fratres Arvales*, und zwar wußte man auch die näheren Umstände zu erzählen. Als Acca Larentia, die Nährmutter des Romulus, einen ihrer zwölf Söhne durch den Tod verloren hatte, sei Romulus an seine Stelle getreten und habe mit seinen elf Milchbrüdern das Kollegium der 12 Fratres Arvales gegründet (*Gellius 7, 7, 8; Plin. N. H. 18, 6; Fulgent. de abstrus. serm. p. 560 Merc.*). Diese Sage ist nur gebildet, um das für ein römisches Priestertum auffallende Wort 'fratres' zu erklären, und zwar ist sie erst unter Tiberius (der Jurist *Masurius* 40 *Sobrinus*, den *Gellius* a. a. O. erwähnt, lebte unter Tiberius) entstanden, also zu einer Zeit, wo der Kaiser, der immer Mitglied der Priesterschaft war, sich gerne als der neue Romulus vorstellte (vgl. *Wissowa in Pauly-Wissowa s. v. Arvales Bd. 2, Sp. 1463 ff.*).

Von einzelnen Kulturen haben wir oben den des Jupiter Stator und den des Iuppiter Feretrius (mit den Spolia Opima) erwähnt. Auch bei der Organisation der Kurien soll er für das Sakralwesen gesorgt haben. Er schuf ein Gesetz, nach dem in jeder Kurie zwei über 50 Jahre alte Männer erwählt wurden, die den Priesterstand auf Lebenszeit bekleiden sollten; *Dionys. 2, 21, 22: ἐξ ἑκάστης γράφας ἐνομοθέτησεν ἀποδείκνυσθαι δύο τοὺς ὑπὲρ πενήκοντα ἔτη γεγονότας . . . τοὺτους . . . τὰς τιμὰς ἑταῖρον ἔχειν . . . διὰ παντὸς τοῦ βίου.*

3. Das Ende des Romulus.

Nachdem Romulus in so wunderbarer Weise geboren war, und nachdem er für sein Volk so übermenschlich vieles geleistet hatte, konnte sein Leben kein gewöhnliches alltägliches Ende nehmen. Die einfachste Lösung des hiermit gegebenen Problems war die Legende, daß er eines Tages mitten in seiner Tätigkeit plötzlich von der Erde verschwunden sei. Dieses Motiv kommt in den Gründungslegenden Roms

häufig vor; vgl. den Tod des Latinus (*Fest.* p. 194, vgl. *Schol. Bob. in Cic. Planc.* p. 256); den des Aeneas (*Cato* bei *Serv. A.* 4, 620; 9, 742; *Ovid. Met.* 14, 600 ff.; *Schol. Boe.* p. 256; *Juvenal* 11, 63; vgl. *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 14, 2), den des Aventinus (*Augustin C. D.* 18, 21). Die Hauptstellen für Romulus sind: *Liv.* 1, 16: *nec deinde in terris Romulus fuit*; *Cic. de repub.* 2, 10, 17: *non comparuisset*; *Dionys.* 2, 56: ἀφανῆ γενέσθαι; *Plut. Rom.* 27: ἡφανίσθη; *Flor.* 1, 1, 16: *e conspectu ablatius est*; *Solinus* 1, 20: *apparere desuit*; *Hist. Aug. vit. Commod.* 2: *in terris Romulus non apparuit*; *Ps. Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 13: *nusquam comparuit*. So scheint die Sage in ihrer ursprünglichsten Form gelautet zu haben. Weder von den genaueren Umständen noch von der Apotheose wird man gesprochen haben. Bald aber wurde die Liegende ausgeschmückt. Romulus war bei der Heerschau (*Liv.* 1, 16: *cum ad exercitum recensendum contionem haberet*; vgl. *Dionys.* 2, 56; *Plut. Rom.* 27; *Flor.* 1, 1, 16; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 13); ja man zeigte den Ort, wo er zum letzten Male gesehen wurde. Es war auf dem Marsfelde bei dem Ziegensumpf (*Liv.* a. a. O.: *in campo ad Caprae paludem*; vgl. *Plut. a. a. O.*; *Ovid. F.* 2, 475 ff.; *Flor.* a. a. O.; *Solin.* 1, 20; *Ps.-Aurel. Vict. a. a. O.*). Auch der Tag war bekannt; es waren die Nonen des Juli (*Cic. de repub.* 1, 16, 25: *nonis Quinctilibus*; *Plut. Rom.* 27: νόνας Ιουλίαις = κνντίλαις; *Solin.* a. a. O.: *nonis Quinctilibus*; *Hist. Aug. vit. Commod.* 2: *nonarum Iuliarum*), die sog. Nonae Caprotinae (*Plut. de fort. Rom.* 8: νόνας καπροτινάς). Später hat man das Fest der Poplifugia mit dem Verschwinden des Romulus zusammengebracht (*Dionys.* 2, 5, 6; *Plut. Rom.* 29). Das ist aber an sich unmöglich, denn die Poplifugia fielen auf den 5. Juli (*Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 532, versucht die beiden Feste zu vereinigen; dagegen vgl. *Mommsen, C. I. L.* 1, 2. Aufl., p. 320, 321). Auch von den begleitenden Naturphänomenen erzählte man; es herrschte ein plötzlich ausgebrochenes Gewitter, wodurch die Erde in Dunkel gehüllt wurde (*Liv.* 1, 16: *coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque tam denso regem operuit nimbo*; *Cic. de repub.* 1, 16, 25, der von einer defectio solis redet, vgl. 2, 10, 17 und *Flor.* 1, 1, 16; *Dionys.* 2, 56; *Plut. Rom.* 27; *Plut. de fort. Rom.* 8; *Ovid. F.* 2, 493 ff.).

Aber der naive Glaube an das Verschwinden des R. war der späteren Epoche mit ihrer rationalistischen Erklärungsweise unerträglich. Gerade wie man die lupa in eine meretrix, und den wunderbaren Erdschlund des M. Curtius in den Sumpf des Mettus Curtius verwandelt hatte, so ist auch hier eine Rationalisierung eingetreten, die, wie immer, als sehr geschmacklos zu bezeichnen ist (möglich ist es, aber bis jetzt nicht zu beweisen, daß auch hieran *Piso* schuld ist). Das Verschwinden war verdächtig. Es mußte etwas dahinterstecken, und zwar ein Verbrechen. Romulus ist getötet worden. Wer soll der Mörder sein? Natürlich die Senatoren, die ihm am nächsten

standen. Ja, um ihre Tat zu verheimlichen, sollen sie ihm den Leib zerrissen haben, wobei jeder der Väter ein Stück unter seiner Toga versteckte: *Liv.* 1, 16: *fuisse credo tum quoque alios qui discriptum regem patrum manibus taciti arguerent*; vgl. *Plut. Rom.* 27; *Dionys.* 2, 56; *Ovid. F.* 2, 497; *Flor.* 1, 1, 16. Nach *Plutarch* soll die Zerstückelung im Tempel des Volcanus stattgefunden haben.

Man ging noch weiter. Um den Haß des Senats gegen Romulus zu motivieren, hat man geflissentlich den Charakter des Romulus geschwärzt. Diese Verleumdung betraf allmählich sein ganzes Leben. Bei der Auguration habe er, hieß es, den Remus betrogen; gegen Titus Tatius sei er ungerecht gewesen und habe sich um dessen Tod nicht gekümmert; als König habe er sich tyrannisch gezeigt, und sich sogar mit einer Leibwache umgeben. *Dionysios* gibt eine Zusammenstellung der Anklagen gegen Romulus (2, 56): τὴν τε ἀφαιρὴν τῶν ὁμήρων, οὗς παρ' Οὐνιτανῶν ἔλαβεν . . . καὶ τὸ μηκέτι τὸν αὐτὸν προσφέρεσθαι τρόπον τοῖς ἀρχαιοτάτοις πολιταῖς καὶ τοῖς προσγράφοις . . . τινὰς . . . οὗτε ἀφανεῖς ἄνδρας οὗτε ὀλίγους ἐκέλευσεν ὄσαι κατὰ τοῦ κρηνοῦ τὴν διήκην αὐτὸς μόνος δικάσας; μέλιστα δ' ὅτι βαρὺς ἦδη καὶ ἀνθάδης εἶναι ἔδοκει καὶ τὴν ἀρχὴν οὐκέτι βασιλικῶς ἀλλὰ τυραννικώτερον ἐξάγειν.

Die ältere Legende blieb aber immer noch neben dieser zweiten Version bestehen. Ja, mit der Zeit wurde sie noch verstärkt, indem man die Proculus-Iulius-Episode damit verknüpfte und Romulus mit Quirinus (s. d.) identifizierte. Die Geschichte von Proculus Iulius lautet bei *Livius* (1, 16): *Proculus Iulius, sollicita civitate desiderio regis et infensa patribus, gravis, ut traditur, quavis magnae rei auctor, in contionem prodit. 'Romulus' inquit 'Quirites! parens urbis huius prima hodierna luce caelo repente delapsus se mihi obvium dedit. Cum perfusus horrore venerabundus adstitissem, petens precibus, ut contra intueri fas esset, 'abimuntia' inquit 'Romanis caelestes ita velle, ut mea Roma caput orbis terrarum sit, perinde rem militarem colant sciantque et ita posteris tradant nullas opes humanas armis Romanis resistere posse, haec' inquit 'locutus sublimis abiit'.* Ähnliche Berichte liegen vor bei *Cicero* (*de repub.* 2, 10, 20, wo dem Proculus Iulius die Erscheinung des Romulus auf dem Collis Quirinalis begegnet), *Plutarch* (*Rom.* 27), *Ovid* (*F.* 2, 499, wo Proculus Iulius die Vision hat, während er von Alba Longa nach Rom unterwegs ist), *Florus* (1, 1, 16) und *Ps.-Aurelius Victor* (*de vir. ill.* 2, 13). Bemerkenswert ist es aber, daß in allen diesen Berichten, mit Ausnahme des *Livius* und des *Plutarch*, (bei *Plutarch* ist Romulus ein Gott genannt, aber der Name fehlt, wogegen in *Rom.* 29 der Name angegeben ist) Romulus immer mit Quirinus identifiziert wird (vgl. *Cicero de repub.* 2, 10, 20: Romulus bittet den Proculus Iulius darum *ut sibi eo in colle delubrum fieret; se deum esse et Quirinum vocari*; ähnlich *Plut. Rom.* 29; *Dionys.* 2, 63; *Ovid. F.* 2, 507 ff.; *Met.* 14, 805 ff.; *Flor.* 1, 1, 16; *Ps.-Aurel. Vict.* a. a. O.; Identifikation ohne Erwähnung der

Proculus-Julius-Episode bei *Plut. Numa* 7; *Plin. N. H.* 15, 120; *Serv. A.* 1, 292; *C. I. L.* 10, 809, Pompeji).

War Romulus einmal ein Gott geworden, so war seine Identifikation mit Quirinus sehr leicht; denn nichts ist natürlicher, als daß Romulus, der Sohn des Mars, identisch ist mit Quirinus, dem Doppelgänger des Mars. Was die Zeit der Identifikation anbetrifft, so sind unsere ältesten Zeugnisse 1) der Denar des *C. Memmius* (v. C. 60, vgl. *Babelon, Monn. de la Républ.* 2, p. 218; *Mommsen, Münzwesen* S. 642); 2) die Stelle bei *Cicero de rep.* (oben zitiert, *de repub.* wurde vor C. 54—51 verfaßt); man vgl. auch *de Off.* 3, 41: *peccavit igitur pace vel Quirini vel Romuli dixerim*. Im allgemeinen dürfen wir also die Identifikation ins 1. vorchristliche Jahrh. versetzen.

Diese Idee wurde sehr populär, erfreute sich der Gunst des Cäsar und Augustus (literarische Nachweise und gute Darstellung bei *Wissowa, R. K. d. Rom.* S. 141), bis die Erinnerung an den ursprünglichen Quirinus vollständig verloren ging, und man solche Redensarten gebrauchen konnte wie *Iuvenal* (11, 105) *geminos Quirinos* (= *Romulum et Remum*). Auch die beim Raube der Sabinerinnen vorkommende *Hersilia* (siehe oben) wurde in diese neue Legende hineingezogen, indem sie mit der alten Göttin *Hora Quirini* (über *Hora Quirini* vgl. *Gell.* 13, 23, 2; *Ennius, frg.* 117 *Vahlen* = *Non.* p. 120, 2; *Wissowa* a. a. O.) gleichgesetzt wurde (*Ovid. M.* 14, 829 ff.; vgl. *Wissowa, Philol. Abhandl.* M. Hertz dargebracht S. 167 = *Ges. Abh.* S. 142).

Endlich muß noch erwähnt werden eine Tradition, wonach sich mitten auf dem Forum ein Grab befand, das man zu Romulus in Beziehung brachte. Bei *Festus* lesen wir (p. 177): *niger lapis in comitio locum funestum significat, ut ali, Romuli mortis destinatum, sed non usu obvi* — dann folgt eine Lücke, also eine für Romulus bestimmte aber nicht benutzte Grabstätte. Aus den Resten des folgenden Satzes kann man ersehen, daß die Worte [Fau]stulum und [Hos]tium wahrscheinlich vorkommen. Also wurde das Grab auf *Faustulus*, bzw. *Hostus Hostilius* bezogen. Daß *Faustulus* das Richtige sei, lesen wir bei *Dionysios* (1, 87): *τινὲς δὲ καὶ τὸν λέοντα τὸν λίθινον, ὃς ἔχειτο τῆς ἀγορᾶς τῆς τῶν Ῥωμαίων ἐν τῷ κασιότῳ [χωρίῳ] παρὰ τοῖς ἐμβόλοις, ἐπὶ τῷ σώματι τοῦ Φανστέλου τεθῆναι φασιν, ἐνθ' ἔπεσεν ὑπὸ τῶν εὐρόντων ταγέντος*.

Aber derselbe *Dionysios* bezieht an einer andern Stelle (3, 1) das Grab auf *Hostus Hostilius*: *θάπτεται πρὸς τῶν βασιλέων ἐν τῷ κασιότῳ τῆς ἀγορᾶς τόπῳ, στήλης ἐπιγραφῇ τὴν ἀρετὴν μαρτυροῦσας ἀξιωθείς*.

Endlich sagt *Porphyrus* zu *Hor.* (*Epod.* 16, 13): *quasi Romulus sepultus sit, non ad caelum raptus aut discerptus a senatoribus, nam Varro post rostra fuisse sepultum Romulum dicit*.

Bei dem am Anfang des Jahres 1899 ausgeführten Forumausgrabungen glaubt man dies 'Grab' entdeckt zu haben (die amtliche Publikation steht noch aus. Siehe vorläufig *Not.* Sc. 1899, 151—169; *Hucken, Röm. Mitt.* 1902,

22—31; 1905, 40—46; *Vaglieri, Röm. Mitt.* 1902, 102—143; *Studniczka, Jahreshefte des Österr. Inst.* 6, 1903, 129—155; 7, 1904, 239 ff.; *Boni, Atti del Congresso Internaz.* 550—554; *Petersen, Grab des Romulus* 1904). Die Identität ist aber nicht über alle Zweifel erhaben; und selbst wenn sie richtig wäre, hat doch das Grab sicherlich weder mit Romulus noch mit *Faustulus* noch mit *Hostus Hostilius* etwas zu tun.

Romulus und Remus in der Kunst.

Bei einer Legende, die die Römer von den Griechen entlehnt haben, und die erst im 4. vorchristl. Jahrh. nach Rom gekommen ist, dürfen wir Darstellungen in der Kunst fast von vornherein annehmen. In der Tat stammt die erste uns erhaltene Darstellung (die später so oft wiederholte Gruppe der die Zwillinge säugenden Wölfin) aus dem Ende des 4. bzw. aus dem Anfang des 3. Jahrh. Sie kommt zuerst auf römisch-kampanischen Münzen vor (Abb. 1). Auf der Bildseite Kopf des Herkules; auf der Kehrseite die Wölfin die Zwillinge säugend; Beischrift ROMANO. Vgl. *Babelon, Monn. Rom.*



1) Kopf d. Herkules u. die Wölfin mit Romulus u. R., röm.-kampan. Münze (nach *Babelon, Monn. de la rép. Rom.* 1).

1, p. 13 mit Abbildung; *Mommsen, Hermes* 16, 1881, S. 2; *Mommsen-Blacas, Histoire de la Monn. Rom.* 1, 365 ff., Abb. Pl. 17 nr. 1; *Cohen, Med. Cons.* 5, 347, Taf. 44; *Klügmann, Annali* 1879 p. 42; *Monumenti Inst.* 11, Tav. 3, nr. 2).

Ungefähr um dieselbe Zeit und zwar genau im Jahre 296 ist von den Ogulniern das Bild einer Wölfin aufgestellt worden (*Liv.* 10, 23, oben zitiert); Ort der Aufstellung war das Lupercal, das von *Livius* oder seiner Quelle als die ursprüngliche Stelle der *ficus ruminalis* betrachtet wird (s. o.). In der unten zu erwähnenden sog. Kapitolinischen Wölfin glaubte man eine Zeitlang diese Lupa der Ogulni zu sehen. Beweise aber fehlen gänzlich (vgl. aber *E. Petersen, Klio* 8, 1908 S. 440 ff.).

Gehen wir jetzt zu der Betrachtung der uns erhaltenen Kunstwerke über. In den meisten Fällen sind wir nicht imstande, die Kunstwerke zu klassifizieren; demnach erscheint es zweckmäßiger, die Darstellungen nach ihren Gegenständen und diejenigen, die denselben Gegenstand behandeln, wiederum nach Technik und Material zu klassifizieren.

I. Die Wölfin die Zwillinge säugend.

Wie die Episode der Wölfin in der ersten uns bekannten Darstellung vorkommt, so blieb sie auch der für künstlerische Behandlung am meisten beliebte Gegenstand.

A) Bildwerke in Marmor. 1) Auf der

Ara Pacis? vgl. *Petersen, Jahreshefte d. Österr. Instituts* 1906, S. 305. — 2) Auf einem Relief, das die Fassade des Venus-Roma-Tempels darstellt. Das in der Porticus der Octavia gefundene aus Hadrianischer Zeit stammende Relief ist in zwei Teile zerbrochen. Der eine Teil ist im Lateranischen Museum (*Benndorf-Schoene* 20; *Helbig* nr. 647), der andere Teil im Terme-Museum (*Matz-Duhn* 3, 3519 = *Raoul-Rochette* 8, 1). Die beiden Teile sind von *Petersen* zusammengesetzt worden (*Röm. Mitt.* 1895, 10, S. 244 und Taf. 5; 'Rom' S. 78, Abb. 54; vgl. auch *Strong, Roman Sculpture* p. 238 ff. mit Abbildung). Das Relief beweist, daß diese Darstellung der Wölfen sich im Giebelfelde des



2) Der Altar von Ostia: links unten Romulus und Remus, Tiber; oben Palatinus und zwei Hirten (nach Originalphotographie).

im Jahre 135 von Hadrian dedizierten Tempels des Venus-Roma befand, und zwar auf der rechten Seite, während Mars mit Rhea Silvia in der Mitte stand. — 3) Auf der im Vatikan (Giardino della Pigna) befindlichen Basis der Columna Antonina, und zwar als Dekoration des Schildes der auf der rechten Seite sitzenden Göttin Roma. Vgl. *Amelung, Vatik. Skulpturen* nr. 223, Taf. 116; *Strong, Roman Sculpture* p. 271, mit Abb. — 4) Auf einem Relief bei *Visconti* 5 pl. 24, wo auch zwei Hirten im Hintergrunde vorhanden sind. — 5) Auf dem Altar von Ostia (vgl. Abb. 2), welcher gefunden wurde zu Ostia in einer Kammer, die zu der hinter der Bühne des dortigen Theaters gelegenen Porticus gehörte (Fundbericht *Not. Sc.* 1881, p. 111) Museo delle Terme (*Helbig* 1086). Datum 124 n. Chr. Unten links die Wölfen die Zwillinge säugend, rechts der Tiber. Oben links

Palatin mit Lokalgott, oben rechts zwei Hirten (durch eine Ziege gekennzeichnet). Abgeb. *Not. Sc.* 1881, Taf. 2; *Strong, Rom. Sculpt.* p. 242; vgl. auch *Hadaczek, Röm. Mitt.* 16, S. 395—396; *P. Ducati, Melanges* 26, p. 1483 ff. — 6) Auf der sog. *Ara Casali* (Abb. 3), gefunden in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. auf dem Caelius in der nördlich von der Villa Casali gelegenen Vigna Mellini; jetzt im Vatikan (*Helbig* 162; *Museo Pio-Clementino* nr. 44); abgebildet *Wieseler, Ara Casali*, Göttingen 1844; *Brunn, Kleine Schriften* 1, S. 41. Darstellungen in 4 Streifen; unsere Darstellung auf dem untersten Streifen. (Für die andern 3 Streifen: a) Mars und Rhea Silvia, b) Rhea Silvia mit den Zwillingen, c) Die Aussetzung der Zwillinge, s. *Faustulus* u. unt.). — 7) Grabaltar des L. Camurtius Punicus (Palazzo Corsini), *C. I. L.* 6, 14316; *Altmann, Die röm. Grabaltäre d. Kaiserzeit*, Berlin 1905 nr. 65, mit Abb.; *Matz-Duhn* 3933. — 8) Grabstein des C. Iulius Rufoninus. *Uffizi. Ditschke, Ant. Bildw. in Oberitalien* 3, 204; abgeb. *Annali* 1868 Tav. O P. — 9) Grabaltar des M. Caecilius Rufus (verschollen). *C. I. L.* 6, 9897; *Altmann a. a. O.* nr. 32. — 10) Grabaltar des Titus Iulius Parthenio (einst in der Villa Giulia, jetzt verschollen). *C. I. L.* 6, 20175; *Bachofen, Annali* 1868 p. 421; *Ditschke* 3, S. 207, nr. 459; *Altmann a. a. O.* *Röm. Grabaltäre* nr. 48. — 11) Grabaltar im Vatikan (Museo Chiaramonti *Amelung* p. 477, nr. 198), *C. I. L.* 6, 29858. Abgeb. *Bachofen, Annali* 1868, Tav. O P nr. 3 b; *Altmann* nr. 43, Fig. 68. Auf der rechten Seite die Wölfen mit den Zwillingen, auf der linken die Hirschkuh mit Telephos. — 12) Grabaltar des L. Volusius Urbanus. *Bachofen, Annali* 1868, p. 425; abg. *Montfaucon, Antiquité expliquée* T. V Par. 1, 360. — 13) Grabaltar der Volusia Prima (Giardino della Villa Albani?). *Bachofen a. a. O.* p. 425, Ende des 1. nachchrstl. Jahrh. — 14) Grabaltar des L. Volusius Saturninus. *Bachofen a. a. O.* p. 426. — 15) Fragment eines Grabsteins (Avenches, Kanton Vaud). *Bachofen a. a. O.* nr. 10. — 16) Fragment eines Sarkophags. Abg. *Gall. Grutiniiani* 2, 101; *Matz-Duhn* 2824. In der Mitte halten zwei Eroten einen runden Schild mit der Darstellung der säugenden Wölfen. — 17) Sarkophag von der Via Latina. *Bachofen a. a. O.* nr. 9; Tav. O R 1—3; *Matz-Duhn* 3147. — 18) Kindersarkophag (Villa Pamfili). *Matz-Duhn* 2733. — 19) Sarkophag. *Matz-Duhn* 2492. — 20) Sarkophag. *Bachofen* nr. 11; Tav. O R 4. Darstellung auf einem von einem Adler getragenen Schild. — 21) Aschenurne des Ti. Claudius Chryseros. Im Jahre 1852 in einem Kolumbarium des Vigna Codini gefunden. *C. I. L.* 6, 5318; *Bachofen a. a. O.* p. 424; *Altmann* nr. 80. Vorclaudische Zeit. — 22) Aschenkiste. *Matz-Duhn* 3987 (V. Mattei).

B) Bronzen. 1) Die Kapitolinische Wölfin. Konservatorenpalast, *Helbig* 638 (mit guten Literaturnachweisen, vgl. auch *E. Petersen*, *Klio* 8, 1908 S. 440 ff.). Seit dem 10. Jahrh. stand sie am Lateranpalast (*Chronik des Benedictus v. Soracte*, vgl. *Annali* 1877, p. 379 ff.). Die Figuren der Zwillinge sind von Guglielmo della Porta, gest. 1577, beigelegt (aber vgl. *Röm. Mitt.* 6, S. 13. 14). — 2) Statuette des Britischen Museums (aus der Hamilton Collection) 10



3) Die Ara Casali (nach *Brunn*, *Kl. Schr.* 1 p. 41): ob. Mars u. Rh. Silvia, 2. Streifen: Rh. Silvia u. d. Zwillinge; 3. Str.: Aussetzung d. Zwillinge; 4. Str.: d. Wölfin u. d. Zwillinge.

Catalogue of Bronzes nr. 1581. — 3) Medaillon des Brit. Mus. *Catalogue of Bronzes* nr. 1582; abg. Pl. 11. — 4) Sistrum des Brit. Mus., 1893 im Tiber gefunden. *Catalogue of Bronzes* nr. 872 mit Abb. — 5) Medaillon. Musée de St. Germain en Laye, *Catal. Reinach* p. 267, nr. 263. 264.

C) Münzen. 1) Röm.-Campanische Münzen, erste Serie (s. o.). — 2) Röm.-Campanische Münzen, zweite Serie (317—211; s. Abb. 4). *Babelon* 1, p. 20; *Cohen*, *Méd. Cons.* S. 347, Taf. 71, 8; *Mon. d. Instit.* 11, Taf. 3, nr. 3. — 3) Röm.-Campanische Münzen, dritte Serie (*Babelon* 1, p. 31), ähnlich der unten beschriebenen Faustulismünze. — 4) Erstes Exemplar der echt römischen Prägung (264—217). *Babelon* 1, p. 50.

51; abg. *Mon. d. Instit.* 11, Taf. 3, nr. 4. As oder Semis, wo auf dem Schiffsschnabel die säugende Wölfin als Symbol erscheint. — 5) Denar des Sex. Pompeius Fastulus, 129 v. Chr. *Babelon* 2, p. 336; abg. *Mon. d. Instit.* 11, Taf. 3, nr. 6 u. ob. Bd. 1 Sp. 1464. Auf der Kehrseite die Wölfin, mit der *ficus ruminalis*, links Faustulus (s. d.) mit Hirtenstab. — 6) Denar ohne Gensnamen. Zirka 104 v. Chr. *Babelon* 1, p. 72. Abg. *Mon. d. Instit.* 11 Taf. 3. m. s. Auf der Kehrseite die sitzende Göttin, Roma, die säugende Wölfin betrachtend. — 7) As und Semis des P. Terentius, Münze von Panormus; gegen Ende der Republik. *Babelon* 2, p. 487; *British Mus. Catal. of Gr. Coins Sicily* p. 127; *Borghesi, Œuvres Numism.* 2, p. 422. — 8) Bronzemünzen des Nero. *Cohen* 1, 202; *Nero* nr. 219. Die säugende Wölfin als Schilddekoration der sitzenden Göttin Roma. — 9) Silbermünze des Galba. *Cohen* 1, 249, Galba nr. 270. Die sitzende Göttin Roma; hinter ihr die säugende Wölfin. — 10) Bronzemünze des Vespasian. *Cohen* 1, 315, Vespasian nr. 375. 376, 71 n. Chr. — 11) Silbermünze des Vespasian. *Cohen* 1, 276, Vespasian nr. 51, 74 n. Chr. — 12) Goldmünze des Titus.



4) Röm.-Campanische Münze (zweite Serie) (nach *Babelon*, *Monn. de la rép. Rom.* 1 p. 20).

Cohen 1, p. 344, Titus nr. 21, 76 n. Chr. — 13) Goldmünze des Titus. *Cohen* 1, p. 344, Titus nr. 28. — 14) Silbermünze des Titus. *Cohen* 1, 345, Titus nr. 33, 79 n. Chr. — 15) Goldmünze des Domitian. *Cohen* 1, p. 390, Domitian nr. 24, 76 n. Chr. — 16) Silbermünze des Domitian. *Cohen* 1, 390, Domitian nr. 25. — 17) Goldmünze des Hadrian. *Cohen* 2, p. 122, Hadrian nr. 183. 184. 185. — 18) Silbermünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 315, Antoninus nr. 292. 293; abg. Pl. 12. — 19) Bronzemünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 352, Antoninus Pius nr. 522. 523. 524; p. 366, nr. 627; p. 366, nr. 628. 629; p. 399, nr. 892; p. 407, nr. 952. — 20) Bronzemünze des Marcus Aurelius. *Cohen* 2, p. 546, nr. 640; p. 564, nr. 774; p. 565, nr. 782. — 21) Bronzemünze der Faustina Minor. *Cohen* 2, p. 605, nr. 242.

D) Wandgemälde. Pompejanische Gemälde. *Helbig*, *Wandgemälde Campaniens* Bd. 1, 1865, p. 234, nr. 1384.

E) Gemmen. 1) *Brit. Mus. Catalogue of Gems* nr. 1694 (sard; Blacas Coll.) *Q. Acuti Astragali*. — 2) *Brit. Mus.* nr. 1695 (sard; Blacas Coll.). Faustulus der die säugende Wölfin entdeckt. — 3) *Brit. Mus.* 1696 (sard). Desgl. — 4) *Brit. Mus.* nr. 1697. Plasma. Zwei Hirten, die vor einer Grotte stehen. In der Grotte die säugende Wölfin. — 5) *Brit.*

Mus. nr. 1698 (sard; Townley Coll.). Faustulus, der die säugende Wölfin entdeckt. — 6) *Berlin* nr. 435—438; 4379—4401. Vgl. *Furtwängler, Antike Gemmen* 3, 243 ff.

F) Spiegel. 1) Der Spiegel von Bolsena, (Abb. 5) abg. *Mon. de Instit.* 11, Tav. 3, nr. 1. Vgl. *Arch. Zeit.* 36, 1878, S. 166; A. Klügmann, *Annali* 51, 1879, p. 44 ff.; E. Maaß, *Jahrb.* 1906, S. 107; Körte, *Etrusk. Spiegel* 5, S. 172 glaubt, der Spiegel sei eine Fälschung; vgl. aber *Furtwängler, Antike Gemmen*, S. 243, Anm. 2.

G) Vasen. Phiale von Cales, Brit. Mus. (Castellani 1873). *Catalogue of Vases* Vol. 4, G 125; *Benndorf, Gr. u. Sic. Vasenb.* Taf. 58, 1, p. 114. In einem Medaillon die säugende Wölfin und die *figus ruminantis*. Zirka 200 v. Chr. (vgl. *Brit. Mus. Catal.* 4. p. 25; *Walters, Hist. of Pottery* 1, 502).



5) Spiegel von Bolsena

(nach *Mon. dell' Inst.* 1879; vgl. ob. Bd. 1 Sp. 1465 unt. 'Faustulus').

Ehe wir die säugende Wölfin verlassen, muß noch bemerkt werden, daß es eine Reihe von Darstellungen gibt, wo die Wölfin mit nur einem Kinde dargestellt ist: 1) Stele im Museo Civico di Bologna, vgl. *P. Ducati, Atti e Memorie d. R. Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna* Series 3a, vol. 25, 1907, p. 486 ff. — 2) Aschenkiste ohne Inschrift, Uffizi; abg. *Annali* 1868, O P nr. 2; *Altmann* 82; *Dütschke* 3, 459. — 3) Aschenkiste des Petronius Hedychrus, Holkham Hall. (*Galleria Giustiniani* 145); *C. I. L.* 6, 24008; *Altmann* 115; *Michaelis, Marbles of Great Britain* p. 317, nr. 49. — 4) Aschenkiste des Euporus. *Bachofen* nr. 6. Zweifelhaft ist es, ob die Darstellung mit Romulus und Remus etwas zu tun hat. Sie kann durch Verwechslung mit Telephos und der Hirschkuh entstanden sein.

II. Mars und Rhea Silvia.

Soviel wir aus unseren Zeugnissen schließen können, behaupteten die zweite Stelle in bezug auf Popularität die Darstellungen des Mars und der Rhea Silvia (s. d. u. Faustulus).

A) Bildwerke in Marmor. 1) Auf dem Relief, das die Fassade des Venus-Roma-Tempels darstellt (s. o.). In der Mitte Mars, der sich der Rhea Silvia nähert. — 2) Auf der Ara Casali (oberster Streifen) s. o. I A 6. — 3) Auf einem Sarkophag, *Raoul-Rochette* 7, 2; Mars von Amor geleitet nähert sich der schlafenden Rhea Silvia. — 4) Relief bei *Visconti* 5, pl. 25.

B) Bronzen. 1) Auf einem Erzgefäß (Bonn) Mars, der sich der schlafenden Rhea Silvia naht. Vgl. *Urtichs, Bonner Jahrbücher* 1, 1842, S. 44 ff.

C) Münzen. 1) Goldmünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 311, Antoninus Pius nr. 264. — 2) Bronzemünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 397, Antoninus Pius nr. 878. 879. — 3) Bronzemedaille der Faustina Maior. *Cohen* 2, p. 439, Faustina Maior nr. 126.

D) Wandmalereien. 1) Pompejanisches Gemälde. Vgl. *Sogliano, Not. Sc.* 1905, p. 93. — 2) Auf dem esquilinischen Fries. Dieser Fries, der in einem Hause auf dem Esquilin entdeckt wurde (jetzt im Terme-Museum), enthielt, wie es scheint 6 Szenen aus unserer Legende: a) Rhea Silvia wird zu einer Vestalischen Jungfrau gemacht. b) Mars nähert sich der Rhea Silvia. c) Die Schuld der Rhea Silvia wird erkannt. d) (Gegenstand ungewiß; vielleicht Rhea Silvia mit den Zwillingen, wie auf der Ara Casali). e) Aussetzung der Kinder. f) Jugend des Romulus und Remus. Vgl. *Robert, Annali* 1878, p. 234 ff.; *Helbig* 1165, 1165 a; *Brizio, Pitture e Sepolcri scoperti sull' Esquilino*. Roma 1876, tav. 1. — 3) Gemälde in der Domus Aurea, vgl. *Ponce, Description des Bains de Tite*, Paris 1786 ff. Das Gemälde bei *Helbig*, *Wandgemälde Campaniens* nr. 974, das *Raoul-Rochette* auf Mars und Rhea Silvia bezog, scheint vielmehr Zephyros-Chloris darzustellen.

E) Gemmen. Brit. Mus. (Plasma, Coll. Blacas) *Catalogue of Gems* nr. 1693.

F) Vasen. Vgl. *Frochner, Les Musées de France* p. 65. 66.

III. Seltene Darstellungen aus der Romulus-Remus-Legende.

1) Kopf der Rhea Silvia. Auf der Kopfseite von Denaren der Gens Aemilia. *Babelon* 1, p. 127; vgl. *Plut. Rom.* 11. Diese Darstellung beruht auf der Voraussetzung, daß Rhea Silvia = Aemilia, die eponyme Stammutter der gens Aemilia sei.

2) Rhea Silvia gezwungen vestalische Jungfrau zu werden. Auf dem esquilinischen Fries, s. o. II D 2.

3) Die Schuld der Rhea Silvia wird erkannt, und sie wird verurteilt. Auf dem Esquilinischen Fries, s. o. II D 2.

4) Rhea Silvia, die Zwillinge auf dem Schoße tragend. Auf der Ara Casali, s. o. II A 6 = Abb. 3.

5) Die Aussetzung der Zwillinge. a) Auf dem esquilinischen Fries, s. o. II D 2. b) Auf der Ara Casali, s. o. II A 6 = Abb. 3.

6) Die Jugend des Romulus und Remus. Auf dem esquilinischen Fries, s. o. II D 2.

7) Das Augurium des Romulus und Remus. Auf einem Relief, das die Fassade des Quirinus-Tempels darstellt. *Hartwig, Röm. Mitt.* 19, 1904, S. 23 ff.

IV. Sonstige Darstellungen.

1) Kampf zwischen Römern und Sabinern, Bronzemedaille der Faustina Maior. *Cohen* 2, p. 435, Faustina Maior nr. 121.

2) Darstellungen des Romulus. a) Denar 10 des C. Memmius (60 v. Chr.). *Babelon* 2, p. 218 (vgl. *Introd.* p. 48), Kopf des Romulus = Quirinus. Vgl. *Catulls* Anrede an Memmius (28): *opprobria Romuli Remique*. — b) Bronzemedaille des Hadrian. *Cohen* 2, p. 171, Hadrian nr. 573. Beischrift: ROMVLO CONDITORI. — c) Goldmünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 314, Antoninus nr. 289. 290. — d) Bronzemedaille des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 385, Antoninus nr. 773. 774. 775, Beischrift: RO- 20 MVLO AVGVSTO S. C.; p. 399, nr. 889. — e) Silbermünze des Commodus. *Cohen* 3, 85, Commodus nr. 223.

Die Geschichte der Romuluslegende in Literatur und Kunst läßt sich kaum besser schließen als mit der Erwähnung des merkwürdigen Denkmals der langobardischen Kunst, des sog. Diptychon von Rambona, wo die säugende Wölfin mit den Zwillingen sich am Fuße des Gekreuzigten findet (vgl. *Buonarroti*, 30 *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro*. Tafel zu S. 257). Also hat die Legende mit der ihr eigenen Unsterblichkeit das klassische Altertum überlebt und ist sogar noch im Mittelalter lebendig geblieben.

[J. B. Carter.]

Rosmerta, keltische Göttin, nur aus inschriftlichen Denkmälern und Reliefdarstellungen bekannt, auf denen sie als Genosin des Mercurius erscheint, der als Gott des Handels 40 und Verkehrs (*Caes. bell. Gall.* 6, 17) auf gallisch-germanischem Gebiet eine große Rolle spielte. Das Kultgebiet des Paares Mercurius-Rosmerta beschränkt sich auf bestimmte Teile von Gallia Belgica und Germania superior; nur eine Inschrift gehört nach Lugdunensis, in das Gebiet der den Lingones benachbarten Haedui. Im übrigen Gallien ist der Kult bis jetzt nicht nachgewiesen.

Die Denkmäler hat in neuerer Zeit (ältere 50 Literatur, z. B. *Chassot von Florencourt*, verzeichnet *Peter* in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 2239) am vollständigsten zusammengestellt und am besten behandelt *P. Charles Robert, Épi-graphie gallo-romaine de la Moselle* (Paris 1873) p. 65–88. Er zählt 15 Inschriften auf und eine Reihe von Reliefbildern, die mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf Rosmerta bezogen werden können. Seitdem sind einige neue hinzugekommen, und frühere Lesungen berichtigt worden, so daß eine neue übersichtliche Zusammenstellung angebracht erscheint (vgl. auch *Holder, Altelt. Sprach-schatz* s. v. *Rosmerta*).

Die sicheren inschriftlichen Denkmäler sind folgende:

I. Belgica (1–12):

1) Reinsport a. d. Mosel (jetzt in Mannheim,

Gipsabguß im Trierer Museum). *C. I. L.* 13, 4192 (= *Brambach* 1711. *Dessau, Inscr. sel.* 4610); vgl. *F. Haug, Die röm. Denksteine des Antiquariums in Mannheim* p. 21 nr. 15. *Hettner, Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* (1893) nr. 76. — *In h(onorem) d(omus) d(ivinae). deo Mercurio et Rosmerte Docci Aprozus et Acceptus IIII/viri Augustal(es) v(otum) s(oluerunt) l(ibentes) m(erito)*.

2) 'Haud longe Embilado vico' (= Niederemmel, Kr. Bernkastel). *C. I. L.* 13, 4193 (= *Brambach* 862). Verschollen. — *<In h. d. d. > deo Mer<curio> et Rosm<ertae> A<diuto> r<ius> Vr<sulus> <t. s. > l. m.*

3) Gef. 1840 auf dem Berge oberhalb Niederemmel. *C. I. L.* 13, 4194 (= *Brambach* 863); vgl. *Hettner, Steindenkmäler zu Trier* nr. 74. — *In h. d. d. deo Mercurio et dae <R>osmertae Mer<curi> as Aug<usti> lib<er> tus <adiutor> t<abula> <ri> . . . v. > s. l. m.*

4) Fünf Bruchstücke aus gelbem Sandstein, deren Zusammengehörigkeit *Hettner* erkannte. Fundort wahrscheinlich wie bei Nr. 3. *C. I. L.* 13, 4195 (= *Brambach* 818 b. c. d. 819a, vgl. *Hettner, Steindenkmäler* nr. 75). — *In h. d. d. de<o> Mer<c>urio <et> R<os>me<rtae> . . . <e>x iu<ss>u posuit* (Name des Dedikanten unsicher, ebenso die Ergänzung *<ad>em* in Zeile 4).

5) Wasserbillig, verschollen. *C. I. L.* 13, 4208 (= *Orelli-Henzen* 5909). — *Deo Mercurio <et> dae Ros>mertae aedem c<um> signis orna>mentisque omn<ibus> fecit> Acceptus tabul<arius> Augusti <et> Augustae <libertus>, item hospitalia <sacrorum> cele>brandorum gr<atia> pro se libe>risque suis ded<icat> . . . > Iulias Lupo <et> Maximo cos.> (im J. 232).*

6) Bei Niedaltdorf (Kr. Saarlouis) wurde 1903 ein kleiner Tempelbezirk freigelegt und bei einer fast quadratischen Cella u. a. gefunden der Altar *C. I. L.* 13, 4237 (vgl. *Krüger, Korr.-Blatt. d. Westdeutschen Zeitschr.* 22, 1903, p. 197). — *Mercurio et Rosmer<tae> Messor Cani libertus*.

7) Metz. *C. I. L.* 13, 4311; vgl. *Ch. Robert, Épi-gr. de la Moselle* p. 71. 75. Taf. IV 4. *O. A. Hoffmann, Der Steinsaal des Metzser Altertums-Museums* (1889) p. 37 nr. 67. Das Relief über der Inschrift ist zerstört (s. unten). — *Deo Mercurio et Rosmertae Musicus Lilluti fil. et sui ex voto*.

8) Soulosse (im Gebiet der Leuci). *C. I. L.* 13, 4683 ('ara litteris non bonis'). — *Mercurio Rosmert<ae> sacr<um> vicani Solimariac<enses>*.

9) Soulosse. *C. I. L.* 13, 4684. — *D<eo> M<ercurio> et Rosmerte dono dedit Albu<cia> (?) ex voto s. l. m.*

10) Soulosse. *C. I. L.* 13, 4685. — *Mercurio et Rosmert<ae> Citusmus (für Cint-) Samotali fil<ius> v s. l. m.*

11) 'Ara litteris malis' gef. bei Chatenoy (Vosges). *C. I. L.* 13, 4705. — *Mercurio et Rosmertae sacrum. Regalis et Augustus haeredes Februarini v. s. l. m.* (vgl. *Zangemeisters Anmerkung*).

12) Auf dem Berg Sion bei Vézelize (arr. Nancy). *C. I. L.* 13, 4732. — *Deo Mercurio*

et Rosmertae Carantus Sacri pro salute Vrbici fil(ii) v. s. l. m.

II. Germania superior (15–19):

13) Langres, verschollen. *C. I. L.* 13, 5677 = Dessau 4609 (über das Reliefbild s. unten). — Deo Mercurio et Rosmerte Cantius Titi filius ex vot(o).

14) Unweit Grand gef., an der Straße nach Nasium, (jetzt in Epinal). *C. I. L.* 13, 5939. — <Mere>urio et <Ros>mertae <Cint>usmus 10 <et> Ael. Vest. <v> s. l. m.

15) Eisenberg i. d. Pfalz (über der Inschrift Relief, s. unten). *Grünenwald, Korr.-Blatt d. Westdeutschen Zeitschrift* 23 (1904) p. 208. — Deo Mercu(rio) et Rosmer(tae) M. Adiutorius Memmor*) d(ecurio) c(ivitatis) St(. .) ex voto s. l. m. (oder <po>s. l. m.?)

16) Worms (jetzt im Mainzer Mus.). *C. I. L.* 13, 6222 (= Brambach 888). — Deo Mercuri(o) et Rosmerte L. Servandius Quietus ex 20 voto in su(o) p(osuit).

17) Alzey. *C. I. L.* 13, 6263. — <In hono>rem d(omus) d(vinae) <deo Merc>urio et R(osmerte Se)cundius <. . ex> voto pos<uit laetu>s lib(ens) <m(erito)>.

18) Spechbach bei Lobenfeld (unweit Heidelberg). *C. I. L.* 13, 6388 (die Buchstaben weisen etwa in den Anfang des 3. Jahrhunderts; vgl. Zangemeister, *Korr.-Blatt d. Westd. Ztschr.* 2, 1883, p. 50). — <Mercu>rio <et Ros>merte 30 <sac. vi>cani <vici N>ediens(is).**)

19) Altar in Andernach am Krahenberg gef. neben den Mauern eines Tempelchens.***) *C. I. L.* 13, 7683 (= Brambach 681). — In h. d. d. Merc<urio> et Rosmertae a<ram cum> signis du<obus> Flavia Pri<. .> v. s. l. <m>.

III. Lugudunensis:

20) 'Columella' gef. in Gisseyle-Vieil im Gebiet der Haedui, verschollen. *C. I. L.* 13, 2831 (= Dessau 4611). — Aug. sa<c> deae 40 Rosm(er)tae Cne.(?) Cominius Candidus et Apronia Avitilla v. s. l. m.

Auszuscheiden haben folgende Inschriften, die früher gelegentlich für diesen Kult in Anspruch genommen wurden: aus Belgica *C. I. L.* 13, 4508 (Brambach 750, vgl. *Bonn. Jahrb.* 20 p. 117, schon von Robert p. 71 verworfen); aus Germania sup. *C. I. L.* 13, 7680 (s. oben Anm. zu nr. 19); aus Germ. inf. *C. I. L.* 13, 8234 (Brambach 402, mit Opferdarstellung, die 50 Düntzer, *Verzeichnis der röm. Altertümer in Köln* p. 35 nr. 28 falsch erklärt); aus Lugu-

dunensis *C. I. L.* 13, 2876 (Alise-Ste-Reine, die Ergänzung <Ro>smertae ganz unwahrscheinlich); aus Narbonensis *C. I. L.* 12, 508 (Aix, von Holder zweifelnd auf Rosmerta bezogen, wovon nicht die Rede sein kann). Als Fälschung gilt wohl mit Recht das Fragment *C. I. L.* 13, 629* urio | merta | v. s. l. m. (angeblich in Suzange bei Groß-Hottingen gefunden und gleich darauf verloren).

Nur drei von den angeführten Inschriftsteinen sind oder waren mit den Reliefbildern der Gottheiten geschmückt. Aus den kümmerlichen Resten des Metzter Steins (nr. 7) läßt sich nichts gewinnen; erhalten sind nur noch (von links nach rechts) die bekleideten Füße der Göttin, die Klaue eines Fußes des Bockes, die Schildkröte und die nackten Füße Merkurs (vgl. unten das Relief von Châtelet, nr. 3). Auch aus dem Relief von Langres (nr. 13), das nur aus alten, schwerlich genauen Kopien bekannt ist, ergibt sich für Rosmerta nichts von Belang: über der Inschrift befanden sich nur die Brustbilder, links die Göttin mit doppeitem Gewand, ohne Kopfschmuck und ohne Attribut, rechts der jugendliche Merkur mit Petasus und seitwärts (links) hervorragendem Caduceus (ganz schlechte Abbildung bei Montfaucon, *Antiq. expliq.* I tab. 76, 4). Bleibt nur das 'mäßig hohe und mäßig gute' Relief von Eisenberg (Fig. 1), das *Grünenwald* (s. zu Inschrift nr. 15) im ganzen zutreffend beschrieben hat. Merkur ist nackt, fast en face, dargestellt, mit Flügelhut und Chlamys, die auf der linken Schulter und über dem linken Unterarm hängt. (An den Unterschenkeln Spuren von gamaschenartiger Bekleidung?). Mit der linken Hand faßt er den auf dem Boden aufstehenden Caduceus; in der an der rechten Brustseite anliegenden rechten Hand hält er einen nicht näher definierbaren 'niederen, handbreiten, dreiteiligen Gegenstand'. Zu seiner Rechten, ihm ein wenig zugewendet, steht Rosmerta, in faltiger Gewandung, ohne Kopfbedeckung. In der gesenkten Rechten hält sie eine Patera, in der linken Hand, über die ein Teil des Mantels zu laufen scheint, in Brusthöhe einen runden Gegenstand, der sich nach der Photographie nicht sicher deuten läßt (Opferkuchen?); nach *Grünenwald* soll es ein Nest (?) oder ein Körbchen sein, worin zwei Eier liegen.

Zu diesen inschriftlichen Denkmälern, die den Namen Rosmerta aufweisen, kommt nun noch eine ganze Anzahl skulptierter Votivsteine, teils mit Inschriften, in denen der Name der Göttin nicht figuriert, teils inschriftlose. Und über diese gehen die Meinungen und Deutungen sehr auseinander. Während über die Gestalt des Merkur Zweifel nicht bestehen, wird seine *πάρεδρος*, je nach den Attributen, Rosmerta, Maia, Fortuna, Felicitas, Salus, ja auch Visucia genannt. Eine das gesamte, weit zersprengte Material erschöpfende archäologische Behandlung existiert nicht und kann hier nicht versucht werden, zumal für eine ganze Reihe Denkmäler gute Abbildungen und sichere Beschreibungen fehlen. Faßt man Fundorte und Fundumstände ins Auge, so er-

*) Wenn die Photographie, die ich dem freundlichen Entgegenkommen von Prof. Hildenbrand in Speyer verdanke, nicht trügt, hat der Steinmetz irrümlich Memmor eingehauen (das zweite M mit dem folgenden E ligiert). Ein gleichzeitig gefundener Altar (a. O. p. 209) ist von demselben M. Adiutorius Memmor geweiht in h. d. d. (die Gottheit nicht genannt) ex voto s. l. m. Die civitas St. (. .) ist bisher nicht näher bekannt; v. Domaszewski vergleicht die expl(oratores) Stu. . . *C. I. L.* 13, 6592, *Grünenwald* den decurio c(ivitatis) S. T. der Inschrift von Bounfeld (Neckarkreis) *C. I. L.* 13, 6482, wo vermutet wird S(altus) T(ransmittani) (?)

**) Vgl. *C. I. L.* 13, 6389 <. . . vie>ani Nediessis de suo fecerunt, ebenfalls eine sakrale Inschrift.

***) Ebendort gef. *C. I. L.* 13, 7680 (= Brambach 682) <i>n ho. d. d. Mc<rcuri>o L. Karoniu<s . . .>tais v. s. l. m. (früher falsch gelesen, die Göttin ist in der Inschrift nicht erwähnt).

gibt sich für eine Anzahl anepigrapher Reliefs als die entschieden wahrscheinlichste Deutung die auf Rosmerta, oder auch auf Maia, insofern als diese auf Denkmälern der Kultgegenstände Rosmertas mit dieser identifiziert werden darf. Widmungen an Mercurius-Maia finden sich in Germania superior in Kreuznach (C. I. L. 13, 7532 in ho. d. d. Mercurio et Maiiae caducium et aram usw., 7533), bei den Vangiones (6157), bei den Triboci 10 (6018. 6025), ferner in Lyon (C. I. L. 13, 1769 = Dessau 3208 Mercurio Augusto et Maiiae Augustae... aedem et signa duo cum imagine Ti. Caesaris... fecit) und Narbonensis (C. I. L. 12, 2557. 2570); an Maia allein in Germersheim bei den Nemetes (C. I. L. 13, 6095 deae Maiiae aedem a solo fecit G. Arrius Patruitus bf. cos. v. s. l. l. m.) und in Narbonensis in Grenoble und Umgebung (C. I. L. 12, 2194 Maiiae Aug. sacr. [Dedikationen desselben Mannes an Mercurius Aug. 2195. 2196] 5867. 5870. *Revue archéol.* 29, 1896 p. 395 nr. 81 = Dessau 3210). In diesen Gegenden wird das Paar Mercurius-Maia schwerlich als das des römischen Staatskultus aufzufassen sein, vielmehr als Bezeichnung eines einheimischen Götterpaares gelten dürfen, so daß die Gleichsetzung von Maia und Rosmerta nahe liegt (Robert p. 81. R. Peter in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 2238f. Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer* p. 249f.). Sicher ist die Identifizierung natürlich nicht (Lehner, *Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschrift* 15 p. 40 hält sie sogar für bedenklich), zumal keine bildliche Darstellung dafür ins Treffen geführt werden kann. Denn auf dem Relief von Pfaffenhofen, C. I. L. 13, 6018 <Me>r(curio) e<t> Maiiae <I>bliomarus <To>cissae (filius) v. s. l. l. m., das jetzt nicht mehr existiert (Brambach, *Inscr. Rhen.* 1876, hat es noch gesehen), waren nur die Köpfe der Gottheiten erhalten.

Auch für die Gleichsetzung Rosmerta-Visucia haben wir keinen bildlichen Beleg, da von dem Relief, das den deo Mercurio Visucio et sa(n)cte Visucie geweihten Stein von Königen (dem alten Grinario) schmückte (C. I. L. 13, 6384 = Dessau 4608), nur die untersten Teile erhalten sind, die lediglich zeigen, daß die Göttin in langem Gewande links stand, der Gott rechts (Abbildung bei Haug u. Siet, *Die röm. Inschriften Württembergs* nr. 184 p. 140. *Der Obergermanisch-Raetische Limes*, Lief. 30, 60 Kastell nr. 60 Tafel 7, 11). Glück (Rénos, Moinos, Mogontiäcon p. 21) allerdings hält Visucia für einen Beinamen der Rosmerta, „der keltischen Göttin des Reichtums, die in Gesellschaft Merkurs (gleich dem keltischen vorzüglich als Gott des Reichtums verehrt Teutates) erscheint und wie jener mit dem Geldbeutel in der Rechten und dem Schlangen-

stabe in der Linken abgebildet ist; sie führt daher denselben Beinamen wie Merkur*) und kommt als Visucia (d. h. die kluge, schlaue, von visu-s. ir. fuis „scientia“) auch in seiner Gesellschaft vor“.**)

Ch. Robert hat in seinem Buche auch den bildlichen Darstellungen die gebührende Beachtung geschenkt und zwei Hauptgruppen geschieden: die eine zeigt als Attribut der Göttin das Füllhorn, die andere den Caduceus. Für die erste zählt Robert sieben, für die zweite sechs Denkmäler auf (*Épigr. de la Moselle* p.



1) Rosmerta u. Mercurius, Relief von Eisenberg (nach Originalphotogr.).

76—78). Das durch Inschrift gesicherte Relief von Eisenberg weist aber keines dieser Attribute auf. Außer dem Füllhorn und Caduceus hält die als Rosmerta geltende Göttin, der Darstellung des Merkur entsprechend, bisweilen auch den Geldbeutel oder sie empfängt aus den Händen des Gottes den Inhalt einer Börse. Hettner (*Steindenkmäler in Trier* p. 49) betont, daß sie niemals ein Steuerruder führe und sich so sicher von Fortuna unterscheide, ein Argument, das gewiß berechtigt ist, wenn auch Rosmerta, in ihrer Verbindung mit Merkur

*) Die Visucius-Inschriften zusammengestellt von Keune, *Korr.-Blatt der Westd. Zeitschrift* 16 (1897) p. 82 ff.

**) Vgl. auch A. Riese, *Westdeutsche Zeitschrift* 17 (1898) p. 33.

Göttin des Gewinnes und Reichtums, also eine Art Glücksgöttin (über die Verbindung Mercurius-Fortuna s. *Peter* in diesem Lexikon Bd. 1 Sp. 1536f.), von provinziellen Steinmetzen gelegentlich mit Attributen, die speziell der Fortuna zukommen, also auch mit dem Ruder ausgestattet werden konnte. Immerhin wird es gut sein, Darstellungen von Göttinnen mit dem Steuerruder vorderhand aus dem Spiele zu lassen. Ich rechne dazu u. a. den würfelförmigen Votivstein von Steinheim (*Haug u. Sixt* nr. 333 p. 236 ff. Abbild. p. 239; auf der Vorderseite eine stark abgescheuerte Inschrift, an Iuppiter und Iuno, wie es scheint, *C. I. L.* 13, 6456), obwohl hier das Steuerruder, das die Göttin in der gesenkten Rechten trägt, als fraglich bezeichnet wird (andere wollten einen Geldbeutel erkennen, so auch *Robert*), während das von der Linken gehaltene Füllhorn sicher ist. Und ganz analog die Darstellung auf dem Altar von Castel (jetzt in Wiesbaden; *Lehner, Führer durch das Altertumsmus. zu Wiesbaden* [1899] p. 67 nr. 384), auf dessen Vorderseite nach *C. I. L.* 13, 7270 unter der Inschrift (an Iuppiter und Iuno, aus dem J. 170) neben 'Mercurius cum caduceo' dargestellt ist 'Felicitas sinistra cornu copiae, dextra remum tenens'; auf der Abbildung in den *Annalen d. Vereins für Nassauische Altertumsk.* 7 (1864) Tafel I ist das Ruder freilich absolut nicht deutlich, und *Robert* (p. 77 nr. 3) durfte mit gutem Recht von einer Börse sprechen, für die er sich auf Analogien anderer Denkmäler berufen konnte; *Haug* (*Westd. Zeitschr.* 10, 1891, p. 32 nr. 55), der in der Göttin ebenfalls eine Felicitas ('oder Abundantia, Copia') erkennt, deutet das Attribut zweifelnd als Opferschale. Dagegen kommt sicher nicht in Betracht das Götterpaar des Mainzer Altars (*Haug, Korr.-Blatt der Westd. Zeitschr.* 9, 1890, p. 135), in dem *Flouest, Rev. archéol.* 3 sér. 15 (1890) p. 157f. (gute Abbild. pl. VII 1) Merkur (mit Füllhorn!) und Rosmerta (mit Füllhorn und Steuerruder) erkennen wollte; hier kann es sich nur um Fortuna handeln, deren Genosse ein Genius zu sein scheint (*Genius castrorum* mit Mauerkrone*), Füllhorn und Opferschale, nach *v. Domaszewski, Archiv für Religionswissenschaft* 9, 1906, p. 151).

Nach Ausscheidung dieser dem Fundgebiet der Rosmertasteine ziemlich nahe liegenden Denkmäler dürfen die meisten übrigen von *Robert* aufgezählten**), zu denen einige andere kommen, mit Wahrscheinlichkeit auf Rosmerta bezogen werden. Ich registriere kurz folgende Typus mit Füllhorn.

1) Metzger Relief (Abbildung Fig. 2, nach *Robert* pl. IV 5, vgl. p. 75 und *O. A. Hoffmann, Der Steinsaal des Metzger Altertums-Museums* p. 40 nr. 79), gef. 1858 ungefähr an derselben Stelle wie Inschrift nr. 7. Rechts Merkur mit Chlamys, Flügelhut und Caduceus, seiner Genossin, die in der linken Hand das Füllhorn trägt, den Geldbeutel (der Gegenstand

ist nicht mehr deutlich) überreichend. Über dem Relief schwache Spuren der Votivinschrift (in h. d. d., vgl. *C. I. L.* 13, 4312), die den Namen der Göttin enthalten haben kann.

2) Votivplatte aus Jurakalk, gef. 1882 in Sablon bei Metz, mit ähnlicher Darstellung (*Möller, Westdeutsche Zeitschr.* 2, 1883 p. 255, vgl. p. 274f., Abbild. Tafel 16, 1; *O. A. Hoffmann a. O.* p. 71 nr. 305). Hier hält Merkur in der gesenkten Rechten deutlich den Beutel. Die Göttin, deren Kopf abgeschlagen ist, umfaßt mit der Linken das auf einem Altar stehende Füllhorn; in der gesenkten Rechten hält sie einen nicht mehr erkennbaren Gegenstand (Beutel oder Patera). Auf der Rückseite Apollo, nackt, den linken Arm auf die Lyra gestützt; zu seiner Rechten ein Lorbeerbaum.

3) Relief aus Châtelet (Gebiet der Leuci, Inschriften von dort, auch an Merkur, *C. I. L.* 13, 4649 ff.). Haltung der Göttin wie in nr. 2, rechte Hand zerstört. Merkur hält hier den Beutel mit der Rechten hoch. Beigegeben sind als weitere Attribute Bock, Schildkröte, Hahn (ähnlich wie auf dem zerstörten Relief der Metzger Inschrift nr. 7, s. oben). Beschrieben von *Robert* p. 76 nr. 2 nach *Grivaud de la Vincelle, Les arts et métiers chez les anciens* (Paris 1819) pl. CXVII.

4) Rohes Relief aus Toul (Leuci, Inschriften *C. I. L.* 13, 4671 ff.). Merkur mit Beutel (Caduceus zerstört); die Göttin stützt die Linke auf das Füllhorn, hält mit der Rechten den Beutel. Am Boden die Schildkröte. *Robert* p. 77 nr. 6 nach *Mémoires de l'Acad. de Metz* 30 p. 18 pl. VII.

5) Fragment bei Landstuhl (Vangiones) unter dem sog. Heidenfels gefunden. Erhalten von Merkur nur die Füße und rechte Hand mit Caduceus. Von den Attributen der Göttin ist das Füllhorn noch kenntlich. *J. Becker, Bonn. Jahrb.* 29/30 p. 173 (nach dem zweiten Bericht des histor. Vereins der Pfalz [Speier 1847] Tafel II 5), *Robert* p. 77 nr. 5 (nach *Becker*).

6) Grobes Relief aus dem Gebiet der Haedui. *Robert* p. 77 nr. 7 (nach *Autun archéologique* p. 219). Merkur mit Caduceus und Beutel, Göttin mit Füllhorn in analoger Haltung wie die angebliche Fortuna von Castel (s. oben).



2) Relief von Metz (nach Ch. Robert, *Épigr. de la Moselle* pl. 4, 5).

*) *Haug* a. O. spricht von einem Gott 'mit Flügeln am Kopf'; das Gesicht ist zerstört.

**) Das p. 78 beiläufig erwähnte Relief kommt nicht in Frage (*Haug und Sixt* nr. 258).

Typus mit Caduceus.

7) Relief vom Donon, war in Straßburg; ein Abguß im Museum von Saint-Germain, nach dem Robert p. 78 nr. 5 es beschreibt.*) Beide Gottheiten tragen den Beutel, Merkur in der Linken, die Göttin in der Rechten. In der Mitte ein Caduceus, auf den sich beide stützen.

8) Denkmal von Langensulzbach (Inscriptionen auf dieser Gegend der Triboci C. I. L. 13, 6058 ff., auch an Merkur). Robert p. 77 nr. 1 nach Schöpflin, *Alsatia illustrata* 1 p. 447 tab. IV 1. Hier sind die Attribute des Merkur, Caduceus in der Linken, Börse in der Rechten, direkt auf seine Genossin übertragen. Schöpflin deutete sie als Maia, Florencourt als Rosmerta.

9) Votivrelief (Stubensandstein), gef. 1770



3) Votivrelief von Schorndorf (nach Haug u. Sixt, Die röm. Inschr. u. Bildwerke Württembergs S. 212).

in Schorndorf (jetzt im Stuttgarter Lapidarium). Abbildung Fig 3 nach Haug u. Sixt, p. 212 nr. 306. 'Rechts steht Merkur, mit Flügelhut auf den gelockten Haaren; die auf der rechten Schulter geheftete Chlamys fällt über die Brust und den (zerstörten) linken Arm herab; in der gesenkten Rechten hält der Gott den Beutel, unter welchem der ruhende Bock sichtbar ist. Links eine Göttin***) mit einer haubenartigen Stephane, langem Chiton und darüber gezogenem Himation; beide Hände sind an die Brust gelegt, die rechte hält den (sehr kleinen) Schlangenstab, die linke einen scheibenartigen Gegenstand (hinter dem

Schlangenstab). Robert (p. 78 nr. 2) weist auf die ganz ähnliche Darstellung auf dem 1784 gef. Pariser Altar hin (jetzt in Saint-Germain), wo Gott und Göttin in etwas besserer Ausführung auf verschiedenen Seiten dargestellt sind (Rev. arch. 40, 1880 p. 81. P. Monceaux, *Revue histor.* 35, 1887 p. 257. Abbildung bei S. Reinach, *Guide illustré du Musée de Saint-Germain* p. 70 Fig. 64, auf der nur der Schlangenstab in der rechten Hand kenntlich ist).

10) Runder Siebengötterstein von Stetten (seit 1776 im Stuttgarter Lapidarium). Abbild. bei Haug und Sixt nr. 363 p. 264. Dargestellt Sol, Luna, Venus, Vesta (?), Neptun, Merkur (mit Caduceus u. Beutel), 'Maia (oder Rosmerta, Visucia?) mit Chiton, Himation und Schleier, auf der rechten Hand den Beutel tragend, in der Linken den Schlangenstab haltend'.

11) Torso aus Neustadt a. d. Haardt (Inscriptionen der Gegend C. I. L. 13, 6112 ff., darunter auch Widmungen an Merkur). Robert p. 78 nr. 4 (nach Becker, *Bonn. Jahrb.* 29/30, p. 174).

12) Votivstein deo Mercurio nundinatori aus Bierstadt bei Wiesbaden C. I. L. 13, 7579 (= Brambach 1508, Dessau 3292). Hier sind die Gottheiten sitzend dargestellt, beide halten in der



4) Relief aus Devant-les-Ponts bei Metz (nach Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr. 8 S. 265).

Linken den Schlangenstab. Die Köpfe und rechten Arme sind abgebrochen. Abbild. bei Fr. Lehne, *Gesammelte Schriften* 1, 1836 Taf. 12, 54. Vgl. auch Lehner, *Führer durch das Altertumsmus. zu Wiesbaden* (1899) p. 62 nr. 334.

Eine Kombination von Füllhorn und Caduceus weist anscheinend auf das Denkmal

13) aus Devant-les-Ponts bei Metz (Abbild. Fig. 4), in dem O. A. Hoffmann, *Korr.-Blatt der Westd. Zeitschr.* 8 (1889) p. 265 Merkur und Rosmerta erkennen zu können glaubt, obwohl die Gewandung des Gottes auffällt.

Die Attribute der Göttin sind z. T. unsicher auf folgenden Reliefs:

14) Bei Trier gef. C. I. L. 13, 3656 (= Dessau 4612). <I>ndus Mediom<atr(icus)> Mercurio v. <I> m. s. Über der Inschrift rechts Merkur, 'unbekleidet bis auf die Chlamys, welche hinter dem Rücken bis zu den Füßen wallt und mit einem Ende über der linken Schulter hängt. während ein anderer Zipfel unter der rechten Achselhöhle hervor kommend über den gesenkten rechten Unterarm fällt. In der rechten Hand hält der Gott den großen mit drei Quasten versehenen Beutel, im linken Arm ruht das Kerykeion, von welchem wenigstens noch die gerade Kante des Stabes und vielleicht der Rest einer

*) Über den Donon und seine Denkmäler handelt ausführlich O. Bechstein, *Jahrbuch des Vogesen-Klubs* 7 (1891) p. 1 ff., Zusammenstellung der Merkurbilder p. 47 ff., wozu das obige Relief nicht erwähnt finde. Es soll Spuren einer Inschrift aufweisen; die Inschriften vom Donon C. I. L. 13, 4548-4554.

**) 'Kann als Maia oder Rosmerta gefaßt werden' Haug und Sixt.

Schlangenwindung (am Oberarm des Gottes) zu erkennen ist. Der Kopf ist abgeschlagen, den Hals umgibt ein deutlicher offener Halsreif mit petschaftartig verdickten Enden, ganz in der Art der in gallischen Gräbern vorkommenden Halsreifen gebildet. Zwischen den Füßen Merkurs, an welchen deutlich die Flügel erscheinen, sieht man noch die ganz formlosen Reste eines Tieres. Die links vom Gotte stehende Figur ist weiblich, das bis auf die Füße reichende Gewand liegt eng an, ihr Mantel läuft, soweit erkennbar, in einem großen Faltenwurf über die linke Schulter, den linken Arm verhüllend, der untere Saum des Mantels ist



5) Relief aus Wiesbaden

(nach Lehner, *Das Provinzialmuseum in Bonn* 1 Taf. 28, 3).

noch sichtbar. Die linke Hand legt die Frau vertraulich auf die rechte Schulter Merkurs, der rechte Arm und die rechte Hand sind spurlos verschwunden. . . Der Kopf der Frau ist verloren, sie ist aber gleichfalls mit dem gallischen Halsreif geschmückt. Zwischen den beiden Gestalten unterhalb des Geldbeutels steht ein altarähnlicher Gegenstand, in dem Hettner eine große geöffnete Kiste erkannt hat. So im wesentlichen die Beschreibung von Lehner, *Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschrift* 15 (1896) p. 33 ff. (Abbild. ebend. p. 35 und bei Hettner, *Illustrierter Führer durch das Provinzialmuseum in Trier* p. 27). Über den Bilderschmuck der rechten Seite des Denkmals vgl. den Artikel Esus bei Pauly-Wissowa, *R.-E.* 6, 694 f.

15) Votivstein aus Obrigheim a. Neckar (jetzt in Mannheim) mit Inschrift: *in h. d. d. Mercurio aed(em) sign(um) aer. (= agrum) . . . L. Bellonius Marcus a Mer(curio) iussus fecit*

et consaeravit. C. I. L. 13, 6488 (= *Brambach* 1724). Auf der rechten Seite Merkur mit *crumena* und *caduceus*, auf der linken '*feminu stans dextra crumenam, sinistra rem incertam tenens*'. Abbild. bei Lamey, *Acta acad. Theodoro-Palatinae* 1, 1766 tab. III 1 (zu p. 207/8). Vgl. F. Haug, *Die röm. Denksteine in Mannheim* (1877) p. 18 nr. 10.

16) Relief von Gandershofen bei Niederbronn (Gebiet der Triboci). Becker, *Bonn Jahrb.* 29/30 p. 175. 'Anscheinend' weibliche Figur neben dem jugendlichen Merkur (mit *Petasis*, Börse und Bock). In der Gegend sind mehrere Mercuriussteine mit Reliefs gefunden worden, auch eine Widmung *Mercurio et Maiae, C. I. L.* 13, 6025 (aus dem J. 142).

17) Bei der Tempelcella von Niedaltdorf (s. Inschrift nr. 6) gef. 'Relief des Merkur und der Rosmerta, letztere bis auf kleine Gewandreste verloren'. Krüger, *Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschr.* 22 (1903) p. 198. Ebenda 'eine weibliche Gewandstatue, vermutlich Rosmerta, ohne Kopf und stark beschädigt' (p. 197).*)

Von den bisherigen Darstellungen weicht ziemlich erheblich ab 18) das Relief von Wiesbaden (jetzt im Bonner Museum, Gipsabguß in Wiesbaden), Abbild. Fig. 5 nach H. Lehner, *Das Provinzialmuseum in Bonn* Heft 1: *Die röm. Skulpturen* (1905) Taf. 28, 3. „Rechts sitzt auf einem Lehnstuhl nach links profiliert eine mit einem Ärmelkleid und Mantel bekleidete Frau, welche in der linken Hand Ähren oder einen Zweig hält. Neben ihrem Stuhl ein kleiner Eros, der auf seiner rechten Schulter ein Füllhorn trägt. Vor der Frau steht ein Jüngling, nackt bis auf eine über den Rücken hängende Chlamys, der aus einem mit beiden Händen gehaltenen Sack Geld in eine Schale schüttet, welche ihm

die Frau mit ihrer Rechten hinreicht. Ein Eros, der mit beiden Händen einen großen *Caduceus* trägt, fliegt von dem Jüngling auf die Frau zu.“ F. Hettner, *Katalog des Königl. Rheinischen Museums vaterl. Altertümer bei der Universität Bonn* (1876) p. 78 nr. 214, der die früher übliche Deutung auf Fortuna unter Verweisung auf Roberts Abhandlung verwirft.

Fast alle diese Reliefs sind von handwerksmäßiger Mache, oft schlecht oder wenigstens mittelmäßig. Ganz gewaltig sticht davon ab die Gruppe der 1905 gefundenen großen Iuppitersäule von Mainz, die, aus Neronischer Zeit stammend, etwas von griechischem Geist atmet (s. Abbild. Fig. 6)**).

*) Über den Rest einer angeblichen Rosmerta-Statue aus dem Tempelchen von Andernach vgl. Freudenberg, *Bonn. Jahrb.* 26 p. 156.

**) Nach der vortrefflichen Photographie, die ich Herrn Prof. Neeb in Mainz verdanke.

lich beschrieben von Körber, *Mainzer Zeitschr.* 1, 1906 p. 54 ff. (mit Taf. III, IV; vgl. den Fundbericht ebd. p. 64f.), der bereits *Korr.-Blatt der Westd. Zeitschr.* 24 (1905) p. 193 die Göttin zweifelnd als Rosmerta oder Maia deutete, während für v. Domaszewski, *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906) p. 304 das gallische Paar Mercurius-Rosmerta feststeht. Rechts steht Merkur mit Flügelhut, in der Linken den Schlangenstab haltend, in der 10 Rechten den Geldbeutel, den er seiner Gefährtin hinreicht. Diese, in anmutiger Haltung ihm zugewandt, hält in der gesenkten Rechten ebenfalls einen Caduceus, in der Linken einen Flügelhut. Zwischen beiden Gestalten fliegt oben ein Hahn, der Vogel des Gottes, unten windet sich eine stark zerstörte Schlange um einen runden, auf zweistufigem Untersatze ruhenden Gegenstand. Ist die Deutung auf Rosmerta richtig, so gewinnen wir durch das Attribut der Schlange einen neuen Typ. Auch auf die Namen der Künstler sei hingewiesen: *Samus et Severus Venicari f(ili) sculperunt*: also der Vatersname ist unzweifelhaft keltisch, wahrscheinlich auch der Name *Samus*. Hauptsächlich wegen der Schlange hat sich gegen Rosmerta energisch ausgesprochen E. Maaß, *Jahreshefte des Österr. archäol. Instituts* 10, 1907 p. 87 ff. Seine Umdeutung auf Emporia hält für unerwiesen Josef Zingerle ebd. p. 338, der an Rosmerta festhält unter Verweisung auf zwei andere angebliche Rosmertadenkmäler, den Hedderheimer Sechsgötterstein (im Wiesbadener Museum), den Lehner, *Westd. Zeitschr.* 17 (1898) p. 221 f. beschreibt, und die im Coblenzer Stadtwalde gefundenen Teile einer weiblichen Statue, in der Bodevig, *Westd. Zeitschr.* 19 (1900) p. 29 Rosmerta erkennt. Die weibliche Gestalt auf dem ersten (Kopf zerstört; 'neben dem rechten Fuß scheint sich am Reliefrand eine Schlange vom Boden emporzurینگeln') deutete Lehner zweifelnd als Hygiea oder Salus, während Zingerle a. O. p. 338 sich für Rosmerta ausspricht, der im nächsten Felde den Resten nach (zwei nackte Beine, kein Attribut sichtbar) wieder Merkur*) folgte, wie auf dem oben erwähnten Siebengötterstein von Stetten (nr. 10). Bei dem Funde im Coblenzer Stadtwalde (nach Bodevigs Vermutung lag hier der vielumstrittene *Vicus Ambitarvius*) handelt es sich um ein Heiligtum, das nach den Fundstücken (Beutel, Schildkröte, Flügelfuß) zu urteilen dem Merkur gewidmet war. Es sei daher sicher, schließt Bodevig, daß die aufgefundenen Teile der weiblichen Statue der Rosmerta angehören.

*) Merkursteine aus Heddernheim *C. I. L.* 13, 7353 bis 7360.

'Die von ihrem Schoße sich emporringelnde Schlange ist als Attribut neu und weist wohl auf den ursprünglichen Charakter der Rosmerta als Erdgöttin und Beförderin des Wachstums hin.' Die Gottheiten waren, wie es scheint, in einem Sessel sitzend dargestellt und zwar in etwas mehr als anderthalbfacher Lebensgröße. 'Nach der Stellung der Hand saß die Göttin zur Rechten und hielt das Füllhorn, während Merkur mit der linken Hand



6) Relief der Iuppitersäule von Mainz (nach Originalphotographie).

den Inhalt des Beutels in ihren Schoß schüttete.' (Vgl. die Abbild. des Bruchstückes Taf. VI 2.) Die Möglichkeit der Deutung auf Rosmerta ist jedenfalls nicht wohl abzustreiten. Das Attribut der Schlange findet sich übrigens noch mehrfach auf Merkurbildern, auch auf Denkmälern, die den Gott mit einer Göttin kombinieren, z. B. auf der Sandsteinplatte des Mannheimer Antiquariums (Haug, *Die röm. Denksteine in Mannheim* p. 47 nr. 65, Fundort unbekannt), wo die Göttin, die mit der rechten Hand eine Schlange hält, wohl als Hygieia gelten darf. Denkmäler, die das unrömische Symbol der Schlange mit dem Widderkopf (Zingerle a. O. p. 338, 29; Material bei S. Reinach, *Antiquités nationales, bronzes figu-*

rées de la Gaule romaine p. 195 ff., vgl. Monceaux, *Rev. histor.* 35, 1887 p. 258) aufweisen, gehören offenbar einem anderen Vorstellungskreise an, und es ist zum mindesten sehr gewagt, in der fast nackten weiblichen Gestalt der oft zitierten Gruppe von Montluçon (*Rev. arch.* 40, 1880 p. 16, jetzt in Saint-Germain) Rosmerta erkennen zu wollen (*S. Reinach, Répertoire de la statuaire* 2, 1897 p. 167; vgl. Flouest, *Rev. arch.* 3 sér. 4, 1884, p. 295. A. Riese, *Westd. Zeitschr.* 17, 1898, p. 3. 33).

Diese und andere archäologische Fragen lassen sich, wie gesagt, im Rahmen dieses Lexikon-Artikels nicht erschöpfend behandeln. Sie erfordern eine eingehende monographische Untersuchung, die erheblich mehr Material zusammenbringen wird und auch zu Denkmälern anderer Gattung Stellung nehmen muß, zu Terrakottastatuetten, wie sie z. B. P. Monceaux, *Rev. hist.* 35 p. 257 andeutet, zu der Darstellung auf einem Trierer Becher, der aus einem Skelettgrabe anscheinend des 2. Jahrhunderts stammt (*Westd. Zeitschr.* 25, 1906 p. 464. *Bonn. Jahrb.* 116 p. 253. Zingerle a. O. p. 340), zu der Gruppe auf einer Carnuntiner Tonschüssel, deren Beziehung auf Merkur und Rosmerta Zingerle a. O. scharfsinnig nachzuweisen sucht.

Bei der Mannigfaltigkeit und Vieldeutigkeit der keltischen Götterwelt muß man sich natürlich vor übereilten Schlüssen und Verallgemeinerungen hüten. Die sichere Grundlage geben allein die Inschriften mit ihrem bis jetzt leider spärlichen Bilderschmuck ab. Die Hauptperson des Kultus ist naturgemäß Merkur (*hunc ad quæstus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur, Caes. bell. Gall.* 6, 17; vgl. *Comm. Lucani* 1, 445); seine Genossin, das weibliche Gegenstück zu dem Gotte des Handels und Gewinnes (*dea* genannt in den Inschriften 3. 20 und wahrscheinlich 5, während Merkur auf der Mehrzahl der Inschriften *deus* heißt), tritt hinter ihm zurück, und es ist charakteristisch, daß Rosmerta allein bis jetzt erst auf einem Denkmal vorkommt (20*) und daß sie, falls die Deutung auf sie zutrifft, in den Inschriften der Reliefsteine 12. 14. 15 überhaupt nicht genannt wird. Übermäßig groß ist die Zahl der Votivinschriften ja nicht; aber sie lassen doch einen Kult erkennen, der in den gekennzeichneten Gegenden, namentlich bei den Treveri (Inschriften 1—6, Reliefs 14. 17), Mediomatrici (Inscr. 7, Rel. 1. 2. 7. 13, vgl. 14), Leuci (Inscr. 8—12, Rel. 3. 4), Lingones (Inscr. 13, 14), Vangiones (Inscr. 15—17, Rel. 5), eine gewisse Rolle gespielt haben muß. Reste von Tempelanlagen sind aufgedeckt worden im Gebiet der Treveri auf der Niederremmeler Höhe, wo sich die Bingen-Trierer Römerstraße ins Tal senkte (vgl. Inscr. 2—4, Hettner, *Steindenkmäler* p. 49) und bei Niedaltdorf (Inscr. 6, Relief 17), ferner in Andernach (Inscr. 19, vgl. Freudenberg, *Das Kapellchen des*

Mercurius und der Rosmerta in Andernach, Bonn. Jahrb. 26 p. 154 ff.); dazu kommt vielleicht das Heiligtum im Coblenzer Stadtwalde. Die Inschrift von Wasserbillig (5) erwähnt einen Tempel, der besonders reich (*ornamenta, hospitalia*) ausgestattet gewesen zu sein scheint, u. a. mit den Bildern (*signa*) der Gottheiten; und *signa duo* nennt auch der Andernacher Stein (19), wo die Ergänzung *aram* probabler ist als *aedem*. Unter den Dedikanten, von denen verhältnismäßig wenige keltische Namen führen (*Doccius, Carantus, Cintusmus* u. a.), sind bemerkenswert die *seviri Augustales* (1), der *adiutor tabularii* (3), der *tabularius* (5), der *decurio* (15) und die *viciani* (8 und 18). Der Soldatenstand ist gar nicht vertreten, Frauen nur in 9 und 19, Mann und Frau in 20 (und vielleicht 14?). Datiert ist ein einziges Denkmal (5, v. Jahre 232); für 1. 2. 3. 4. 15. (vgl. die Anmerkung) 17 und 19 gewinnen wir wegen der Formel *in honorem domus divinae* als frühestes Datum das Ende des zweiten Jahrhunderts (dieselbe Formel auf den Reliefs von Metz und Obergheim, 1 und 15). Ob ein Denkmal noch dem ersten Jahrhundert angehört, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Von den Reliefs dürfte (abgesehen von der Mainzer Säule) das des Mediomatrikers Indus (14), auf dem die Gottheiten durch die torques ausdrücklich als gallische gekennzeichnet sind, das älteste sein und wohl noch dem 1. Jahrhundert angehören (vgl. Lehner, *Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschrift* 15 p. 49. Hettner, *Führer durch das Provinzialmuseum in Trier* p. 28). Sonst läßt sich aus den Inschriften etwas Spezielles für diesen Kult nicht erschließen; die Formeln *ex iussu, ex voto, pro se liberisque suis, pro salute filii* kehren allenthalben wieder.

Eine über jeden Zweifel erhabene Deutung des Namens Rosmerta ist leider noch nicht gefunden (vgl. u. a. Robert p. 87; Holder, *Altceltischer Sprachschatz* 2, 1229). Aber es handelt sich um ein unzweifelhaft keltisches Wort, und der Versuch einer germanischen Etymologie (K. Christ, *Bonn. Jahrb.* 75 p. 38 ff. 84 p. 246 ff.) ist unter allen Umständen abzulehnen (vgl. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 48 f.). Es ist nicht aus *ros+merta*, sondern aus *ro+smerta* zusammengesetzt, was andere keltische Namen sicher stellen (vgl. das britische Volk der *Σμερταί* bei Ptol. 2, 3, 8, die Personennamen *Smertullus, Smertulianus*, die Göttin *Cantismertha*, aber auch *Smerius, Adsmerius* u. a.)*. Ro- gilt als eine den keltischen Sprachen eigentümliche Verstärkungspartikel (*Zeuß, Grammatica Celt.* 2 p. 860, Glück, *Keltische Namen bei Caesar* p. 67. 85). Ist die Deutung der Wurzel *smert-* = 'glänzend, brillant' richtig, so würde sich eine Bedeutung ergeben, die zu einer Göttin des Gewinnes und Reichtums einigermaßen paßt. Andere deuten sie als 'dea provida'; d'Arbois de Jubainville, *Rev. celtique* 2 p. 123 f., als 'la

*) Die Überlieferung der verschollenen Inschrift ist nicht ganz einwandfrei. Robert p. 69 hat für nötig gehalten, auch hier <Mercurio> Aug. <et> deae R. herzustellen.

*) Vielleicht ist es nicht reiner Zufall, daß der Name auf den Inschriften 1. 9. 17 Ro||smert- abgeteilt ist. Gegenüber stehen allerdings die Trennungen Ros||mert- (5. 13) und Rosm||ert- (2. 16). Die Dativform Rosmerte fünfmal (1. 9. 13. 16. 18), die Abkürzung Rosmer. in 6. 15 Rosmert. in 8. 10.

bien aimée'. Für die Annahme, daß sie ursprünglich Göttin der Erde und des Wachstums sei und sich erst mit der Zeit zu einer Beschützerin des Handels entwickelt habe, fehlen sichere Unterlagen. [M. Ihm.]

Rotona (?), angeblicher Beiname der Diana auf der verdächtigen Inschrift *C. I. L. 14, 3928* (Rotavella bei Palombara): *Dianai Rotonai C. Claudius C. f. Ser. n. Lem.* Von Holder, *Altcelt. Sprachschatz* 2 p. 1233, als 10 keltisch registriert. [M. Ihm.]

Ršup, syrischer bez. ägyptischer Gott, mit welchem später Antaios (s. d. und vgl. die aus dem Tempel des Antaios in Antaiopolis stammende Inschrift: *Ἀνταῖος καὶ τοῖς συνδούτοις θεοῖς*, *C. I. G. 3, 4712*. Letronne, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte. Oeuvres choisies* Sér. 1, II, 400. Strack, *Die Dynastie der Ptolemäer* p. 248 nr. 81. Dittenberger, *Ori-*

entis Graeci Inscr. Sel. 1, 189 nr. 109 und not. 3) 20 identifiziert wurde, Golenischeff, *Über die Darstellungen des Gottes Antaeos in Antaeopolis in Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumsk.* 20 (1882), 135 ff. Taf. 3. 4. Wernicke bei Pauly-

Wissowa 1. 2340, 62 ff. Pietschmann ebenda 1, 2343 (s. v. Antaiopolis). Gruppe, *Gr. Myth.* 483, 2. Walt. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 9. In den ägyptischen Texten wird Ršup bezeichnet als 'der

große Gott, der Herr der Ewigkeit, der Fürst 30 der Immerwährendheit, der Herr der doppelten Stärke unter der Gesellschaft der Götter, der große Gott, Herr des Himmels, Herrscher unter den Göttern', *E. A. Wallis Budge, The gods of the Egyptians* 2, 282. Eine von Budge

a. a. O. publizierte Stele des britischen Museums zeigt den syrischen Ršup als Krieger mit Schild und Speer (vgl. Lanzzone, *Dizionario* 483) in der L., mit der Keule in der R., auf

dem Haupte trägt er über einem Turban, aus 40 dem ein Gazellenkopf hervorragt, eine weiße Krone. Das Antilopensymbol soll nach Budge a. a. O. 283 seine Herrschaft über die Wüste

bezeichnen, und sein Name Ršup selbst soll den Gott des brennenden und zerstörenden Feuers und des Blitzes bedeuten. Auf den zwei von

Golenischeff a. a. O. (vgl. F. Robiou, *La religion de l'ancienne Égypte et les influences étrangères* 28) publizierten aus *Gau el Kebir* stammenden gemalten Bildern erscheint der

Gott mit dem Federschmucke der Libyer auf dem Haupte, in der Linken eine Lanze und eine erlegte Antilope tragend, in der Rechten

eine Streitaxt, bekleidet mit dem Wappentanz. Auch auf einer weiteren Darstellung, einem Kalksteinrelief aus Luxor will Golenischeff, *Eine neue Darstellung des Antaeos in Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 32 (1894), 1 f. Taf. 1 den

Antaios erkennen, während Virey, *Notice des principaux monuments exposés au musée de* 60 *Gizeh* (1892) p. 98 in dem dargestellten Gott den Sarapis sieht. Der Gott trägt hier nicht den Federschmuck, wie auf den Bildern von Gau el Kebir, sondern Strahlenkrone und Lorbeerkrantz; auf dem Speer ist das Symbol des Blitzes angebracht, und neben dem Gott erscheint ein Adler. Auch die Rüstung weist gegenüber den Darstellungen auf den Bildern

einige Abweichungen auf, besonders darin, daß der Gott auf dem Relief Beinschienen trägt. Es ist aber überhaupt fraglich, ob wirklich hinter Antaios sich Ršup birgt; vgl. Adolf Erman, *Die ägyptische Religion* 223. So wollen Dümichen, *Gesch. d. alt. Ägyptens* 163 f. und J. de Rougé, *Monnaies des nomes de l'Égypte* 18 ff. in Antaios den Horos, Brugsch, *Die Ägyptologie* 144 und Lefébure, *Le mythe osirien* 1, 117 in ihm den Set erkennen. [Höfer.]

Rubacascus, keltischer oder ligurischer Gott (das Suffix -asco gilt als ligurisch) auf einer Inschrift aus Demonte (See-Alpen). S. Robeo. [M. Ihm.]

Rudianus, Beiname des keltischen Mars auf einigen Inschriften der Narbonensis, von denen die ansehnlichste *C. I. L. 12, 1566* (= Dessau, *Inscr. sel.* 4582a, aus Saint-Etienne bei Die, 'litteris malis') lautet: *deo Marti*

Aug(usto) Rudiano curatores curaverunt (vgl. Allmer, *Rev. épigr.* 2, p. 318). Entsprechend 12, 2204 (Saint-Genis, dép. Drôme, arr. Valence) *Marti Aug. Rudiano* ('sur les faces les instruments victimaires'). Dazu kommen zwei

Steine aus St.-Michel de Valbonne: 12, 381 *deo Rudian(o) votum li(bens) solvi L. Lu-*

(cre)tius L. lib. (Basi)leus (mit Reliefschmuck, Abbild. bei Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine* 1, 1907, p. 36

nr. 32: 'laurier avec deux oiseaux perchés dans ses branches; père sur la face latérale gauche'), und noch fragmentarischer 12, 382, während die Deutung der Inschrift von Cabasse 12, 341 *M(arti) R(udiano)* unsicher bleibt

(vgl. add. p. 810). Die französischen Gelehrten bringen den Namen mit der 'Royans' genannten Gegend (*pagus Royanensis*) zusammen. Man vergleicht auch den keltischen Personennamen

Roudius und den Ortsnamen *Roudium* (auf dem Meilenstein von Tongern *C. I. L. 13, 9158* = Dessau, *Inscr. sel.* 5839). Vgl. Allmer, *Revue épigr.* V p. 25 nr. 1541; Holder, *Altceltischer Sprachschatz* 2 p. 1239. [M. Ihm.]

Rudiobus, keltische Gottheit, bisher nur durch eine Inschrift bekannt. Unter den im J. 1861 in Neuvy-en-Sullias gefundenen Bronzen, die

Götter, Menschen und verschiedene Tiere darstellen und einem Tempelschatze anzugehören scheinen (jetzt im Museum von Orléans, vgl. Mantellier, *Mémoire sur les bronzes antiques de Neuvy-en-Sullias*, Paris 1865. S. Reinach, *Antiquités nationales, bronzes figurés* p. 241 ff.),

ist das bemerkenswerteste Stück ein 0,65 m hohes Pferd (Abbildung bei Reinach a. O. p. 251). Auf dem mit vier Ringen versehenen Sockel steht die Votivinschrift (*C. I. L. 13, 3071* = Dessau, *Inscr. sel.* 4684; vgl. Allmer, *Revue épigr.* 5 p. 43 nr. 1553): *Aug(usto) Ru-*

diobo sacrum. Cur. (curia?) Cassiciate d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit). Ser. Esumagius Sacro-

d'anneaux où pouvaient s'insérer des brancards, qui permettaient sans doute de porter la statue du cheval dans des processions religieuses. Il est difficile de n'en pas conclure que le cheval a été l'objet d'un culte en Gaule et que *Rudiobus* désigne un dieu-étalon. Nous verrons que les autres animaux représentés dans la trouvaille de Newy (Hirsch und Eber) doivent être considérés également comme des animaux sacrés'. [M. Ihm.]

Rufilia, Beiname der Bellona (s. Bellona Rufilia). Neben der dort gegebenen Ableitung von *rufus* 'blutigrot' kann auch an eine Benennung nach dem Erbauer des Heiligtumes (vgl. *Fortuna Flavia*, *C. I. L.* 6, 187) gedacht werden, *Aust* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Bellona Bd. 3, 256, 40 ff. [Höfer.]

Rumanehae (Romanehae), topischer Beiname der rheinischen Matronen. Inschriften: aus Bonn: *C. I. L.* 13, 8027/28 (= *Matronenkultus*, *Bonn. Jahrb.* 83, nr. 208) *Matron<is> Rumanehi<s>* (der Rest unsicher); aus Üllekoven bei Waldorf am Vorgebirge (vgl. *Lehner, Bonn. Jahrb.* 107 p. 230 ff.); *C. I. L.* 13, 8149 *Matron<is> Rumanehis P. Capitonius Valens ex imperio ips(arum) l(ibens) m(erito)*. 8148 *Matronis Ru<m(anehis)> (?)* (8147 ist ganz verwittert); aus Lommersum bei Euskirchen: *C. I. L.* 13, 7973 (= *Matronenkultus* nr. 221) *Matronis Romanehis C. Putmilenus v. s. l. m.* (nur hier die Form *Rom-*, die Inschrift ist verschollen); aus Bürgel (Kreis Solingen): *C. I. L.* 13, 8531 (= *Matronenkultus* nr. 318; vgl. Könen, *Bonn. Jahrb.* 89 p. 217) *Matronis Rumanehis* (RVMEHIS *Zangemeisters* Abschrift) item *Aviatinehis C. Iul. <V>italis d. d.*; aus Jülich: *C. I. L.* 13, 7869 (= *Matronenkultus* nr. 313, *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4806) *Matronis Rumanehabus sacr(um) L. Vitellius Consors ex pilo <so Zangemeister> leg(ionis) VI victr(icis)*, etwa aus der Zeit Trajans. Einige dieser Altäre haben auf den Seitenflächen Ornamente in Flachrelief. Die Lokalisierung des Beinamens ist bisher nicht gelungen, ganz unwahrscheinlich die Deutung als 'römische' Matronen (vgl. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 24). [M. Ihm.]

Rumina s. *Indigitamenta* Bd. 2 Sp. 219 f., *Iuno* Bd. 2 Sp. 585.

Ruminus s. *Iuppiter* Bd. 2 Sp. 658 ff.

Rumon (?) s. *Indigitamenta* Bd. 2 Sp. 50 184, 58.

Runcina s. *Indigitamenta* Bd. 2 Sp. 220.

Runcus, latinisierte Form des Gigantenamens *Rhoikos* (*Rhoitos*, *Max. Mayer, Gig. u. Titanen* 200); s. *Rhoikos* nr. 4. Nach *O. Keller, Latein. Volksetymologie* 30 ist der Name gebildet im Anschluß an das Verbum *runcare* = 'ausjäten'; vgl. die Göttin *Runcina* Bd. 2 Sp. 220, 32 ff. Nach *F. Fröhde, Bezzenbergers Beiträge* 14 (1889), 96 ist *Runcus* aus griechischem *Ρύγγος* entstanden. [Höfer.]

Runesocesi (?), Gottheit auf der bei Eborac in Lusitanien gefundenen Inschrift: *Sanct(o) Runeso Cesio sacru(m) G. Lic(in.) Quin<et>inu<s> Bals(ensis)*, so gelesen von dem ersten Herausgeber im *Bulletin des antiquaires de France* 1899 p. 270 (daraus *Hübner, Ephemer. epigr.* 9 p. 16 nr. 12). [M. Ihm.]

Rusina s. *Indigitamenta* Bd. 2 Sp. 220.

Rusor s. *Indigitamenta* Bd. 2 Sp. 220 f.

Rutapis (*rutapis*) ist die etruskische Wiedergabe des griech. *Ροδάπις* (*Deecke in Bezzenbergers Beitr.* 2, 164 nr. 19). Der Name findet sich belegt auf dem Bronzespiegel, der von *Garrucci* in den *Ann. dell' Inst.* 1861, 169 und von *Fabretti, C. I. G.* nr. 2513 veröffentlicht ist. Die Darstellung enthält drei Personen, den faun, die *sleparis* und eben unsere *rutapis*. Ihre Beschreibung habe ich s. v. *faun* gegeben, wo ich auch auf *Gamurrinis* Deutung des faun auf den Phaon (s. d.) der Sappho und der *rutapis* auf die Rhodopis, die Geliebte von Sapphos Bruder Carassus hingewiesen habe. Was die Form *rutapis* anlangt, so entsteht nach etruskischen Lautgesetzen aus *Ροδάπις* zunächst *rútipis*, alsdann schiebt sich in die mittlere Konsonantengruppe ein Hilfsvokal, der hier, wie öfter, als *a* fixiert wird, und so entsteht dann ein *rútipis*. Griech. *ω* geht natürlich nicht direkt in *etr. a* über. Vgl. *Rhodopis*. [C. Pauli.]

Rutuli (*Ρούτιοι*, in *Exc. Strab.* 5, 24 *Ρουτούλοι*, bei *Aelian. nat. anim.* 11, 16 *Ρουτούλοι*, bei *Dionys. Halic. Ροτόλοι*) eine kleine Völkerschaft des ältesten Italiens im späteren Latium mit der Hauptstadt Ardea. Zur Zeit der Landung des Aeneas in Italien lagen sie mit dem Könige Latinus in Fehde (s. u. *Aineias*). Ihr König hieß Turnus. Latinus und Aineias schließen ein Bündnis, die Rutuler werden besiegt. Dasselbe geschieht bei ihrem zweiten Angriffe und auch, als sie später zum drittenmale im Bunde mit Mezentius, dem Könige von Caere, anrücken (*Liv.* 1, 3, 57. *Dion.* 1, 57, 59, 64. *Strabo* 5, 228 ff. *Plin. H. N.* 3, 5, 9, 14, 12, 14. Vgl. *Cic. de rep.* 2, 3, 5. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 286 f.). Der Kampf, welcher sich der Sage nach (*Dion.* 1, 59) bei der Gründung von Lavinium zwischen Adler, Wolf und Fuchs entspinnt, in welchem letzterer das von jenen genährte Feuer auslöschen will, deutet hin auf die Kämpfe des Latinerbundes mit den Rutulern, d. i. den Rötlichen (*rutulus* = *rufus*), deren Wahrzeichen der Fuchs ist, und welche gewiß das Aufblühen Laviniums auf alle Weise zu hindern suchten (*Preller, R. Myth.* 2³, 327. *Schwegler* 1 S. 283 ff., 332 ff.). Die Rutuler werden in der ältesten röm. Geschichte noch öfters erwähnt. *Liv.* 1, 57 erzählt die Belagerung der Rutulerstadt Ardea durch Tarquinius Superbus, nach *Dion.* 5, 1 wird im 1. Jahre der Republik ein Vertrag zwischen Rom und Ardea geschlossen und im Jahre 312/441 eine Kolonie nach Ardea geschickt. Nach der Unterwerfung Ardeas soll ein Teil der daselbst wohnenden Rutuler nach Spanien ausgewandert sein und dort entweder in Verbindung mit Einwohnern von Zakynthos (*Liv.* 21, 7), oder allein unter Führung des Sicoris (*Sil. Ital. Pun.* 1, 584 ff. 665 ff.) die Stadt Sagunt gegründet haben. Wahrscheinlich zeigt uns dies an, daß die Rutuler schon in früher Zeit mit jenen Gegenden Handelsverkehr hatten (*Preller S. 331*). [Lorentz.]

Saarnaos (*Σααρναίος*). Eine Inschrift aus dem Gebiete von Ryblos ist geweiht *Δι οὐρανῷ ὑπὸ στῶ Σααρναίῳ ἐπηκόῳ*, *Renan, Mission, de*

Phénicie 234 (= Cagnat, *Inscr. Gr. ad res Roman. pertinentes* 3, 1060 p. 406) und Schürer, *Sitzungsberichte d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1897, 210, die in Σααβάτος ein lokales Epitheton des Ζεύς ἑσπέρτος = Adonis (vgl. v. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 36 Anm. 1. 216. 299) sehen. [Höfer.]

Saazios (Σαάζιος; auf dem Stein steht irrtümlich Σαάζιος) = Sabazios (s. d.), Inschrift von Blandos, Conze, *Reisen auf d. Inseln des Thrak.* 10 Meeres 98 f. Taf. 17, 7. Kretschmer, *Einleit. in d. Gesch. der griech. Sprache* 195. Usener, *Götternamen* 44. Fick, *Vorgriech. Ortsnamen* 65. W. Schulze, *Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung* 33 (1895), 381, 2 (vgl. 396). [Höfer.]

Sabadios s. Sabazios.

Sabakchos (Σάβακχος), einer der vier Silene auf der Trinkschale des Brygos (abgeb. *Monum. dell. Inst.* 9, 46. Wiener Vorlegebl. 8, 6), die sich an Hera zu vergreifen versuchen, Ulrichs, 20 *Der Vasenmaler Brygos* 5. W. Schulze, *Gött. Gel. Anz.* 1896, 255. Klein, *Griech. Versen mit Meistersignat.* 183² nr. 8. Dagegen lesen Heydemann, *Saty- u. Bakchennamen* 15 H (nach Mitteilung von Murray) und Cecil Smith, *Cat. of the greek vases in the Brit. Mus.* 3 (1896), 65 p. 88 statt Σάβακχος: Βάβακχος. Für die Lesart Σάβακχος könnte die Bedeutung von σαβάκος = 'διονυσιακός' (Suid.) oder = 'mollis, pathicus' (Lobeck, *Aglaoph.* 1015, 14) sprechen. 30 Vgl. Buresch, *Aus Lydien* 62 f. [Höfer.]

Sabaktes (Σαβάκτες), Name eines schädlichen Kobolds, der Öfen und Töpfe zerschlägt, (Hom.), Κάμινος 13, nach Bergk, *Griech. Literaturgesch.* 1, 556, 148 aus Σαβάκτες entstanden; vgl. Hesych. σαβάκας = 'διασκενέσας (διασκεδάσας), διασαλεύσας. Phot.: σαβάξαν διασαλεύσαι. Über die Darstellung und Aufstellung der Bilder solcher Kobolde als Apotropaia (πρὸ τῶν καίμωνων τοῖς χαλκῆσιν ἔθος ἦν γελοῖά τινα καταρτάν ἢ ἐπι- 40 πλάττειν ἐπὶ θρόνον ἀποτροπῇ, Pollux 7, 108. Βασκάνιον ἀνθρωποειδὲς κατασκεύασμα πρὸ τῶν ἐργαστηρίων τοῦ μὴ βασκαίνεισθαι τὴν αὐτῶν ἐργασίαν, Bekker, *Anecd.* 1, 30) s. Lobeck, *Aglaopham.* 971. E. Pernice, *Festschrift für O. Benndorf* 75 ff. [Höfer.]

Sabandios = Sabazios (s. d.)

Sabaob (Σαβαώβ), Engel, angerufen ἐπὶ τῶν ἱαμάτων τῶν ὧτων, F. Pradel, *Griech. Gebete* 20, 10. 57. 55, 1 = *Religionsgesch., Versuche u. Vorarbeiten* 3, III, 272, 10. 299. 307, 1. [Höfer.]

Sabaoth (Σαβαώθ, daneben, aber schlechter bezeugt Σαββαώθ; vgl. Emil Schürer, *Gesch. d. jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3², 29 Anm. 73). Σαβαώθ, ursprünglich kein Eigenname, ist die griechische Umschreibung von שַׁבְּאוֹת, dem Plural des Namens שָׁבַע = 'Heer', die volle Bezeichnung lautet ursprünglich Jahve Elohe Sabaoth oder häufiger nur Jahve Sabaoth, in der Übersetzung der *Septuaginta* κύριος Σαβαώθ (s. die Stellen bei Hatch und Redpath, *A concordance to the Septuagint* 2, 1256 s. v. σαβαώθ) und bezeichnet Jehova als den 'Herrn der Heerscharen', ursprünglich als den Herrn und Führer der Heerscharen Israels, dann aber auch als den Herrn der himmlischen Heerscharen, zunächst wohl der Engel, später aber vor allem den 60

Herrn der Sterne, Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums* 2, 1790 (s. v. Zebaoth). Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon* 9, 24 (s. v. Namen Gottes). 10, 1433 (s. v. Sabaoth). Kautzsch bei Herzog u. Plitt, *Realencyclopädie für protestant. Theologie* 3 17, 423 ff. und bei H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch* 739 f. Borchert, in *Theologische Studien und Kritiken* 1896, 619 ff. Die *Vulgata* übersetzt die Gottesbezeichnung mit 'Dominus deus exercituum' (*Jerem.* 5, 14) oder mit 'Dominus virtutum' (*Psalms* 23, 10); vgl. Hieronymus, *Epist.* 25 ad Marcellam de decem nominibus dei (Migne) *Ser. Lat.* 22 p. 429 = Lagarde, *Onomastica sacra* 36, 20 p. 67. 72, 17 p. 106. 75, 1 p. 109: *Quantum (nomen dei) Sabaoth, quod Septuaginta, 'virtutum' exercituum' transtulerunt.* Vgl. ferner Hieronymus bei Lagarde a. a. O. 50, 26 f p. 81: *Sabaoth exercituum sive virtutum vel militiarum.* Symeon bei Lagarde a. a. O. 160, 16 f. p. 191: *Sabaoth, dominus virtutum, dominus militiae, dominus omnia tenens.* *Glossae colbertinae* bei Lagarde 204, 37 p. 227: Σαβαώθ δένταις. *Onomast. Vatic.* bei Lagarde 184, 48 p. 211. 185, 80 p. 212. 198, 50 p. 222: Σαβαώθ τῶν δυνάμεων. Celsus bei Origenes *contra Cels.* 5, 45: μεταλαμβάνοντες τὸ ὄνομα (Σαβαώθ) εἰς τὸ 'κύριος τῶν δυνάμεων' ἢ 'κύριος στρατιῶν' ἢ 'παντοκράτωρ' — über Jahve Sabaoth = κύριος παντοκράτωρ s. Schürer, *Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1897, 205. 217 f. — (διαφόρος γὰρ αὐτὸ ἐξεδέξαντο οἱ ἐομνεύοντες αὐτό). Bei Joh. Lydus *de mens.* 4, 53 p. 111, 3 ff. Wunsch (vgl. *fr.* 3 p. 183, 18) wird Σαβαώθ erklärt durch ὁ ὑπὲρ τοὺς ἐπὶ πόλους, τοῦτέστιν ὁ δημιουργός; vgl. Cumont, *Archiv f. Religionswiss.* 9 (1906), 334. Merkwürdig, aber sicher auf einem Irrtum beruhend, ist die Angabe des Irenaeus, *contra haeres.* 2, 35, 3 (Migne, *S. Graec.* 7, 839): Sabaoth, <cum> per ω quidem Graecam in syllaba novissima scribitur, 'Voluntarium' significat, per ο autem Graecam, utputa Sabaoth, 'primum caelum' manifestat. Die Schreibung Σαβαώθ findet sich auf einer Defixionstafel aus Hadrumetum, Wunsch, *Defix. tab. Praef.* XXVI, 14 = Audolent, *Defix. tab.* 270, 14 p. 370. Wie bei Hieronymus, und den weiteren schon angeführten Stellen, so begegnet Sabaoth als Eigenname bei Iunilius, *De partibus div. legis* 1, 13 (Migne, *Ser. Lat.* 68 p. 21). Origenes, *Ezhortat. ad martyr.* 46 (Migne, *S. Graec.* 11 p. 628). Celsus bei Origenes *contra Cels.* 1, 24. 5, 41. 45. *Orac. Sibyll.* 1, 304. 316. 2, 239. 12, 132. Euagrius bei Lagarde a. a. O. 206, 70 p. 229 (vgl. *Glossae colbertinae* ebenda 205, 59 p. 228).

Nach der Lehre der gnostischen Sekte der Ophiten ist der δυνάστης Σαβαώθ einer der sieben ἀρχόντες, durch deren Tore die Seele sich in das Pleroma (Peters bei Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon* 9, 927) erhebt, Orig. *contra Cels.* 6, 31. 32. Irenaeus, *contra haeres.* 1, 30, 5. Epiphanius, *contra haeres.* 26, 10. 40, 2. Gruppe, *Gr. Myth.* 1600, 1. v. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 185. A. Dieterich, *Abrazas* 45 f. Fr. Pradel, *Griechische Gebete* 47 (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, 299). Anz, *Zur Frage nach dem*

Ursprung des Gnostizismus (= Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchristlichen Literatur 15) S. 11 ff. Wegen der Namensähnlichkeit ist $\Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$ zuweilen mit $\Sigma\alpha\beta\alpha\zeta\iota\omicron\varsigma$ (s. d.) zusammengefloßen, eine Mischbildung, bei der jüdischer Einfluß zugunsten von $\Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$ sich gern betätigte; vgl. Alfr. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 228. P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum 107. 184. Fr. Cumont, Hypsistos, Suppl. à la rev. de l'instr. publ. en Belgique 1897. Schürer, Theol. Lit. Zeitung 22 (1897). 505 ff. Gruppe, Bursians Jahresber. 102 (1899), 161. Eisele unten Sp. 263.

Eine große Rolle spielt Sabaoth in der Magie, in Zaubersformeln, auf den zu Amuletten und sonstigen Zaubermitteln verwendeten sogenannten Abraxasgemmen. Eine zahlreiche Zusammenstellung der letzteren, auf denen $\Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$ mit $\text{Ἰάω, Ἀδωνάι, Ἀβραάξ, (Ἀβραάξ)}$ und anderen Namen, unter denen einen besonders noch $\Delta\alpha\upsilon\alpha\nu\alpha\upsilon\omicron\iota\omicron\varsigma = \Delta\alpha\upsilon\alpha\nu\alpha\nu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ (a. a. O. 192 nr. 23) hervorzuheben ist, erscheint, findet sich bei Baudissin a. a. O. 1, 189 ff.; vgl. ferner Lenormant, Gaz. arch. 3 (1877), 214 (= Chabouillet nr. 2239 p. 305). Schlumberger, Rev. des études grecques 5 (1892), 82. 91. Als Gott, der den Menschen alle Zauberei erschließt ($\delta\omicron\upsilon\kappa\iota\omega\ \sigma\epsilon\ \tau\omicron\nu\ \delta\epsilon\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \mu\alpha\gamma\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \tau\eta\nu\ \xi\omega\gamma\omicron\iota\nu$ [$\xi\phi\epsilon\iota\nu$; vgl. $\acute{\alpha}\nu\epsilon\omicron\delta\epsilon\alpha$] $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\iota\eta\nu\ \sigma\iota\upsilon\pi\nu$ (?). . . $\Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$, wird Sabaoth angerufen auf einer Fluchtafel, Wunsch, Rhein. Mus. 55 (1900), 248 f. Audollent a. a. O. 242, 14. 15 p. 325; er heißt $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \delta\alpha\iota\mu\omega\nu\ \text{Ἰάω}\ \Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$ (Papyr. Lond. 46, 351 ed. Kenyon, Greek papyr. in the brit. Mus. Catalogue, with texts 1 p. 76 = Wessely, Denkschr. d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien Phil. hist. Kl. 36 [1888], p. 135 v. 357), und zahlreich sind seine sonstigen Anrufungen, s. den Index bei Kenyon a. a. O. 1 p. 264. Index bei Wessely a. a. O. p. 197 und Denkschr. 42 (1893) p. 93. Index bei Leemans, Papyri Gr. Mus. Lugdun. 2, 289. Wessely, Ephes. Gramm. 50. 59. 60. 66. 70. 102. 186. 194—210. 217. 220. 229. 250. 316. 335 f. 434 f. 443. 453. 459. 463 (vgl. Audollent a. a. O. 499 f.). Delattre, Corr. hell. 12 (1888), 302, 1 (= C. I. L. 8, 12511). R. Reitzenstein, Poimandres 293, 9. 298, 8. Furtwängler, Antike Gemmen 3, 50 S. 363. Memorie dell' Instit. 1 p. 187 nr. 52. Heim, Incantamenta magica in Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 19, 486 nr. 66. 522. 523 nr. 166. 167. 524 nr. 172 (und dazu Reitzenstein, Poimandres 14, 1), 537 nr. 218. Wunsch, Antikes Zaubergefäß aus Pergamon (Jahrb. d. Kais. Deutsch. arch. Inst. Ergänzungsheft 6) S. 29. 35 f. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes 3⁵, 298. Ad. Abt, Die Apologie des Apuleius 180 (= Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 4, 2, S. 254). Für Sabaoth finden sich auch magische Abkürzungen wie Ἀωθ, Ἀβωθ usw., L. Blau, Das altjüdische Zauberverwesen 102 f. 105. H. Hubert bei Daremberg-Saglio, Dictionn. des ant. 3, 2 p. 1505 (vgl. jedoch auch G. Ad. Deißmann, Bibelstudien 351¹). Ob in dem mit Ἰαψ (Jahve) öfter vorkommenden Ζεβυθ eine Verstümmelung von $\Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$ vorliegt, wie Wessely, Wiener

Studien 8 (1886), 182 annahm, ist zweifelhaft; s. Deißmann a. a. O. 14 f. [Höfer.]

Sabazios = Sabazios s. d. Sp. 242.

Sabathikos s. Sabbe u. Sabazios.

Sabazios ($\Sigma\alpha\beta\acute{\alpha}\zeta\iota\omicron\varsigma$), ein phrygischer Gott, dessen Kult auch in Griechenland und im römischen Kaiserreich vielfache Verbreitung fand.

Literatur: Lobeck, Aglaophamus S. 296, 586, 646, 1041; Georgii in Paulys R. E.; Wagener, Inscript. grecques recueill. en Asie mineure S. 5 (Auszug aus Bd. 30 der Mém. couronn. et mém. des sav. étrang. de l'Acad. belg.); Chr. Petersen, Ersch und Grubers Enc. 82 T., 298; Becker, Neujaarsblatt des Vereins für Gesch. u. Altertumsk. zu Frankfurt a. M. 1862, 23; Foucart, Des associations religieuses S. 66 u. sonst; Lenormant, Monographie in der Revue archéol. 1874, 300, 380. 1875, 43; Rapp, Programm des Karls gym. in Stuttgart 1882, 13; Bertrand, Bulletin de la société d'Emulation de Vallier 1891, 185; Tomaschek, Sitzungsber. d. Wiener Akademie 130 = 1894, 43; Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 701; Usener, Götternamen S. 43; Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache S. 195; Rohde, Psyche 2², 7; Blinkenberg, Archäolog. Studien 1904, 66; Cumont: Suppl. à la Revue de l'instruct. publ. en Belg. 1897, Hypsistos S. 7, Académ. des inscript. et belles lettres, Paris, 1906, 63, Revue de l'histoire des relig. 1906, 16, Les religions orientales dans le paganisme romain, 1906 S. 79; Gruppe, griech. Myth. u. Relig.-Gesch. S. 1532. Vgl. außerdem den Artikel Dionysos von Voigt (ob. Bd. 1, Sp. 1031. 1085) und Thrämer (ob. Bd. 1, Sp. 1111) und den Artikel Men von Drexler (ob. Bd. 2, Sp. 2742).

I. Der Name

ist in verschiedenen Formen überliefert.

1) Von den gräzisierten ist in der Literatur und den Inschriften die geläufigste $\Sigma\alpha\beta\acute{\alpha}\zeta\iota\omicron\varsigma$ (Sabazius), deren gelegentliche bezeugte adjektivische Verwendung (z. B. Oppian, Cyneget. 1, 26, Cicero de nat. deor. 3, 23) aber nicht zu der Auffassung von Kinch, Zeitschr. f. Numismatik 1889, 193 u. Gatti, Bull. della comm. archeol. com. di Roma 17, 439 berechtigt, daß das Wort eigentlich ein Adjektiv (in der Bedeutung eines Ethnikons) sei und der Name Sabazis laute (abnorme Genetivform auf der Vincentius-inschrift C. I. L. 6, 142. S. Ritschl, op. phil. 4, 456, Rohde 2, 400 A., Cumont, Acad. 1906, 72). $\Sigma\alpha\beta\acute{\alpha}\delta\iota\omicron\varsigma$ (Sabadius) findet sich Apul. Metam. 8, 170, auf Inschriften (A. E. M. 15 = 1892, 210 und Henzen, Annali d. Instit. 1885, 273 = Dessau, Inscr. lat. sel. 1, 2189) und als Bezeichnung der Priester bei Origenes, c. Cels. 1, 9. Außerdem kommt bei den Lexikographen (Hesych, s. v., Photius Lex. 496, 12, Harpocration s. v. $\Sigma\alpha\beta\acute{\alpha}\iota$; s. a. Plut. quaest. Conviv. 4, 6, 2, p. 671 F und Schol. Aristoph. Av. 874) und im liturgischen Gebrauch (hym. orph. 49, 2) die Kurzform $\Sigma\acute{\alpha}\beta\omicron\varsigma$ vor, mit der nach Schol. Aristoph. Av. 874 zugleich die Verehrer des Gottes und die ihm geheiligten Orte bezeichnet wurden. Daß aber das β der griechischen Umschreibung einen phrygisch-thrakischen W-laut vertritt (s. Kretschmer S. 196 u.

Schweizer, *Gramm. d. pergamenischen Inschriften* S. 105, A. 2), zeigen die auffallend wechselnden Wortformen der kleinasiatischen Inschriften: Σαβαζιος, *Papers of the Americ. School* 2, N. 45 B = Ramsay, *Cities and bishoprics* 1, 318, Σαοναζ(ι)ος, *bull. hell.* 1 = 1877, 308, *Papers* 2, nr. 46 = Ramsay 1, 290, Σαοαζος, *Papers* 2, nr. 37 = Ramsay 1, 272, endlich Σαζιος, *Conze, Reise auf den thrak. Inseln* T. 17, 7, S. 98, *Keil, Philol.* 2. *Suppl.* 1863, 606, 10 denen auf dem thrakisch-makedonischen Gebiet die Benennung der Silene als Σαβάδα (Amerias bei Hesych. s. v., vgl. Cornutus 30) und der Ortsname Σαβάδα (*Hierocles Synecd.* 47, 4b) oder Σαβάδια (Wesseling zu den *itineraria* S. 633, *Perdrizet im Bull. hell.* 20 = 1896, 476, *Usener* S. 45) entspricht. Es ergibt sich daraus, daß die Grundform des Wortes Savazios oder Savadios oder, wie *Usener* will, Savos gewesen ist. Eine für Thrakien und Mösien bezeugte Weiterbildung ist Σεβάδιος = Sebadios, die vielleicht auf volksetymologischem Anklang an σέβουμαι, σεβάζουμαι (speziell ist σεβόμενος t. t. für die jüdischen Proselyten, *Cumont, Acad.* 1906, S. 67, vgl. VIII, 5) beruht: *Alexander Polyhistor* bei *Macrob.* 1, 18, 11, *A. E. M.* 1886, 241, ib. 239 (θίασος Σεβάζιανός), 1895, 119, *Arnob. adv. nat.* 5, 21. Daran schließen sich noch folgende Varianten an: Sabasius (Mainz, s. *Domaszewski, Die Religion des röm. Heeres* S. 41, n. 66; und Vichy in der Auvergne, *C. I. L.* 13, 1, nr. 1496), [Sabatius auf der von Ligorius gefälschten Inschrift *C. I. L.* 6, 5, nr. 430⁷], Σαβανδιός im *Etym. Gud.* S. 495, Σαβανδικός (Göldis in Mäonien, *Μουσ. κ. βιβλιοθ.* 3, 167, nr. τλη), Σεβαζέτος (Argolis, *Le Bas-Waddington, Mégaride et Pelop.* nr. 137), Sebesius (? auf einer mithräischen Inschrift, s. *Réville, La relig. à Rome sous les Sévères* S. 89; anders *Cumont u.* 40 *Mithras* Bd. 2, Sp. 3053 und *Dieterich, Eine Mithrasliturgie*, S. 36), Σεβάδιος (Votivhand unbekannten Ursprungs, *Bull. épigraph.* 6 = 1886, 51 n. 16) und Zabasius (Palestrina, *C. I. L.* 14, nr. 2894).

2) Wie schon aus der Mannigfaltigkeit der überlieferten Wortformen erhellt, ist den Alten die Bedeutung des Namens dunkel geblieben. Sie begnügen sich damit, auf den Zusammenhang des phrygischen Wortes mit dem von 50 *Demosth. de coron.* 260 überlieferten Kultruf εὐοὶ σαβοὶ hinzuweisen. Auch die eingehender begründete Erklärung des *Amphitheos* (vgl. *schol. Arist. Av.* 874 mit *Harpocration* s. v. Σαβοί, *Dindorf* fälschlich: *Nymphis*) von Heraclea kennt keinen anderen Anhaltspunkt: *τεχέιν δὲ* (Dionysos) *τῆς ποσηγορίας ταύτης παρὰ τὸν γενόμενον περὶ αὐτὸν θίασμόν· τὸ γὰρ ἐνάξιν οἱ βάβραροι σαβάξιν φασίν*, wonach also auch βάξιν (*Βάκχος*) phrygischen Ursprungs wäre, 60 und nach derselben Quelle mit unwesentlichen oder unrichtigen Zutaten: *schol. Aristoph. Lysistr.* 389, *Suidas* und *Etymol. Magn.* s. v. In dem Bestreben, diesen an der Oberfläche liegenden Erklärungsversuch durch eine sprachwissenschaftlich motivierte Ableitung des Wortes zu ersetzen, ist man in neuerer Zeit über tastende Versuche nicht hinausgekommen. S.

*Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere*⁶ S. 553, *Kretschmer* S. 196, *Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde* S. 89 A., *Gruppe* S. 1533. — *Tomaschek* S. 43 führt Σαφος auf tva-vo von W. teva, tū- „schwellen, stark sein“ zurück und faßt das εὐοὶ σαβοὶ als Wunschformel im Sinne von „Wohlergehen und Heil“ und Σαφάδιος als den „Gedeihen und Heil schaffenden Gott“, während *Usener* S. 44 begrifflich die alte Deutung wieder aufnimmt, wenn er das Wort zu W. saF, sū = „stürmen“ stellt und somit den eigentümlichen Charakter des Gottes darein setzt, daß er stürmend dem orgiastischen Schwarm seiner Verehrer voranziehe.

II. Heimat und Wesen des Gottes nach der sekundären antiken Überlieferung.

1) Die widerspruchsvolle Überlieferung, deren Beurteilung erst auf Grund des gesamten 20 vorgelegten Materials versucht werden kann (s. VII), läßt eine allerdings nicht ganz reinliche Scheidung zweier Anschauungen zu: die eine lokalisiert den S. in Phrygien und betont den fremdartigen Eindruck, den er auf die Griechen machte, während er nach der anderen gleichen Wesens mit Dionysos ist, und der in seinem Kult übliche Orgiasmus in dem dionysischen sich wiederfindet; vereinzelte Zeugnisse (*schol. Arist. Vesp.* 9 und *Alex. Polyh.* bei *Macrob.* 1, 18, 11) bezeichnen ihn als thrakischen Gott. In den *Horen*, die einen Wettkampf zwischen griechischen und barbarischen Göttern enthalten zu haben scheinen, der durch Gerichtsbeschluß mit der Ausweisung der letzteren endete (s. *Cicero de leg.* 2, 15), wendet sich *Aristophanes* gegen den Φρύγα, τὸν ἀνλητήρα, τὸν Σεβάδιον (*Kock* 1, fr. 566, s. a. *Aves* 875 mit *Schol.* u. *Hesych.* s. v.). Nach *Lukian* gehört er unter die μέτοικοι καὶ ἐμψίβολοι 40 θεοί, in die Gesellschaft des Attis, Korybas, Mithras und anderer Asiaten (*Ikaromenipp.* 27, *Deor. concil.* 9; s. a. *Apul. Metam.* 8, S. 170). Auch im *orphischen Hymnus* 48, 4 gilt der mit dem thebanischen, Dionysos aus dem Schenkel gebährenden Zeus identifizierte Gott als Beherrscher Phrygiens, wie auch die an seinen Weiben beteiligte Hippa ebendort zu Hause ist (*ib.* 49, 5). Dasselbe versichert *Strabon* 10, 3, 15 in dem Zusammenhang einer kulturgeschichtlichen Betrachtung über die Verwandtschaft der phrygischen und thrakischen Religion: καὶ ὁ Σεβάδιος δὲ τῶν Φρυγικῶν ἐστὶ καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον παραδὸς τὰ τοῦ Διονύσου καὶ αὐτὸς (über die Gestaltung des Textes vgl. *Lobeck* S. 1049 und die französische Übersetzung von *Pardieu*, Paris 1873). Nach Kleinasiaten führen endlich auch die Angaben der Kirchenschriftsteller: *Origenes c. Cels.* 1, 9; *Clem. Alex. coh.* 5, 20. 2) Die zweite Reihe der Belege eröffnen die *Baptai* des *Eupolis*, in denen der Kult der thrakischen Göttin Koryttō verspottet wurde. Die diesem Stück entnommene Glosse εὐοὶ σαβαὶ (*Kock* 1, fr. 84, S. 278) weist auf eine Beeinflussung des Koryttōdienstes durch die dem S. eigentümliche Kultübung hin. Sonst sind es vorzugsweise die Lexikographen,

welche den dionysischen Charakter des S. behaupten, und zwar scheint die gemeinsame Quelle der schon genannte, vermutlich dem 3. oder 2. vorchristlichen Jahrhundert zuzuweisende Geschichtsschreiber *Amphitheos* gewesen zu sein, dessen Ausführungen im *Schol. Arist. Av.* 874 wörtlich wiedergegeben werden: φαίνεται δὲ ἐξ ὧν ἐφορῶμεν συλλογιζόμενοι πανταχόθεν ὅτι Διόνυσος καὶ Σαβάζιος εἰς ἐστὶ θεός (s. *Suidas*, *Hesych*, *Harpocration*, *Photius* s. v. *Σάβρος* oder *Σαβάζιος*), was das *schol. Aristoph. Lysistr.* 389 mit der Berufung auf zahlreiche Anhaltspunkte in der Komödie bestätigt. Auch *Plutarch* versichert *qu. conviv.* 4, 6, 2 p. 671 F: Σάβρος καὶ νῦν ἐτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσι. Als Beinamen des Dionysos erscheint S. nur in einer einzigen Stelle der ganzen Literatur: bei *Eustath.* z. *Homer II* 1078, 20. Vorausgesetzt ist die Gleichsetzung bei *Opp. Cyn.* 1, 26 und in dem Epigramm des Syriers *Philodemos*, *Anth. Pal.* 6, 222; s. *Buresch*, *Aus Lydien* S. 62. Dagegen macht ihn *Mnaseas* von Patrae mit der ihm eigenen spielenden Willkür in der Mythendeutung zu einem Sohn des Dionysos (s. *Suidas*, *Hesych.*, *Photius* s. v.), wodurch immerhin das angedeutet wird, daß gewisse Berührungspunkte vorlagen, die aber zu einer Identifizierung nicht ausreichten. Eine für sich stehende Überlieferung (vgl. III, 14. 19. VI, 1) ist durch *Alexander Polyh.* bei *Macrob.* 1, 18, 11 vertreten: item in Thracia eundem haberi solem atque Liberum accipimus, quem illi *Sabadium nuncupantes magnifica religione celebrant*. Auch die „sondernden Theologen“ haben Dionysos-Sabazios seine bestimmte Stelle im Mythos angewiesen. Das mythologische Handbuch, das *Diodor* 4, 4, 1 benützt (s. *Bethe*, *quaest. Diod. myth.* S. 32 und *Schwartz* in *Pauly-Wissowa* 5, 674), erzählt von dem älteren (orphischen) Dionysos, dem Sohn des Zeus und der Persephone, daß ihn einige Sabazios genannt hätten. (Dasselbe im Anschluß an *Diodor* bei *Lydus de mens.* 4, 51. p. 106 *Wünsch*, *Bergk P. L. G.* 3⁴, 12; s. dazu *Lobeck* S. 305.) Eine ebenfalls euhemeristische, vielleicht auf boiotische Überlieferung (s. *Kern*, *Hermes* 25 = 1890, S. 13) zurückgehende Fassung des Mythos liegt endlich bei *Cicero nat. d.* 3, 23 vor, der den dionysischen Charakter des Gottes mit der Lokalisierung in Asien verbindet: *Dionysos multos habemus . . . tertium Cabiros patre cumque regem Asiae fuisse, cui Sabazia sunt instituta*.

III. Die Kultstätten des Gottes.

Der Hauptsitz des S.-kultes in Kleinasien, von wo aus er im Lauf der Jahrhunderte nach den Inseln, nach Griechenland und in das römische Weltreich seinen Weg fand, war Phrygien und das benachbarte Lydien (s. *Buresch*, *Aus Lydien* S. 63). Die Kunst hat diesen Ursprung dadurch festgehalten, daß sie als das hervorstechendste Attribut dem Gott die phrygische Mütze beilegte. Eine gleichmäßige Verbreitung in anderen kleinasiatischen Ländern ist bei der lokalen Gebundenheit der hier herrschenden religiösen Verhältnisse unwahrscheinlich. Wie aus den naiven Wei-

hungen zur Sühne begangener Sünden geschlossen werden kann, wußte die Priesterschaft die Gläubigen in straffer Zucht zu halten. Höfischer Einfluß machte sich in Pergamon geltend und sicherte hier dem Gott eine Anerkennung, wie er sie nirgends außerhalb seiner eigentlichen Heimat gefunden hat; dabei ist die Tatsache bezeichnend, daß trotz der phrygischen Nachbarschaft die Stiftung des Kultes in verhältnismäßig später Zeit und dazu auf dem Umweg über Kappadokien erfolgt ist.

1) Aus Phrygien sind folgende Zeugnisse erhalten. In Dionysopolis weicht der Hierodule *Trophimos ἐπι(στῆ)σαντος Διὸς Σαβάζιον τὸν κ(ολά)σεσθε αὐτὸν* eine Stele (*Ramsay, Journ. of hell. stud.* 10, 1889, S. 225). In der Nähe von Aghlan-Keui, südlich von Themisonion, fand sich die Priesterinschrift des *Μῆνις Ἀπολων(δ)ου, des ἱερέως Δημητροῦς καὶ Σαοάξου* (*Papers of the Americ. School* 2 nr. 37 = *Ramsay, Cities* S. 272 nr. 97). Aus dem pisidischen Grenzgebiet stammen die Dedikationen des *Μῆνις δῆς Μενάνδρου καὶ Κακ(ασ)ῆς . . . ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἱερεῖς Δημητροῦς [καὶ Σαοάξου]*, ergänzt nach nr. 97 (*Ramsay, Cities* 1, 305 nr. 101) und des *Ἀπολλῆιος Κεδρο(μ)ῆς τοῖς ἱερεῖς Διὸς Σαβάζιον* (*Ramsay, C.* 1, 310 nr. 127). Ferner scheint S. die Hauptgottheit der ormelischen Gemeinde gewesen zu sein (s. *Ramsay, C.* 1, 288 nr. 125 u. S. 293). Hierher gehört der in Sazak aufgefundene Altar mit Reliefs, die sich auf den S.-dienst beziehen (*Collignon, Bull. hell.* 2, 1878, 55. *Ramsay, C.* 1, 293), sowie die von *Ramsay, C.* 1, 290 nr. 127 veröffentlichte, aus Karamanli stammende Widmung der *μύσται τοῦ Διὸς Σαβάζιον ὑπὲρ σωτηρίας αὐτῶν καὶ τοῦ δήμου Ὀρμηλέων* aus dem J. 207/8 n. Chr. Ebenso ist für Hierapolis der Kult des Gottes wahrscheinlich (s. *Drexler u. Meter* Bd. 2, Sp. 2878). Dasselbe gilt von Alia auf Grund von *Ael. de anim.* 12, 39, der von dem geschlechtlichen Verkehr der gleichnamigen Heroine mit einem *δράκων θεῖος* im Haine der Artemis berichtet. Die näheren Umstände verleihen der Deutung auf S. größere Bestimmtheit, als *Drexler* ob. Bd. 2, Sp. 2871 angenommen hat: auch im lydischen Sandal stand ein heiliger Hain, in dem Zeus S. und Artemis Anaeitis gemeinsame Verehrung genossen. Eine weitere phrygische Kultstätte war Blau(n)dos (über die Lage des Ortes s. *Buresch* a. a. O. S. 144), wo das schon länger bekannte Relief mit der Aufschrift *Μενάνδρος Ἀθηνοδόρου Διὶ Σαβάζιῳ εὐχὴν* gefunden wurde (s. *Conze, Reise auf den Inseln des thrak. Meeres* Taf. 17, 7 und S. 98f. s. IV, 1). Für Apameia, Laodicea und Synnada schließe ich auf S.-kult aus den im Londoner *catalog of greek coins Phrygia* pl. 1 veröffentlichten, zwischen den J. 189–133 geprägten Münzen, auf deren Vorderseite eine von Efeulaub und Beeren umrankte cista mystica mit einer sich herauswindenden Schlange erscheint (s. Abbild. 1), während auf den Rückseiten (zwei emporschießende Schlangen, wie z. B. auch auf der S.-hand E7 *Blinkenberg*) neben dem langhaarigen Köpfchen mit spitziger Mütze (nr. 7) das Kerykeion (nr. 10. 11. 13. 14)

besondere Beachtung verdient, da es als Attribut des S. durch die Kunstdarstellungen (s. IV, 7. 16. 17 und mehrere Votivhände) erwiesen wird. Die Zugehörigkeit dieser auch in der Provinz Asia weitergeprägten Kistophoren zum S.-kult ist dadurch gesichert, daß sie seit dessen Einführung zugleich als die Hauptmünze von Pergamon erscheinen. (S. III, 4. Vgl. *Mau* bei *Pauly-Wissowa* 3, 2591 und *Kubitschek* ib. 1, 637.)

2) In Lydien ist durch zwei monumentale Zeugnisse (*Wagner* a. a. O. und *Bull. corr. hell.* 1, 308) für die *Κολονηῶν κατοικία* (nicht mit Kula identisch, s. *Buresch, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 1894, S. 99) und das Städtchen von unbekannter Lage *Nea Aule* (*Buresch, Aus Lydien* S. 75) S.-kult nachweisbar (s. IV, 2. 3). Aus der Gegend des heutigen Kula stammt die Widmung *Μητροῖ Ἰπτά καὶ Διὶ Σαβάζιῳ* (*Μουσ. κ. βιβλ.* 1880, S. 169, nr. ταβ'. *Buresch* S. 67); aus Gölhis die Inschrift *Ἀμυιάς Ἀδῶν γυνὴ Σαβάζιῳ εὐχὴν* (*Μουσ. κ. βιβλ.* 1880, S. 167, nr. τλη'). Nach Sandal führt die Weihung des Freigelassenen

Klados zugunsten seines früheren Herrn (*Μουσ. κ. βιβλ.* 1880, S. 171 nr. ταβ'. *Buresch* S. 78) und die des Aurelios Stratonikos aus dem Beginn der christlichen Ära (ib. S. 164 nr. τληβ'. *Buresch* S. 111): *Ἀφρ. Στρατόνικος β', ἐπειδὴ κατὰ ἄγνοιαν ἐκ τοῦ ἄλλου ἐνοῦσα δένδρα θεῶν Διὸς Σαβάζιον καὶ Ἀρτέμιδος Ἄναετις, κολασθεὶς εὐχόμενος εὐχαριστήριον ἐνέστησα*. Der Bestrafte hat, um den Vorgang zu veranschaulichen, sich selbst inmitten einiger Bäume abbilden lassen, und der Herausgeber fügt die interessante Mitteilung bei, daß das Verbot, in einem heiligen Hain dieser Gegend Holz zu fällen, heutzutage noch bestehe; die türkischen Einwohner fürchteten, durch einen solchen Eingriff sich eine Krankheit zuzuziehen. Ein ähnlicher Aberglaube herrscht nach einer Beobachtung *Ohnesfalsch-Richters* auch in Salamis auf Cypren (s. *Reinach, Chronique d'Orient* 1885, 107).

3) Auch Karien weist Spuren des Kultes auf. In Mylasa stand S. in enger Beziehung zu andern Gottheiten, deren Name noch der Ergänzung harret. *S. Bull. corr. hell.* 5 = 1881, 106: *Ὁ δεῖνα Ἀριστῶτος ἱερεὺς Σαβάζιον καὶ τῶν Ἀσ... τδ(ν) ἀνδριάντα Διονύσιου καὶ τῶι δῆμῳ* (= *Ἀρδιόσιον*? S. *Hepding, Attis* S. 210).

4) ber Pergamon liegen für die religionsgeschichtliche Beurteilung bedeutsame Aufschlüsse vor. Sie sind in zwei königlichen Erlassen enthalten, die beide aus d. J. 142/1 v. Chr. stammen (s. *Fränkel, Inschrift. v. Pergamon* S. 166 und *Michel, Recueil* 46). Im ersten überträgt Attalos II. mit Zustimmung seines Nachfolgers Attalos III. die erbliche Priesterwürde des Zeus S. *τιμασάτην οὖσαν παρ' ἡμῖν* an Athenaios. Der zweite Erlaß,



1) Cista mystica, Münze von Apameia (nach *Catalogue of greek coins Br. M. Phrygia* pl. 1).

den Attalos III. an den Rat und das Volk von Pergamon richtet, gibt über die Einführung des Kultes aus Kappadokien Auskunft und trifft Verfügungen über die Regelung des Gottesdienstes: *ἐπεὶ βασίλισσα Στρατονίκη ἡ μήτηρ μου, εὐσεβεστάτη μὲν γενομένη πασῶν... πρὸς πάντας μὲν τοὺς θεοὺς εὐσεβῶς προσήνεχθη, μέλιστα δὲ πρὸς τὸν Δία τὸν Σαβάζιον, πατροπαρόδοτον αὐτὸν κομισάσα εἰς τὴν πατρίδα ἡμῶν* (nämlich aus Kappadokien, woher die Gattin Eumenes' II. und Attalos' II. stammte), *ὃν καὶ ἐν πολλαῖς πράξεσι καὶ ἐν πολλοῖς κινδύνοις παραστάτην* | (s. o. Bd. 3, Sp. 1569) *καὶ βοηθὸν ἡμῖν γενομένον ἐκρίναμεν διὰ τὰς ἐξ αὐτοῦ γενομένας ἐπιφανείας συναγερῶσαι τῇ Νικηφόρῳ Ἀθηναίῳ* | (s. o. Bd. 3, Sp. 359)... *διεταξάμεθα δὲ ἀκολούθως τοῦτοις καὶ περὶ θεσιῶν καὶ πομπῶν καὶ μυστηρίων τῶν ἐπιτελουμένων πρὸ πόλεως αὐτῶ ἐν τοῖς καθήκονσι καιροῖς καὶ τόποις* ... Daraus schließt v. *Prott* (*Athen. Mitt.* 1902, 27, 164), daß Zeus Sabazios der Gott des Familienkultes des kappadokischen Königsgeschlechtes und entsprechend dem Dionysos der Kathegemon der Gott des Familienkultes der Attaliden war. Als zugewandter Gott erhält er seinen Sitz außerhalb der Stadt im Nikephorion angewiesen (s. *Fränkel* zu Z. 51).

5) Für Bithynien kommt die Weihinschrift eines Altars vom J. 206 n. Chr. in Betracht, die bei Panticlion gefunden wurde: *C. I. G.* 3791 und *Keil, Philologus* 7 = 1852, 201 (*παγκοίρανος*? *Buresch* S. 114 und *Cumont, Acad.* 1906 S. 68).

6) In Lykaonien klingt der Ortsname *Σαβάτρα* bei *Hierocles Synecd.* 676 oder *Savatra* in *Peutingers Tafel* an den Namen des Gottes an (s. *Perdrizet* im *Bull. corr. hell.* 20, 476).

7) In Pamphylien ist Adaleia (Attaleia) der Fundort einer Votivhand an S. bei *Blinkenberg* E 16.

8) Aus Kilikien läßt sich das in der Umgegend von Elaiussa entdeckte Dekret einer religiösen Genossenschaft anführen (*Hicks* im *Journ. of hell. stud.* 1891, S. 234), das nach *Larfeld* (*Bursians Jahresber.* 87, S. 456) kaum älter als die Augusteische Zeit ist. Es enthält reorganisatorische Bestimmungen der *ἐταῖροι καὶ Σαββατισταὶ θεοῦ* (Z. 17: *Σαββατισταὶ*) betreffs der darzubringenden Weihgeschenke und setzt die Strafen fest, welche die Verfehlungen *εἰς τὸν θεὸν τὸν Σαββασιστήν* (!) nach sich ziehen. Die Namensgleichheit des Gottes und seiner Verehrer bekundet den mystischen Charakter des Kultes. Daneben aber scheint die eigentümliche Wortform und die Bezeichnung des Kultbeamten als *συναγωγεύς*, die zwar auch in rein hellenischen Kulte vorkommt, in diesem Zusammenhang aber entschieden jüdisch anmutet (vgl. *Latyschew, Inscr. regni Bospor.* S. 246 und *Schürer, Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. d. Wissensch.* 1897, 217), darauf hinzuweisen, daß hier ein durch jüdische Kultformen modifizierter hellenistischer Gottesdienst vorliegt. Es läßt sich diese Auffassung gegenüber der von *Schulze, Ztschr. f. vgl. Sprachf.* Bd. 33 = 1895, 381 vorgeschlagenen und von *Ziebarth, Das griech. Vereinswesen* S. 55 gebilligten Deutung

auf die Sibylle Sambethe (s. a. Gruppe 1483) um so eher rechtfertigen, als durch Schürer a. a. O. und Cumont (s. VIII, 5) die Tatsache einer besonders in Kleinasien weitverbreiteten Verschmelzung jüdischer und hellenistischer Religionsanschauungen nachgewiesen worden ist. An Sabbatverehrer denkt jetzt Cumont, Acad. 1906, S. 65, ebenso nahe liegt der Gedanke an einen Sabaziastenverein, womit die Worte der Inschrift (ἐστὼ ἡ σάβη ἀπομυσία, s. III, 1. 2) im Einklang stehen.

9) Die von Latyschew a. a. O. geäußerte Vermutung, daß der im bosporanischen Tanais verehrte θεὸς ὑψιστος ἐπίκοος Sabazios gewesen sei, hat durch die Untersuchungen Cumonts beträchtlich an Wahrscheinlichkeit gewonnen. (S. a. Cumont S. 65 A. 1 u. VIII, 5.)

Von Kleinasien wanderte der Dienst des Gottes nach den Inseln und dem griechischen Festland. Er ist — 10) für Thera durch eine Votivtafel aus dem 2. nachchristlichen Jahrh. (Inscr. graec. ins. maris Aegaei fasc. 3, 442), — 11) für Sikinos durch die Widmung im C. I. G. add. 2447c, — 12) für Argos durch die Grabinschrift des Apollonides, des Priesters des Zeus Sebazeios bei Le Bas-Waddington, Mégaride et Pélopon. Nr. 137, S. 28 erwiesen.

13) Aus Attika lassen sich die Zeugen dreier Jahrhunderte vernehmen. Die alte Komödie und Demosthenes richteten in öffentlichem oder persönlichem Interesse ihre Pfeile gegen den Eindringling oder seine Bekenner (s. II, 1. V, 2), und aus der Mitte des 4. und dem Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts erfahren wir einiges Detail über die Ordnung der Kultgemeinschaft der Sabaziasten in dem an fremden Götterdiensten reichen Peiraieus. Das geräuschvoll sich aufdrängende Wesen der neuen Lehre, die aus griechischem und unverstandenem Zeremoniell wunderbar gemischten Aufzüge und Begehungen, die verzückten Rufe der Gläubigen (s. Arist. Lys. 387) mochten in Athen ähnliche Stimmungen ausgelöst haben, wie in einer modernen Großstadtbevölkerung das Treiben der Heilsarmee. Zu dem Spott gesellten sich aber ernstere Bedenken: man faßte die mit dem Kult verbundenen Mysterien, deren tiefstes Geheimnis gewahrt blieb, vom Gesichtspunkte eines gegen die eleusinischen Mysterien gerichteten Konkurrenzunternehmens auf (s. die Antithese bei Demosth. de cor. 265: ἐτέλεις, ἐγὼ ἐτέλομην und das Schol. Demosth. de falsa leg. 431, 25). Daß das Interesse an diesen ausländischen Kulte überhaupt im 5. Jahrhundert erheblich war, läßt sich aus den fortgesetzten Angriffen der Komödie folgern (s. Foucart S. 56f.). Ein gerichtliches Einschreiten fand gegen die S.-priesterin Ninos statt, die wegen Verbreitung fremder Mysterien (Ios. adv. Apion. 2, 37, Demosth. de f. leg. 431, 25), nach andern wegen der Herstellung von Liebestränken (Schol. zu letzterer Stelle) hingerichtet wurde. Das steht jedenfalls fest, daß sich dieses Vorgehen nicht auf die Niederlassung des Kultes in Athen (vgl. Dion. Hal. de Dinarcho S. 656 Reiske) bezogen hat. (Über die Stellung der importierten Kulte nach attischem Recht vgl. Lo-

beck S. 666 f. und besonders die Polemik Foucart S. 127 f. gegen Schömann op. 3, 430 f.). Weitere Beanstandungen scheinen unterblieben zu sein, und so konnte bei dem vielgerühmten Liberalismus Athens die Mutter des Aischines, Glaukothea, in den Jahren 370—360 ungestört ihren Thiasos durch die Straßen des Peiraieus führen, von dessen Kultgebräuchen Demosthenes eine anschauliche und zuverlässige Darstellung gegeben hat. Größere Fortschritte scheint die Verbreitung des Kultes in der folgenden Zeit nicht gemacht zu haben; die staatliche Anerkennung, die anderen fremden Gottesdiensten zuteil wurde, ist ihm versagt geblieben. In der Liste der Sabaziasten vom Peiraieus (s. Milchhöfer, Schriftquellen S. CX, Wachsmuth, Stadt Athen 2, 162, C. I. A. 4, 2, 626b) aus dem Ende des 2. Jahrh. v. Chr. (s. Bull. corr. hell. 15, 262) findet sich ein hoher Prozentsatz fremder Kultgenossen. Als Beamte fungieren ein ἱερεὺς, ταμίης καὶ γραμματεὺς καὶ ἐπιμελητής, während die ältere Inschrift vom Archontenjahr des Sosigenes (342 v. Chr.) die ἱεροποιοὶ erwähnt (C. I. A. 2, 1326).

14) In Thrakien (s. a. VI, 1. VII, 1) wurde Sol Liber Sebadius nach Alex. Polyh. bei Macrob. 1, 18, 11 in einem kreisrunden Hypäthraltempel auf dem Hügel Zilmissos verehrt, dessen Namen Tomaschek, Sitzungsber. d. Wiener Ak. 1868 = 60, 358 von ζῆλα = οἶνος ableitet. In der Nähe von Serdika trug er den Beinamen Κύριος Ἀθυναίων, von einer vermutlichen Kultstätte Ἀθυναίος (A. E. M. 14 = 1891 nr. 25, S. 150).

15) Italien. Die von Usener S. 45 wieder aufgenommenen Ansicht Nissens, Templum S. 130, daß der als Sohn des Semo Sancus oder des Dios Fidius bezeichnete Stammvater der Sabiner und Samniten, Sabus, der zugleich als Erfinder des Weinbaus galt, mit dem thrakisch-phrygischen S. „dem Namen und Begriff nach sich decke“, dürfte Anklang nur so lange finden, als die Voraussetzung eines umfassenden Bestandes gemeinsamer indogermanischer Religionsanschauungen nicht angetastet wird. Eine flüchtige Bekanntschaft der Römer mit dem fremden Kult aus republikanischer Zeit beweist die oben aufgeführte Stelle Ciceros (II, 2), sowie die von Valerius Max. 1, 3, 2 überlieferte Notiz, daß der praetor peregrinus Cn. Cornelius Hispalus i. J. 139 v. Chr. die Juden ausgewiesen habe, qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant (s. VIII, 5). Die Strenge der römischen Regierung in der Abwehr fremden Religionswesens ist für diese Zeit überhaupt bemerkenswert (s. Diels, Sibyll. Blätter S. 98 und Cumont, Rev. de l'hist. des relig. 1906, 5 f.). Dauernde Niederlassungen in Italien und im römischen Weltreich scheinen erst im ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhundert stattgefunden zu haben (s. Marquardt, Röm. Staatsv. 3², 82 und Wissowa im Handb. d. klass. Altertums. 5, 4, 314, womit die von Blinkenberg S. 117 vorgeschlagene Datierung der ältesten Bronzehände zu vergleichen ist), als die synkretistische Bewegung immer mehr um sich griff und insbesondere die provincialen Truppenkörper ihre heimischen

Kulte einzuführen begonnen hatten (s. *Domaszewski, Rel. d. röm. Heeres* S. 58). Die zahlreichsten Spuren finden sich begreiflicherweise in Rom, wo der internationale Verkehr und die an exotische Religionsformen sich anklammernde Glaubensbedürftigkeit den Import begünstigten. Es sind die folgenden: die bekannte Grabinschrift des Vincentius, des numinis antistes Sabazis *C. I. L.* 6, 142, die *Maaf, Orpheus* S. 209 samt den zugehörigen 10 Reliefs unter Angabe der übrigen Literatur eingehend besprochen hat (s. V, 4); der im Palazzo Merolli befindliche Sarkophag mit der Aufschrift *Ἰάρος Σαβαζίου δάσυν, Καίβελ Ι. Γ. Ι. S. 1021 = Matz-Duhn, Ant. Bildw.* 3, 3763 (s. IV, 4); die beiden Weihungen des Qu. Nunnus Alexander, *C. I. L.* 6, 429. 430; die Dedikation einer Merkurstatue und eines Altars (?) *sancto invicto Sabazio* durch M. Furius Clarus, s. *Gatti im Bull. della commiss.* 20 *arch. com. di Roma* 17 = 1889, 437 f.; die Weihung des Iulius Faustus von den im unteren Mösien stehenden equites singulares (241 n. Chr.), *Ann. d. Instit.* 1885, 273; die Votivhände C 5, E 1. 14 *Blinkenberg*. Aus Tibur stammt eine Marmortafel mit einem Mithrasopfer und den auf dem Hals des Stiers angebrachten Worten *nama Sebesio, C. I. L.* 14, 3566 (? s. I, 1); aus der Gegend von Präneſte die synkretistische Inschrift: *Deo Magno* 30 *Silvano Marti Herculi* und innerhalb eines Eichenkranzes: *Iovi Sabasio, ib.* nr. 2894. Für Casinum bezeugt den Kult *C. I. L.* 10, 5197: L. Luccio Sacerdot. Sacror. Savadior. Pompeji ist der Fundort einer Inschrift, wonach im Jahr 3 v. Chr. von Hephaestion, dem Priester der phrygischen Gemeinde, eine Statue des phrygischen Zeus errichtet wurde, *C. I. Gr.* 3, add. 5866 c, sowie mehrerer Bronzehände, *Blinkenberg* S. 116; aus Resina stammen die 40 Bronzehände *Antichità di Ercolano* 5, 37 = E 13 (s. IV, 6) und A 3 *Bl.* Auch der Norden Italiens kennt den Gott. In Vado in Ligurien fanden sich zwei S.-hände, eine mit entsprechender Widmung, *Pozzi, Notizie d. scavi* 5, 45 = *Atti d. R. Accad. d. Lincei* 1891, 45 = E 17 *Bl.* (s. IV, 7) und A 2 *Bl.* In der Nähe von Luna, einer Stadt derselben Provinz, stand, wie es scheint, ein von S. Mettius Zethus gestiftetes Heiligtum des Jupiter Sabazius. Zur 50 Wahl des Platzes gab die Gemeindeverwaltung ihre Zustimmung (L. D. D. D.), *C. I. L.* 11, 1323. Weitere Fundstätten von S.-händen sind: Isola Farnese (E 22), Cortona (E 26), Cagli in Umbrien (E 20), Brescia (D 2 und E 19 *Blinkenberg*). Endlich ist Sardinien hier zu erwähnen wegen der hierher gehörigen Bronzestatuetten (*Arch. Anz.* 1892, S. 111 nr. 14; s. IV, 15).

In den Provinzen des römischen Reichs wird die Verbreitung des S.-kultes im allgemeinen da 60 vorausgesetzt werden dürfen, wo auch die übrigen orientalischen Kulte, besonders der des Mithras und Jupiter Dolichenus, Eingang gefunden hatten. — 16) Nach der Schweiz führen die Votivhände von Avanches (Aventicum), s. *Meyer, Mitteil. d. antiquar. Gesellsch. in Zürich* 11, 1856, Heft 2, 48 f. = B 5 und E 12 *Bl.* (s. IV, 12), sowie E 3 (Großer St. Bern-

hard). — 17) Für Gallien beweisen Bekanntheit mit S. außer den Händen A 5 (Corsey, Côtes du Nord), A 6 (Sedan), B 3 *Bl.* (Famars bei Valenciennes) die Bronzefigur von Amiens (*Rev. arch.* 1894, 2, 374; s. IV, 13) und die in Vichy (Auvergne) ausgegrabenen, jetzt im Museum von St. Germain befindlichen Silberplättchen mit der Darstellung des Gottes, dessen Identität durch die auf zwei Plättchen erhaltene gleichlautende Inschrift festgestellt wird: *Numin. Augusto Deo Iovi Sabasio G. Iul. Carassounus* (s. den Fundbericht in den *Mém. de la soc. nat. d. antiquaires d. France* 1883, S. 262; *Bertrand a. a. O.*; *C. I. L.* 13, 1, 1496; s. IV, 5). — 18) Für Germanien bezeugt den Kult die vereinzelt Militärschrift in Mainz: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Sabasio (c)onservatori* (= *σωτήρ*; über den Begriff vgl. *Wendland, Z. f. neutestamentl. Wissensch.* 1904, 335 ff.) bei *Domaszewski, a. a. O.* S. 41, nr. 66. — 19) Aus Mösien registriere ich folgende, sämtlich in den *A. E. M. aus Österr.* publizierten Funde: in Nikopolis (Jeni-Nikup) Altar mit der von *Domaszewski* ergänzten Inschrift: [*νιό θεῶς*] *Ἰδεῖας μεγάλης [μυτρε]ὸ[s] Διὶ Ἠλίῳ μεγάλῳ νυρίῳ Σαβαζίῳ ἀγ[ίῳ]*, 1886 = Bd. 10, nr. 6, S. 241, s. VI, 1; in Pirot Widmung eines *θαυ[σοῦ] Σαβαζιανὸς Θεῷ ἐπικρόῳ ὑπρίστῳ, ib.* nr. 2 S. 239 (s. VIII, 5); in Dragomanski-Tepnik Weihung eines Militärs, *ib.* nr. 3; in Pavlikeni gemeinsame Weihgabe Iovi Sabadio et Mercurio, 1892, = 15, nr. 84 S. 210; endlich in Kespertli aus der späten Kaiserzeit, 1895 = 18, S. 119.

Eine Erweiterung erfährt der Umkreis des Kultgebiets durch den Ausweis der *Blinkenbergschen* Bronzhände. — 20) Aus Belgien stammen B 4, E 29 (Tournai ?) und E 30 (Rumpst) = fig. 39; — 21) aus Österreich C 4 (Sotin) und aus Ungarn E 28 (Zsena, Komitat Krassó) = fig. 38; endlich — 22) aus Rußland E 18 (Gouvernement Jekaterinoslaw).

IV. Sabazios in der Kunst.

Die erhaltenen Kunstdarstellungen des Gottes fasse ich, soweit sie inschriftlich verbürgt oder durch ein mittelbares Verfahren als erwiesen zu betrachten sind, in zwei Gruppen zusammen. Die erste, nach Anzahl und Wichtigkeit weitaus überwiegende Gruppe gibt den rein phrygischen Typus des bärtigen Gottes wieder, bei dessen unzweideutiger, insbesondere durch das Attribut der phrygischen Mütze gesicherter Bedeutung die übrigen bezeichnenden Merkmale (Schlange und Widderkopf) entbehrt werden können. Ob der Adler in nr. 16, 17 und sonst auf einer Anähnlichkeit an den Jupiterstypus beruht, erscheint bei der Masse figürlichen Beiwerks und der Vereinzelung des Attributs höchst fraglich. Der Gott erhebt entweder nach Art der benedictio Latina in der alten Kirche segnend die drei Finger der Hand, wie auf den Bronzhänden, die gleichfalls die hilfebringende Hand des Gottes darstellen (*Blinkenberg* S. 100, *Die älteren Deutungen* S. 88), oder er nimmt die ruhige, den griechisch-römischen Typen verwandtere Haltung des Lanze oder Pinienzapfen tragenden

Herrschers ein. Die zweite Gruppe bilden vereinzelte Denkmäler, für die ich auf Beschreibung angewiesen bin: Nr. 3 u. 4, ferner nr. 5, wo die Verschmelzung mit dem Iupitertypus (Adler, Blitz) bis zur völligen Unterdrückung der spezifischen Kennzeichen führt; endlich das Konzesche Relief nr. 1, auf dem das phrygische Kolorit nur durch die an dem Baum sich aufwindende Schlange angedeutet wird, während die verblaßten Umriss der jugendlichen Gestalt von der allgemeinen Auffassung abweichen. Die vorhandenen Bildnisse, von denen nur nr. 2 zeitlich genau bestimmbar ist, mögen alle der römischen Kaiserzeit angehören; doch läßt sich bei der weiten Verbreitung der zu Gruppe 1 gehörenden Darstellungen die Vermutung kaum von der Hand weisen, daß sie als Nachbildungen eines berühmten und vielleicht

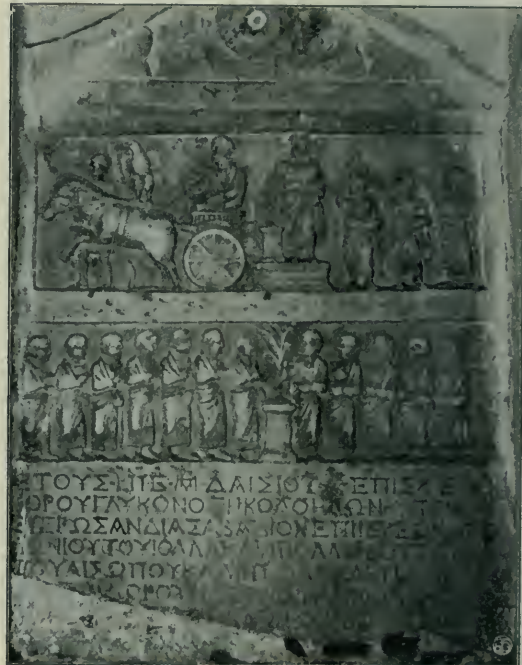


2) Sabazios ein Rauchopfer empfangend, Relief von Blau(n)dos (nach Conze, *Reise auf d. Inseln des thrak. Meeres* Taf. 17, 7).

alten phrygischen Kultbilds zu betrachten sind. Ich gebe im folgenden zunächst diejenigen Darstellungen wieder, welche durch Inschriften so bezeugt sind (nr. 1—5).

1) Das Relief von Blau(n)dos, das Conze nach einer Zeichnung reproduzierte (*Reise auf d. thrak. Ins.* Tafel 17, 7, s. Abbild. 2) stellt eine Rauchopferszene dar, deren Mittelpunkt ein Altar und daneben eine an einem palmartigen Baum sich aufringelnde Schlange einnimmt. Von rechts nahen sich zwei Adoranten; links thront auf einem Sessel der unbärtige Gott, dessen Haupt von einer Binde umgeben scheint; in der Rechten eine Schale, in der Linken ein Stab (Zepter oder Speer?). — 2) Das Relief von Koloë (s. *Wagener a. a. O.*) trägt folgende Inschrift: *Ετους ρπε (= 101 n. Chr.) μηνος Δαισιον λ', επί στεφανηφόρον Γλώκωνος ή Κολοηνών κατοικία καθιέρωσαν Δία Σα βαξιον.* Nach der brieflichen Beschreibung *J. Keils* und dem Ausweis einer der Bemühung *Th.*

Wiegands verdankten Photographie (s. Abb. 3) stehen oben rechts drei Adoranten und auf einer Erhöhung ein vor einem Altar opfernder Priester. Links Wagen mit zwei Pferden bespannt, darin sitzt eine männliche Gestalt, bartlos, in der Rechten die Zügel haltend, auf denen ein Adler sitzt. Unter den Pferden eine Schlange, hinter ihnen ein nach links schreitender Mann mit schüsselförmigem Helm, ein geflügeltes Kerykeion tragend, dazwischen die Mondsichel. In der unteren Reihe sind 13 Adoranten um einen weiteren Altar gruppiert, hinter dem sich ein heiliger Baum



3) Sabazios von Men geleitet, Relief von Koloë (nach Photographie).

erhebt; vor diesem liegen runde Körper, die Broten gleichen (vgl. die Opferkuchen bei *Dem.* und nr. 12, *Blinkenberg* S. 82). Der Vorgang bezieht sich nach *W.s* Erklärung auf den feierlichen Einzug der von Men geleiteten neuen Kultstatue des S. Ist diese Deutung richtig, so wird durch die Situation ein Rangunterschied begründet: Men verhält sich zu S., wie der Diener zu seinem Herrn (s. VIII, 3). *W.* macht auf eine ähnliche Gallienusmünze aus dem lydischen Mostene bei *Lajard, Culte du cypres* pl. 4, nr. 3 (S. 109) aufmerksam, auf der ich aber Sozon zu erkennen meine. — 3) Das derselben Gegend angehörende Flachrelief von Nea Aule (*Bull. corr. hell.* 1, 308) bestätigt die enge Beziehung des Gottes zum Naturleben. Nach der summarischen Beschreibung *Rayets* thronender S., seine Hand hält eine weitbauchige Vase, in die ein Strauch gepflanzt ist. — 4) Im Zusammenhang mit einer Gruppe griechischer Götterfiguren erscheint S. auf dem

von Visconti, *Arch. Zeitung* 1874, 63 und Matz-Duhn, *Ant. Bildw. in Rom* nr. 3763 beschriebenen kleinen Marmoraltar im Palazzo Merolli in Rom. Er enthält auf allen vier Seiten Flachreliefs; auf der linken Nebenseite steht nach v. Duhn S. in langem Gewande, rechts Standbein, vorschreitend, die Linke hochlegend an einen mit Binsen geschmückten Speer (Visconti: Sumpfrohr), die Rechte zum Kopfe füh-



4) Sabazios auf einem Widderkopf stehend, Votivhand von Resina (nach *Antichità di Ercolano* 5, 37).

rend; rechts Zypresse, links Pinie. — 5) Die als Baumblätter geformten silbernen Plättchen von Vichy (III, 17) tragen das Bild einer mit Giebel oder Bogen versehenen Tempelfront, innerhalb der Jupiter Sabazios steht. Der obere Teil des Körpers ist nackt; mit der Linken stützt er sich auf eine Lanze, in der Rechten hält er den Blitz; zu den Füßen der Adler. Stümperhaft ausgeführte Votivgabe eines Galliers, in deren Form gleichfalls eine Erinnerung an die Naturbedeutung des Gottes vorliegt (anders Bertrand S. 193, 197).

Die bisher besprochenen Denkmäler liefern für die kunstmythologische Beurteilung keinen sehr ergiebigen Ertrag. Als Attribute erscheinen Andeutungen der schöpferischen Naturkraft, Schlange und Adler. Das Fehlen der phrygischen Mütze und die Bartlosigkeit der Figur verrät eine beträchtliche Abschwächung des ursprünglichen Typus. Eine deutlichere, auch religionsgeschichtlich bedeutsame Vorstellung

über die Eigenart des Gottes ergibt sich aus der Betrachtung einiger Figuren auf Votivhänden, verwandter Statuetten und sonstiger Erzeugnisse der Kleinkunst, deren Bedeutung Drexler unter Men ob. Bd. 2, Sp. 2742f. richtig beurteilt und Blinkenberg erschöpfend nachgewiesen hat. Der Mangel einer inschriftlichen Bestätigung wird vollkommen ausgeglichen durch den geschlossenen Zusammenhang, in dem diese zu den Bronzehänden (gesammelt bei Bl.) wegen gleichartiger Geste und Ausstattung stehen, und die gesicherte Beziehung einzelner Exemplare zu S. Sein Name findet sich auf der Votivhand der Sammlung Rayets (*Bull. épigr.* 6 = 1886, 51, Bl. 69, nr. 1), ferner auf der im Besitz des Lord Londesborough gewesenen Bronze (s. *Arch. Anz.* 1854, 440, bei Jahn, „Üb. d. Aberglauben d. bös. Blicks“, *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1855, 101, nr. n), die mit dem Exemplar des britischen Museums identisch sein wird (s. *Arch. Anz.* 1880, 103, Bl. 72), endlich auf dem aus Vado



5) Votivhand von Avenches (Handrücken, nach *Bulletin de la société de l'Allier* 1891, pl.8).



6) Votivhand von Avenches (Handinneres, nach *Bulletin de la société de l'Allier* 1891, pl.8).

(Vada Sabatia) in Ligurien stammenden Exemplar im britischen Museum, das zusammen mit der Figur nr. 7 gefunden wurde (Bl. 69). Die Deutung auf S., an die schon Becker (s. o.) und Jahn S. 104 gedacht haben, darf demnach zunächst bei diesen zu den Votivhänden gehörigen Figuren und im Zusammenhang damit bei einer ganzen Reihe anderer in Haltung, Tracht und Gesichtsausdruck übereinstimmender Denkmäler als gesichert gelten. In ganzer Figur ist — 6) S. dargestellt auf der Votivhand von Resina (*Antichità di Ercolano* 5, 37. Sittl, *Gebärden d. Griechen* S. 325. Blinkenberg, Fig. 34). Er steht auf einem Widderkopf, in dem ein neues charakteristisches Attribut erscheint, mit der phrygischen Mütze bekleidet und beide Hände mit der bezeichneten segnenden Geste erhebend (s. die Abb. 4). Ebenso in ganzer Gestalt — 7) auf der Hand von Vado (Bl. Fig. 35, 36). Der Kopf der auf der Rückseite emporsteigenden mächtigen Schlange

lehnt sich an die (ohne Geste) ausgestreckte Rechte. Unter dem Beiwerk ist das Kerykeion bemerkenswert. Am Gelenk findet sich eine



7) Statuette von Amiens (nach *Revue archéologique* 1894, 2. 374).

Wöchnerin mit Kind. In verkürzter Form (Büste, darunter Widderkopf), — 8) auf dem aus Griechenland stammenden Exemplar (bei *Jahn*, nr. h., — 9) auf der Votivhand bei *Caylus*, *Rec. d'Antiqu.* t. 5, pl. 63, nr. 1 u. 2, S. 176 f., — 10) auf der Berliner, *E 9 Bl.*, wo die Kopfbedeckung ursprünglich gleichfalls eine phrygische Mütze war (kein Modius, also nicht Serapis) und — 11) auf der in Karlsruhe (*Schumacher*, *Sammlung ant. Bronzen* nr. 822, Taf. 15, 8. *Bl.* S. 75). Durch Feinheit der Technik zeichnet sich vor an-

48 f.; reproduziert bei *Bertrand* pl. 8 u. *Bl.* T. 3 und 4, s. die Abbild. 5 u. 6). Sie ist mit den Brustbildern von vier Gottheiten ausgestattet: auf der Innenseite S., daneben über den eingebogenen Fingern Hermes, am Petasos kenntlich, aber mit auffallend weibischen Zügen; auf der Rückseite Kybele und der jugendliche Dionysos. Unter den Symbolen hebe ich die wie ein Armband um das Handgelenk sich legende Schlange, den Eichenzweig, den vierteiligen runden Opferkuchen unter der Büste des S., den Pinienzapfen auf dem Daumen und den Widderkopf hervor. Unten wieder Wöchnerin und Kind. Dazu kommen einige Statuetten, deren Ähnlichkeit mit der Figur auf den Bronzeshänden, insbesondere mit nr. 6, unverkennbar ist. In ganzer Gestalt, die in phrygische Tracht gehüllt ist, mit der Segensgeste, erscheint der Gott — 13) auf der Statuette von Amiens (*Rev. arch.* 1894, 2, 374, *Reinach*, *Répert. de la statuaire gr. et rom.* 2, 478, *Bl.* S. 99, s. Abb. 7), ebenso auf der analogen Bronze — 14) bei *Babelon-Blanchet*, *Catal. d. bronzes ant. du Louvre* nr. 674, *Reinach* *ib.* Der Standort ist ein Widderkopf. Die Bezeichnung *Reinachs* als génie mithriaque oder die Annahme eines lokal gallischen Merkurtypus wird durch die Heranziehung der Bronzhände widerlegt. Hierher gehört ferner — 15) die aus Sardinien stammende Statuette im Berliner Antiquarium (*Arch. Anz.* 1892, 111, nr. 14, *Bl.* Fig. 41), in sitzender Haltung (vielleicht von einer Bronzehand abgebrochen), die Füße auf dem Widderkopf. Die unnatürliche Größe der segnenden Rechten hat sakrale Bedeutung.

In den beiden folgenden Denkmälern fällt die eigentümliche Erscheinung auf, daß mit der Sabazioshand die Lanze des Gottes gekrönt ist; sie bilden dadurch den Übergang zu den weiteren Darstellungen, in denen die Ausstattung der Hände mit Attributen an die Stelle der Geste tritt. Als ein Seitenstück zu nr. 12 kann — 16) die Götterversammlung auf den Bronzereliefs in Berlin (*Arch. Anz.* 1892, 111 nr. 15, *Bl.* Fig. 40) betrachtet werden: auf der einen Platte die thronende Kybele mit Attis und Hermes, auf der andern S., ein Pinienzapfen in der Rechten, mit der Linken das mit der Hand gekrönte Zepter haltend, oben im Giebel der Adler. Der abgesplitterte Gegenstand, auf den er den erhobenen rechten Fuß gesetzt hatte, wird ein Widderkopf gewesen sein. Unter dem zahlreichen Beiwerk: Kerykeion, Altar, Opferkuchen. Dieselben Attribute finden sich — 17) unter einer ähnlichen Masse von Gegenständen (dabei Schlange um einen Baum) auf der eng verwandten, vielleicht auch zu demselben Zweck (Brustschmuck eines Sabaziospriesters?) hergestellten Bronzeplatte im Nationalmuseum zu Kopenhagen, die *Blinkenberg* publiziert hat. In der Mitte S. stehend in phrygischer Tracht: Mütze, Bein- kleider, Schuhe; Hände und Standort wie



8) Bronzerelief in Kopenhagen (nach *Blinkenberg*, *Arch. Studien* Tafel 2).

dem — 12) die Votivhand von Avenches aus (*Jahn* nr. o. *Arch. Anz.* 1854, 486. *Mitteil. d. antiquar. Gesellsch. in Zürich* 11, 1856. H. 2,

nr. 16; von einem Tempelgebäude umschlossen, in dessen Giebel Helios mit dem Viergespann erscheint; in den oberen Ecken der Platte die beiden Dioskuren (s. Abb. 8).

Übereinstimmend ist die Darstellung des S. — 18) gleichfalls als Standfigur, beschrieben von *Longpérier*, *Notice des bronzes ant. du Louvre* S. 94, nr. 442 und abgebildet bei *S. Reinach*, *Répert. de la statuaire gr. et rom.* 2, 478. Vgl. damit — 19) die entsprechende Sitzfigur bei *Longpérier* ur. 443, *Blinkenberg* S. 99. *Longpérier* kannte — 20) identische Münzen von Sebaste in Galatien, die gleichfalls die Ausstattung des bärtigen Gottes mit Pinienzapfen und Lanze aufweisen. Die auf diesen Münzen, denen ich die jetzt im Londoner *Catal. of gr. coins*, *Phrygia*, zugänglich gemachten phrygischen Münzen (pl. 6, 5: Alia, 28, 1: Grimenothrae) anreihen möchte, sowie — 21) auf der Braunschweiger Bronze (s. *Gebhard*, *Braunschweiger Antiken*, 1. Abt., S. 205 u. *Drexler* a. a. O.) angebrachte Mondsichel deutet auf die Verschmelzung mit Men hin. Mit Recht hat *Drexler* ferner — 22) den sog. 'Äskulap von Ägina' auf dem Smaragdplasma bei *Panofka*, *Abh. der Berl. Ak.* 1845, 353 auf S. bezogen. Er thront in zeusartiger Haltung. Dieselbe Deutung gibt — 23) *Becker* nr. 24 mit erheblicher Wahrscheinlichkeit der Büste des bärtigen Gottes mit phrygischer Mütze bei *Seidl*, *Über den Dolichenskult* Taf. 6, 2, dessen freundlicher Gesichtsausdruck an die Bronze von Avenches nr. 12 erinnert. Endlich gehören — 24) hierher die nach der Überlieferung aus Toskana stammenden, aber den gallo-römischen Figurenstil aufweisenden barbarischen Gottheiten auf den Bronzereliefs des vatikanischen Museums (*Rev. arch.* 1892, 1, 189 ff. und pl. X. *Cumont*, *Mithra* 2, Fig. 97. 98. *Bl.* S. 97. Sicher die Fig. 97, die *Cumont* Silvanus nennt). Der Adler auf der rechten Schulter des Gottes ohne Mütze, die Schlange, die sich um den Baumzweig, bzw. den Stab windet, Pinienzapfen, Opferkuchen, Krater und Widderkopf, das Mithrasopfer — alles geht in der synkretistisch erweiterten Sphäre des phrygischen Gottes ohne Rest auf.

Bei dem Versuche einer Ermittlung weiterer Darstellungen des S. ging man entweder von der unzutreffenden Voraussetzung aus, daß er dionysische Züge trage, oder man wandte Gottheiten von ausgeprägt orientalischem Charakter vermuthungsweise diese Benennung zu, oder man bemühte sich endlich, den Kreis der gesicherten Figuren durch angeblich analoge Kunstdenkmäler zu erweitern. Die dionysisch anmutenden Darstellungen sind schon durch *Thrämer* Bd. 1 (Dionysos), Sp. 1110 ausgeschieden worden (vgl. a. VII, 2). Auch die in der zweiten Richtung liegenden Untersuchungen haben zu keinem Ergebnis geführt. Der fast nackte Mann mit dem Pedum, der den Schweif des Stieres auf dem Mithrasopfer des Ladenburger Reliefs hält (s. *Cumont*, *Mithra* 2, 344, Fig. 218), ist sicher nicht S., wie *Creuzer*, *Symbol.* 2, 225 und *Georgii* in *Paulys R. E.* 6, 618 meinen, sondern eher Herakles, wie *Cumont* vorschlägt. Auch der fürchterliche geflügelte 'asiatische Sonnengott', der zwei Panther bändigt (s. *Arch. Zeit.*

1854, pl. 64, nr. 1, vgl. dazu die Ausführungen *Lajards* und *Gerhards* S. 215 und *Lenormant*, *Rev. arch.* 1874, 306) ist mit den aus dem festgestellten Material gewonnenen Vorstellungen unvereinbar. Beachtenswerter ist die Annahme, daß der Zeus Masphalatenos und der Sonnengott Zeus, die beide in den Basreliefs aus Meneh in Mäonien bei *Le Bas-Waddington*, *explic. des inscript. gr. et lat. Méonie.* nr. 668, mon. fig. 136, 1, 2 (s. a. *Le Bas-Reinach*, *voyage archéol. en Grèce et en Asie min.* Paris 1888) Men an die Seite gestellt sind, mit S. identisch seien. Aber wenn auch die erstere Figur, die den Adler hält, eine leise Ähnlichkeit zeigt, so wird doch bei der großen Anzahl der kleinasiatischen Lokalgöttheiten diese Gleichsetzung sehr problematisch erscheinen müssen, solange die Ansicht *Bureschs* (*Aus Lydien* S. 74) nicht als erwiesen zu betrachten ist, daß alle diese Götter im Grunde nichts als Varianten des einen Sonnengottes S. sind (vgl. dazu VI, 1; VIII, 4). In dritter Linie sind die Vermuthungen *Beckers* S. 23 f. zu besprechen. Außer Betracht müssen die Terrakotten von Kertsch (Taf. 2, 4a, b) und von Novus Vicus bei Hedderheim bleiben, die einen mit Panzer und Helm nach Art der phrygischen Mütze bekleideten jugendlichen Reiter darstellen, der vielmehr als Attis zu bezeichnen sein wird (s. *Drexler* unt. Men Bd. 2, Sp. 2711). Dagegen ist die Möglichkeit einer Beziehung zu S. offen zu halten bei dem merkwürdigen Berliner Basrelief aus später Zeit (s. *Gerhard*, *Arch. Z.* 1854, pl. 65 nr. 3. *Jahn* S. 105. *Lenormant*, *Revue arch.* 1875, 50. *Friederichs*, *Berl. ant. Bildw.* 2, 437 f., nr. 2008b. *Drexler* unt. Men Bd. 2, Sp. 2744. *Blinkenberg* S. 107). Ein bärtiger Reiter in phrygischer Tracht und Mütze, in der Rechten einen gewaltigen Hammer schwingend, sprengt über den ausgestreckten Körper einer jungen Frau; links steht neben anderen Götterfiguren ein gleichfalls bärtiger Gott, in Gestalt und Tracht eine ausgesprochene Dublette des Reiters; in der Rechten hält er eine Fackel, in der Linken einen Menschenschädel. Es ist dies nach *Becker* derselbe S., der sich in den Licht- und Todesgott differenziert, während *Drexler* die Gestalten als Kabiren faßt. Sie erinnern jedoch stark an den Gott der Bronzen und unter der Masse symbolischer Zutaten erscheinen wieder Widderkopf und Schlange. (Über eine Verdoppelung der Kybele auf einem und demselben Relief vgl. *Hepding*, *Attis* S. 138, A. 7). Immerhin wird bei der Unsicherheit der Sachlage auf eine religionsgeschichtliche Verwertung des Reliefs verzichtet werden müssen.

V. Kult, Mythos, Mysterium.

1) Die Hauptstelle ist *Demosth. de corona* 259 f., der ein anschauliches Bild von der aus den Umzügen der Thiasoten bei Tage, aus Reinigungszeremonien, Opfern und mysteriösen Begehungen sich zusammensetzenden Kultübung (s. a. III, 4) entwirft. Obwohl der Name nicht genannt ist, kann ein Zweifel über die Zugehörigkeit nicht bestehen, da *Strab.* 10, 3, 18 die vorkommenden liturgischen Formeln als *Σαβάζια καὶ Μητρώα* charakterisiert (vgl. das

Schol. und Suidas s. v. Attis) und die geschilderten Riten anderweitige Bestätigung finden. Ergänzt wird diese Darstellung durch vereinzelte literarische Zeugnisse, von denen den Angaben der Kirchenschriftsteller und Iamblichs eine überwiegende Bedeutung zukommt. Auch macht die Übereinstimmung charakteristischer Einzelheiten mit Dem. und anderen Quellen (s. VI, 3) es wahrscheinlich, daß wesentliche Züge des *δαισιδαίμων* bei Plut. *de superst.* 10 (das handschriftliche, im Anschluß an Bentley von Bernardakis und Wilamowitz getilgte *σαββατισμούς* c. 3, 166 A ist natürlich wiederherzustellen; zu der jüdisch klingenden Wortform vgl. Plut. 4, 6, 2, 671 F und VIII, 5) auf der Beobachtung des S.-dienstes beruhen. Endlich liegen für diesen und die folgenden Abschnitte in den von Rohde nicht berücksichtigten monumentalen Zeugnissen unmittelbare Urkunden vor, welche die aus der literarischen Überlieferung gewonnene Einsicht erweitern.

2) Demosth. wirft seinem Gegner Aischines die Verirrungen seiner Jugend vor: *ἀνὴρ δὲ γεόμενος τῇ μητρὶ τελοῦσθαι τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τὰλλα συνεσκευωροῦν, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελομένους καὶ ἀπομάτταν τῷ πηλῷ καὶ πιττοῖς καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ καθαροῦ κελύων λέγειν ἔφηνον κακὸν εὐδὸν ἔμεινον* . . . *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς διασους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐσπεφανομένους τῷ μαρᾶθω καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄρεσι τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὅπερ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν, καὶ βοῶν ἑῷσι σαβοῖ καὶ ἐπορχοῦμενος ὅς τις ἄττις ἄττις ὅς τις, ἕξαρχος καὶ προηγμένων καὶ κιστοφόρος καὶ λινοφόρος καὶ τοιαῦτα ὑπὸ τῶν χορδίων προσαγορεύόμενος, μισθὸν λαμβάνων τούτων ἐνθροῦντα καὶ στρεπτοὺς καὶ νεύματα* . . . Der mit Fenchel- und Weißpappelkränzen geschmückte Thiasos der Sabaziasen wurde von einem Priester geleitet, der Schlangen in den Händen trug, indes die verzückte Anrufung des göttlichen Namens (s. Aristoph. *Lys.* 387) die aufregenden Klänge der phrygischen Musik übertönte (Aristoph. 1, fr. 566 Kock, Blinkenberg S. 107). In der Prozession wurde die *κίστη*, welche die heilige Schlange barg (s. III, 1. VII, 3), und das *λίχνον* (s. Dieterich, *Mutter Erde* 101) mitgeführt, in dem vielleicht neben anderen Gaben die Opferkuchen (s. IV, 2. 16) enthalten waren. Die Reinigungen mit Ton und Kleie (*πηλώσεις* Plut. c. 3, 166 A und *ἀκάθαρτοι καθαροί, ὅντα καὶ δ' ἀγνεύει* c. 12, 171 B), welche auf die nächtlichen Weißen vorbereitet, und die Andacht der am Boden kauern den Gläubigen (*αἰσχρὰς προκαθίσαις* c. 3) waren den Griechen ein ebenso seltsamer Anblick, wie die wahrscheinlich nicht auf die Mysterien beschränkte feierliche Geste (*ἐλλοξότους προσκνήσεις* c. 3), mit der die Priester in Nachahmung der hilfebringenden Hand des Gottes (s. IV, 6ff.) die Kultgenossen segneten. Diese auch auf dem Vincentiussarkophag (s. V, 4) von einem der Teilnehmer am himmlischen Mahle angewandte Segensgeste, die in der Einbiegung der zwei letzten und der Erhebung der drei ersten Finger besteht, war ein spezifisches Kennzeichen des S.-kults, das von hier vielleicht unmittelbar als die sog.

benedictio Latina in die liturgische Gewohnheit der christlichen Kirche übergang, während die Sitte der Weihung von Votivhänden überhaupt auch in den syrischen Kulturen vorkam und nach Cumont erst durch jüdische Vermittlung in der phrygischen Religion üblich wurde (s. Acad. d. inser. 1906, 70. Blinkenberg S. 126).

Daß die Priester, unter denen die Personen männlichen Geschlechts überwiegen, wie die Metragyrten, Menagyrten und Orpheotelesten, in allen Nöten des Lebens zu helfen wußten (vgl. die fesselnde Schilderung dieses Treibens bei Foucart), war ein selbstverständliches Erfordernis ihrer Propaganda. Die Liebestränke, welche die Priesterin Ninos bereitete (III, 13), werden unter der Auktorität des Kultes gestanden haben, und es fällt von hier vielleicht ein Licht auf die noch nicht befriedigend erklärte Stelle des Theophr. *char.* 27, 8: *καὶ τελοῦμενος τῷ Σαβαζίῳ σπεύσαι, ὅπως καλλιστεύῃ παρὰ τῷ ἱερεῖ* (vgl. die *καλοὶ διασοὶ* bei Dem. und Josephi *Hypomnest.* in Fabric. *Cod. Pseud.* epigr. 2, 327 ἡ—sc. *μαντεία*—*διὰ Σαβαζίων μοιρίζοντες*). Die Sabaziasen strebten nicht nur nach ritueller Reinigung, sondern schmückten sich auch zu Ehren ihres Gottes. — Die Bedeutung des Widders im S.-kult ist ein durch die Kunstdenkmäler gestelltes Problem. Wenn er den Standort des Gottes bildet, so ist dies durch seinen Charakter als bevorzugtes Opferf Tier nicht genügend begründet. Im Falle der Ablehnung einer mythischen Beziehung erscheint die Annahme von Kriobolien im Sinne der verwandten Kulte als unabweisbar.

3) Eine zentrale Stellung in der S.-religion nimmt die Verehrung der heiligen Schlange ein (des ὄφιος *παρείας*; s. außer Dem. *Comic. attic. fragm.* 1, S. 81 Kock, Phot. s. v., Artemidor 2, 13). Die Schlange ist die Inkarnation des Gottes. Der Ruf 'Sabazios', den der *δαισιδαίμων* bei Theophr. *char.* 16, 4 beim Anblick des ὄφιος *παρείας* ausstößt, ist von dem Grauen vor dämonischer Berührung eingegeben. Ebenso erscheint in der Kunst die Schlange nicht nur als das wichtigste Attribut, sondern auch als Symbol des Gottes und Gegenstand selbständiger Verehrung; so auf den Reliefs von Sazak im *ἄγιος Ὁρηγέων* (III, 1) und vom makedonischen Palatitza (sitzende Frau, die eine mächtige Schlange liebkosend auf dem Schoße hält. S. Heuzey, *Miss. en Macédo.* pl. 13, 1. S. 217. Rapp S. 14). Die Bedeutung der Schlange, die Vercoutre, *Rev. arch.* 6, 1886, 113, mit Unrecht zu einem emblème de la vertu curative abschwächt, gründet sich auf einen Mythos und die daran sich schließende Mystik. Der Mythos ist bei Diod. 4, 4, 1 kurz angedeutet: *οὗ τὴν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κορυφίους παρεσέγονσι διὰ τὴν αἰσχρὴν τὴν ἐκ τῆς συνορίας ἐπακολουθεῖσαν*. Eingehenderes berichten die Kirchenschriftsteller. Clemens v. Alex. erzählt Coh. *adv. gentes* S. 13 P. in gedrängter Sprache und Arnob. *adv. nat.* 5, 20 (s. a. Firm. *Mat. de errore prof. rel.* c. 10) mit rhetorischer Ausschmückung von phrygischen Mysterien, die zu S. in Beziehung gesetzt werden. Der Inhalt der vermutlich auf einen gemeinsamen

mythographischen Traktat (s. *Crusius*, *Rhein. Mus.* 45, 266; andere Äußerungen zur Quellenfrage bei *Foucart* S. 76 und *Bratke*, *Theol. Stud. u. Krit.* 1887, 657; s. a. die allgemeine Übersicht bei *Le Faye*, *Clément d' Alexandrie*, Paris 1898, 312) zurückgehenden widerlichen Erzählung ist folgender. „Jupiter entbrennt in Liebe zu seiner Mutter Deo (Demeter *Cl.*). Aus Scheu wagt er nicht in seiner eigenen Gestalt zu erscheinen; er wohnt ihr deshalb in Gestalt eines Stiers bei (*Arnob.*). Um die erbitterte Göttin, die von ihrem Zorn den Namen Brimo erhält, zu versöhnen, schneidet er die Testikeln eines Widders ab und wirft sie, Selbstentmannung heuchelnd (ätiologische Sage, welche die Ablösung der Selbstentmannung durch ein Widderopfer andeutet, nach *Hepding*, *Attis* 192, s. *Gruppe* S. 1552 ff.), der Mutter in den Schoß. Diese gebiert nach 10 Monaten die Kore (*Cl.*) oder Libera (*Arn.*). Als das Mädchen herangewachsen war, nähert sich auch ihr der eigene Vater als Schlange, die er wirklich war. *Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μνουμένοις ὁ διὰ κόλπον θεός· δράκων δέ ἐστι καὶ* (nach dem verbesserten Text bei *Foucart* S. 77) οὗτος· *ἔλεγχος ἀκρασίας Διός*. Die Pherrephatta gebiert einen stierähnlichen Sohn, wofür ein Beweis der Vers eines *εἰδωλῶς ποιητής* ist: *ταῦρος πατήρ δράκοντος καὶ πατήρ τῶρον δράκων* (liturgische Formel, nicht Fragment des *Rhithon*, wie *Crusius* S. 272 meint; s. *Kaibel*, *Com. graec. fragm.* 1, 189 und *Dieterich*, *Mithrasliturgie* S. 215). Der Versuch *Lenormants*, *Rev. arch.* 1874, 302 (s. a. *Hepding*, *Attis* S. 192), diese ganze Erzählung zur Festsetzung des S.-mythus zu verwerten und aus der gräzisierten Umformung die ursprünglichen phrygischen Benennungen abzuleiten, mußte mißlingen, da *Clemens* den Zusammenhang des Mythus mit dem Kult des *Attis*, der *Kybele* und der *Korymbanten* betont und die erste Hälfte abschließende Formel sich auf die Attismysterien bezieht (*Hepding* S. 184). Für S. kommt wegen der Übereinstimmung mit *Diodor* (*γένεσιν* und *Σ. κεραιάν παραίσχονσι*) wahrscheinlich nur die liturgische Formel in Betracht, welche die Einheit des Erzeugers und Erzeugten ausspricht, sowie sicher die der vorgetragenen Geheimlehre analoge Vorstellung, daß der Gott in Schlangengestalt sich mit einer Göttin geschlechtlich verband, was den Vorgang für die Sitte der Sabaziasten bildete, sich Schlangen durch den Busen zu ziehen. Eine Wiederholung der Legende ist aus dem phrygischen *Alia* (s. III, 1) überliefert: Die Heroine des Orts gebar von S. das Geschlecht der *Ὀφιογενεῖς*, und eine Illustration zu dem Relief des makedonischen Palatitza gibt der Höflingsklatsch (bei *Plut. Alex.* 2), daß die den orgiastischen Kulte in besonderem Maße ergebene Königin *Olympias* durch den Verkehr mit der heiligen Schlange die Mutter *Alexanders* geworden sei. (Vgl. dazu die makedonischen Kupfermünzen mit der *cista mystica* aus der Diadochenzeit, *Mionnet*, *Descr. des med.* 1, 560.)

4) Der Mythus leitet zum Mysterium über. Die Vermutung *Rohdes* (*Psyche* 2³, 421), daß,

wie in gewissen griechischen Sagen (s. *Wesseling* z. *Diodor* 4, 39, 2), so auch durch die Aufnahme der Schlange in den Busen die Adoption des Mysten in das Geschlecht der Gottheit veranschaulicht werde, wird durch die eigene Auffassung des *Clemens* nicht bestätigt: die derbe Realistik der Sabaziosmystik kommt vielmehr in der legendarisch vorgebildeten geschlechtlichen Vereinigung des Mysten mit dem Gotte zu unzweideutigem Ausdruck. Diese heilige Hochzeit, in der dem Gotte gegenüber der Mensch stets weiblichen Wesens ist (s. *Dieterich*, *Mithraslit.* S. 124, *Mutter Erde* S. 111; ein Nachklang davon in dem attischen Hochzeitsspruche *ἐφ' ἧν καὶ ἔδρον αἰμεινον* s. *Lobeck* S. 648, *Dieterich*, *Mithraslit.* S. 169), ist der eigentliche Höhepunkt des Kultes und das große Geheimnis der S.-religion, das den Eingeweihten zum Sabos macht und des Anteils an der göttlichen Lebensfülle versichert. Zur Herbeiführung der ekstatischen Erregung dienten die leidenschaftlichen Weisen der phrygischen Musikinstrumente; s. die *Iamblich* zugeschriebene Schrift *de mysteriis*, wo in einer ausführlichen Theorie des Enthusiasmus die Korymbanten-, Meter- und Sabaziosweihen als eine dadurch charakterisierte Gruppe zusammengefaßt werden: *ὡς τῶν ἐξισταμένων ἑποιοῦντες αὐτῶν ἀκούοντες ἢ κυμβάλων ἢ τυμπάνων ἢ τινος μέλους ἐνθουσιάζουσιν* (3, 9); und vielleicht war auch der für S. eigentümliche Tanz, die *Sikinnis* (*Arrian* b. *Eustath.* z. *Homer* II 1078, 20), mit der entscheidenden Aktion als Hilfsvorgang und steigendes Mittel des Enthusiasmus verbunden. Auch ein sakramentales Mahl, auf dessen Vorbereitung ich das *demosth. κρατηοίσειν* und das Bild auf der Votivhand *E 7 Bl.*, Fig. 33 (eine Person die Rechte über einen Krater austreckend; vgl. die verwandte Darstellung eines mysischen Reliefs aus Kreisen von Verehrern des Zeus Hypsistos bei *Perdriest*, *Bull. corr. hell.* 23, 1899, 592f.) beziehe, bildete einen bedeutsamen, in seinem Verhältnis zu den übrigen Kulteinrichtungen noch nicht geklärten Bestandteil des Gottesdienstes. Die Inschrift des *Vincentiusgrabs* (*C. I. L.* 6, 142): *manduca, lude et beni at (= veni ad) me: cum vives, benefac, hoc tecum feres*, die früher als das Bekenntnis zu epikureischem Lebensgenusse gefaßt (Sammlung solcher Inschriften bei *Caetani-Lovatelli*, *Thanatos*, Roma 1888, S. 12 u. *Herzog*, *Koische Forsch. u. Funde* S. 103f.) und in diesem Sinn von *Maaf*, *Orpheus* S. 217 sogar zum Prinzip der sabazischen Konventikel gestempelt wurde, wird erst durch *Cumonts* Deutung (S. 72f.) in den Zusammenhang der religiösen Tendenzen des Synkretismus eingereiht. Den in den heiligen Mahlen ausgedrückten Gedanken, daß die Mysten Brüder sind, erkenne ich in der auf der Votivhand *E 6*, Fig. 32 a, b *Bl.* dargestellten Szene wieder (zwei männliche Personen über einem Altar sich die Hände reichend). So hatte allmählich die ursprüngliche rohe Sinnlichkeit der Sabaziosmystik, deren symbolische Abschwächung von *Arnobius* 5, 21 (künstliche, aus Gold geformte Schlangen = Phallen, s. *Dieterich*, *Mutter Erde* S. 110. *Hepding* S. 191?)

bezeugt wird, unter dem Einfluß sublimerer Religionsanschauungen sich zu moralischer Ausdeutung vergeistigt. Im Gegensatz zu der (vor Wahnsinn) schützenden Wunderkraft der Korybantenweihen und zu der lebenspendenden, zur Vollendung führenden Seligkeit des Kybeleorgasmus — so fährt *Iamblich* fort, indem er die verwandten Erscheinungen spezifiziert (3, 10) — bestehe die Eigentümlichkeit der S.-mystik darin, daß sie *βακχείας καὶ ἀποκαθάσεις ψυχῶν καὶ λύσεις παλαιῶν μνημάτων* 10 schaffe. Die Vorstellung von der Erbsünde ist nicht auf phrygischem Boden erwachsen. Ob wir darin den Einfluß der schon bei *Pindar* durchschimmernden orphischen Lehre (fr. 208 *Abel*; s. *Tannery, Rev. de phil.* 1899, 129; vgl. a. *Reinach, Cultes, mythes et relig.* 1, 312f.) oder des jüdischen Glaubens (mit *Cumont* S. 71) zu erkennen haben, muß bei unserer mangelhaften Einsicht in das Maß der konkurrierenden Einwirkungen unentschieden bleiben (s. VII, 3. VIII, 5). Die eschatologischen Vorstellungen einer möglicherweise sabazisch-jüdischen Gemeinschaft (*Cumont ib.*) werden durch die wiederholt genannten Bilder des Sarkophags des Sabaziospriesters Vincentius und seiner Gattin Vibia veranschaulicht. (Abgebildet u. a. bei *Daremberg et Saglio, Dict.* 3, 280. Fig. 2468 und *Wendland, Die hellenist. röm. Kultur* S. 184f.) Es ist hier eine Reihe von Szenen dargestellt: 30 der Raub der Vibia durch den auf einer Quadriga fahrenden Pluton; das von Dispaten und Aeracura abgehaltene Totengericht über die von Mercurius nuntius geleitete Frau; die inductio Vibies durch den bonus angelus; endlich das Gastmahl der Seligen, der bonorum iudicio indicati, für die das den Bilderzyklus abschließende sakramentale Mahl einen Vor-schmack gebildet hatte.

VI. Wesen und Wirken des Gottes.

1) Bei dem unzulänglichen Stande der vorwiegend dem späten Altertum angehörigen Überlieferung erscheint es als eine schwierige Aufgabe, den ursprünglichen Wirkungskreis des Gottes von dem synkretistischen Zuwachs seiner Machtsphäre mit Bestimmtheit abzugrenzen. Andererseits ist dem Bauernvolk der Phryger bis auf die Zeit der Seleukiden ein ausgesprochener Konservatismus des Volks- 50 tums eigen, der die Zuverlässigkeit der auf diesem Boden haftenden Überlieferung auch aus verhältnismäßig später Zeit verbürgt (s. *Perrot-Chipiez, hist. de l'art* 5, 23). Sein Charakter als thrakischer Sonnengott (s. III, 14) ist nicht, wie *Perdrizet* will (*Bull. corr. hell.* 20, 1896, 101), im phrygischen Glauben begründet, sondern eher daraus erklärlich, daß vielleicht unter orphischem Einfluß (s. *Macrobius* a. a. O., *Rapp* u. *Helios* Bd. 1, Sp. 2024, 60 *Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch.* S. 1430) eine Ähnlichkeit an Helios, das *πρόβριον σέβας* der Thraker (*Sophokles, fr.* 523, *Nauck*²), stattfand, wenn nicht vielmehr hier wie in der mösischen Inschrift III, 19 ein Ansatz zu dem von *Usener* (*Götternamen* S. 340f.) nachgewiesenen späten solaren Monotheismus vorliegt. Dieser Synkretismus geht nicht überall tief;

man fühlt, daß das Bedürfnis nach Zusammenstellung der Götternamen aus der eigentümlichen religiösen Atmosphäre sich ergab, ohne daß eine wirkliche Verschmelzung der damit verknüpften Vorstellungen eintret. In der Benennung als Zeus und Iupiter spricht sich die überragende Stellung aus, die S. in der phrygischen Religion einnahm; nur in vereinzelten Fällen darf eine wirkliche Angleichung aus der Übertragung der Attribute erschlossen werden (z. B. IV, 5).

2) Zu den ursprünglichsten Wesensbestimmungen des Gottes gehört seine enge Beziehung zum Naturleben. Nicht als ob er das Schicksal der Natur teilte, das sich in dem ewigen Kreislauf des Absterbens und Wiederauflebens vollzieht, wie *Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 303 unter Berufung auf *Plut. Is. et Os.* 69 (*Attis-religion*, s. *Rapp* u. *Attis* Bd. 1, Sp. 720. *Hepding* S. 26) angibt. Er ist der Herr der Natur. Die Schlange, das Sinnbild der geheimnisvoll schaffenden Naturkraft, ist ihm eigen; er hat geweihte Haine (III, 2); als der Gott, der den Regen spendet (Hyes, s. d. *Meyer* a. a. O., *Gruppe* S. 1428), verleiht er Wachstum und Gedeihen. Eigentlicher Baumkult ist gesichert durch III, 2. IV, 1—3 und die aller Wahrscheinlichkeit nach hierher gehörige Notiz bei *Firm. Mat. de error. prof. rel.* c. 27, 4: *arborum suam diabolus* (die Schlange) *consecrans intempestu nocte arietem in caesae arboris facit radicibus immolari*, womit vielleicht der Baumgeist versöhnt werden sollte (s. *Hepding* S. 133). Nicht der vorphrygische, von S. angeblich verdrängte Himmelsgott (*Kretschmer* S. 198), sondern S. selbst heißt darum *Βεργαῖος* = der Eichengott (s. *Hesych* s. v. und o. Bd. 3, Sp. 1560; vgl. III, 15: Präneste und den Eichenzweig auf der Bronzehand IV, 12). Ebenso ist ihm wie *Attis* 40 die Fichte heilig (IV, 12. 16. 17. 24. *Blinkenberg* S. 82).

Als höchster Gott eines Bauernvolkes war S. ferner Stifter und Schirmherr des Ackerbaues. *Diodor* 4, 4, 1: *λέγουσι δ' αὐτὸν ἀρχινοῖα διενεγκεῖν καὶ πρῶτον ἐπιχειρῆσαι βοῦς ζευγνέειν καὶ διὰ τούτων τὸν σπόρον τῶν καρπῶν ἐπιτελεῖν* wird durch den figürlichen Schmuck der Kopenhagener Bronze IV, 17 bestätigt, auf der neben den üblichen Attributen Pflug und 50 Gerstenähre, Joch und Stier vorkommen (vgl. dazu die problematische Deutung rheinländischer Gräberfunde bei *Blinkenberg* S. 119). Die von *Nicolaus Damasc.* (*Fr. H. Gr.* 3, fr. 128) überlieferte Tatsache, daß bei den Phrygern auf die Tötung eines Ackerstiers oder die Entwendung von Feldgeräten die Todesstrafe gesetzt war, ist nur unter der Voraussetzung verständlich, daß es sich um eine Versündigung an dem göttlichen Geber handelte.

3) Wie die Natur, so beherrscht S. das Völker- und Menschenschicksal. Den Pergamenern erwies er sich in vielerlei Nöten und Gefahren als Beistand und Helfer und trat als ebenbürtiger Schlachten- und Siegesgott der Athena Nikephoros zur Seite (s. III, 4 und IV, 22: Nike an der Thronlehne). Die Kraft seiner Gottheit offenbarte sich aber *διὰ τὰς* 60 *ἐξ αὐτοῦ γενομένης ἐπιφανείας*. In der eigen-

tümlichen Bedeutung dieses Begriffs liegt das ganze Geheimnis seines dämonischen Wesens beschlossen, dessen unerwartete, bald drohende (*Theophr. char.* 16, 4), bald segensreiche Eingriffe die frommen Gemüter beständig in Atem erhielten. Er sandte Zeichen und Wunder und erschien bei Nacht in eigener Gestalt. Glykera, die Geliebte des Rhetors Alkiphron, hatte eine eben erst aus Phrygien bezogene Magd, die von nächtlichen Göttervisionen erzählte (*Alciphron* S. 37 *Meineke*), und der Sklave b. *Aristoph. Vesp.* 9, der keineswegs, wie die Erklärer glauben, dionysischen Orgiasmus ausübt, ahmt lustig das fromme Entsetzen nach: ὕπνος μ' ἔχει τις ἐν Σαβαζίου (vgl. *Plut. Ausführungen* über die nächtliche Unruhe des δεισιδαίμων c. 3 ff, 166 E ff.). Verfehlungen, insbesondere gegen die Kultvorschriften, folgte die Sühne auf dem Fuße nach (ähnliches aus dem Menkult, Bd. 2 Sp. 2701 ff.), und allenthalben erhoben sich Marmorstelen, die von der strafenden Gerechtigkeit Zeugnis ablegten (III, 1. 2. 8; vgl. *Plut. c.* 12, 171 B *παράνομοι πρὸς ἱεροῖς ποταμοῖς*), als deren Symbol die IV, 16. 17 und auf zahlreichen S.-händen erscheinende Wage (*Blinkenberg* S. 82) gelten mag (vgl. a. den den phrygischen θεοὶ δαῖτοι καὶ δίκαιοι geweihten Altar mit verwandten Darstellungen, besonders die linke Schmalseite: männliche, stehende Figur, rechts ein Baumstamm, um den sich eine Schlange windet, *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10, 12). Einen ebenso anschaulichen Beweis von der segensreichen Macht und übernatürlichen Hilfe des Gottes in Krankheiten geben die Votivhände (interessante Parallele aus dem neugriechischen Volksglauben bei *Sittl, Gebärden der Gr. und Röm.* S. 327; der Krankheit wird gedroht: 'Christus verfolgt dich mit seiner rechten Hand'). Die Frauen zumal spürten in ihrer schweren Stunde die helfende Hand des göttlichen Arztes (IV, 7. 12).

Daß in religiös erregten Zeiten auch bei den höher stehenden Kulturvölkern ein Gott leicht Eingang fand, der sich in so energischer Weise geltend machte, ist begreiflich. Wo die einheimischen Götter versagten, da erhoffte der Aberglaube schon im 5. Jahrhundert, und in viel ausgedehnterem Maße in der römischen Kaiserzeit, wirksameren Schutz von dem fremden Gotte.

VII. Sabazios = Dionysos.

Ehe die Berechtigung dieser Gleichung nach Maßgabe des in Abschn. III—VI entwickelten Tatsachenbestandes geprüft werden kann, ist zunächst eine Orientierung über die Frage nach der ursprünglichen Heimat des Gottes erforderlich, mit der sie von einer weit verbreiteten Auffassung in einen, wie es scheint, unzulässigen Zusammenhang gebracht worden ist.

1) Der Widerspruch, in den sich die in Abschnitt II dargelegte Überlieferung in bezug auf die Heimat des Gottes verwickelt, wird in der Regel mit dem Hinweis auf die Verwandtschaft des thrakischen und phrygischen Volks für erledigt erklärt (s. o. Bd. 1, Sp. 1031, *Rapp* S. 22, *Meyer, Gesch. d. Alt.* 1, 299, *Kretschmer* a. a. O. und aus der *Anomia* S. 17, *Rohde* a. a. O.,

Reber, Abh. d. bayr. Akad. Bd. 21 = 1898, 534, *Cumont, Rev. de l'hist. des rel.* 1906, S. 3). Dies führte zu der Annahme, daß der Kult des S. den thrakischen Stämmen angehörte, die ihn mit ihrer Wanderung nach Kleinasien dorthin verpflanzt hätten. *Kretschmer* S. 194 (ebenso *Cumont*) sucht sodann eine Scheidung der phrygischen Kulte durchzuführen, indem er den Gottheiten der kleinasiatischen Urbevölkerung, der Meter, dem Attis u. a. die aus Europa importierten gegenüberstellt, unter denen die Hauptgottheit S. gewesen sei, und nimmt eine Verschmelzung mit den einheimischen Gottheiten an, die durch die Gleichartigkeit des orgiastischen Charakters begünstigt worden sei. Einen dieser Auffassung entgegengesetzten Standpunkt vertritt vereinzelt *Tomaschek* a. a. O., der den der griechischen Bevölkerung längst vertrauten Gott in nachchristlicher Zeit auch nach Thrakien wandern läßt. Wenn von der unrichtigen Zeitangabe *Tomascheks* abgesehen wird, der die mutmaßliche Einführung des Kults viel zu spät ansetzt (vgl. außer den schon namhaft gemachten Spuren des thrakisch-makedonischen Kults in Abschn. I, 1 auch den in der delphischen Inschrift aus dem Ende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts vorkommenden makedonischen Personennamen Σαβατταρᾶς, den *Perdrizet, Bull. corr. hell.* 20 = 1896, 475, in Beziehung zu dem Namen des Gottes gebracht hat), so sind die beiden Möglichkeiten des thrakischen (thrakisch-phrygischen) und vorderasiatischen (vorphrygischen) Ursitzes diskutierbar. Es ist zwar das Gewicht des ethnographischen Zusammenhangs nicht zu verkennen, unter dessen Voraussetzung Einklang in die Überlieferung käme, auch spricht der von dem Namen des Gottes abgeleitete Ortsname, sowie die Bezeichnung seines makedonischen Thiasos für die Ursprünglichkeit des europäischen S.-dienstes. Auf der anderen Seite aber ist zu erwägen, daß die fast allgemeine, durch die Urkunden bestätigte Auffassung des Altertums ausschließlich seine phrygische Herkunft betont, was auffallend wäre, wenn S. in historischer Zeit, wie *Rohde* es darstellt, die Hauptgottheit der Thraker gewesen wäre, und daß die spärlichen direkten Zeugnisse über die thrakische Heimat für den Erweis prähistorischer Zusammenhänge völlig belanglos sind. Somit bleibt die Möglichkeit einer frühen Übertragung des vorphrygischen Kultes nach Thrakien und Makedonien ebenso bestehen, wie dies sicher von Attis (s. *Perdrizet* S. 524), Men (*Heuzey, Mission archéol. de Macédoine* S. 84) und der Göttin Ma (*Cotlèon, Revue des études grecques* 1899, 169) gilt. Wenn aber die Entscheidung über die Lokalisierung mit besonderem Nachdruck (s. *Kretschmer* S. 197) von der Gleichsetzung mit Dionysos abhängig gemacht wird, so ist dieses Verhältnis im folgenden näher zu erörtern, da es für die ganze Auffassung des Gottes von entscheidender Bedeutung ist.

2) Die Gleichung Sabazios = Dionysos, die auch bei *Voigt* als der beherrschende Gesichtspunkt die Gruppierung des Stoffs bestimmt hatte, lastete vollends seit *Rohde*s glänzenden

Ausführungen über den Dionysoskult und *Kretschmers* eindringenden Untersuchungen wie ein Bann auf der Forschung, der auch durch gelegentlichen Widerspruch nicht gebrochen worden ist. Wenn sich jetzt die übrigen schon von *Crusius* gegen *Rohde* verfochtene (*Literar. Centrabl.* 1894, 61, 1858. *Rohde-flos* S. 202) Meinung *Gruppess* (S. 1410) von dem urgriechischen Charakter des Dionysos als begründet erweisen sollte, so könnte S. nur noch als sein phrygisch-thrakisches Korrelat in Betracht kommen. Aber die Lösung dieses Problems muß nicht erst abgewartet werden: umgekehrt wird diese wesentlich präjudiziert durch die Tatsache, daß die Urkunden des S.-dienstes, die Steine und Bronzen wie die Texte, das Urteil *οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον* dem unbefangenen Beobachter förmlich aufzwingen, und daß sich in seinen charakteristischen Formen Gegensätze gegenüber den dionysischen feststellen lassen, die der Voraussetzung einer ursprünglichen Wesensgemeinschaft widerstreiten. Was zunächst die verhältnismäßig späte Überlieferung (II, 1. 2) betrifft, so ist sie bei der Neigung der Griechen, ihre eigenen Götter bei den fremden Völkern wiederzufinden, von vornherein verdächtig. Sie konnte nur so lange maßgebend sein, als die Eigenart der S.-religion jeden Umrisses entbehrte. Ihr Mittelpunkt, die Schlangenverehrung, ist trotz der Schlangen, welche die Mainaden trugen, den älteren dionysischen Kulturen fremd (vgl. *Stephani*, *D. Schlangenfütterung d. orphischen Myst.* S. 7). *Bakchos* ist 'ein Geist aus dem Schwarm, der Dionysos umtost', *Sabos* derjenige, welcher durch die Zeremonie der heiligen Hochzeit mit dem Gotte eins wird. Die eigentümlichen Epiphanien des S. finden weder in den trieterischen noch den spontanen Epiphanien des Dionysos, welche die Stiftung des Kults bezwecken, noch endlich in seinen Theoxenien ein entsprechendes Analogon. In der Kunst tritt eine Ähnlichkeit an den Dionysostypus oder auch nur die Übertragung dionysischer Attribute nirgends hervor. Im Einklang damit steht die weitere Wahrnehmung, die angesichts der entgegenstehenden Behauptung *Reinach's* in der *Chronique d'Orient* 1885, S. 109 hervorgehoben werden muß, daß in einer Reihe von Orten die Kulte des Dionysos und S. ohne jede Berührung nebeneinander hergehen.

3) Und doch hat die Überlieferung relativen Wert; sie ist insofern berechtigt, als sie die Tatsache einer schon in früher Zeit (vgl. *Lobeck* S. 621) erfolgten Verschmelzung bestätigt, die nach der Angabe des überhaupt vorzüglich unterrichteten myth. Handbuchs bei *Diodor* (s. II, 2) von den orphischen Theologen ausging und sich später, wahrscheinlich unabhängig von diesen Konventikeln, in thrakischen und kleinasiatischen Küstenstädten infolge gegenseitiger Beeinflussung der Kulte wiederholte (s. *Anrich*, *D. antike Mysterienwesen* S. 41). Über das Interesse der Orphiker an der phrygischen Religion vgl. *Lobeck* S. 368. Wenn sie den phrygischen Naturgott in ihre Theologie einbezogen (s. *Hymn. orph.* 49. *Meyer*, *Gesch. d. Alt.* 2, 738), so steht damit

die Aufnahme anderer kleinasiatischer Gottheiten, wie der Kybele-Hippa (s. III, 2. h. o. 49. *Buresch*, *Aus Lydien* S. 67. *Gruppe* S. 55. S. o. Bd. 1, Sp. 1085 u. Bd. 3, Sp. 1092) in Parallele. Die Ausgleichung erstreckte sich, wie aus den literarischen und monumentalen Zeugnissen hervorgeht, auf die Kultgebäude und auf den Mythos (s. *Lenormant*, *Gaz. arch.* 5 = 1879, 18 f.). Auf der bei *Stephani* S. 7 abgebildeten Silber-schale aus der Stroganoffschen Sammlung erscheint die in der *cista mystica* verborgene Schlange als Repräsentant der Gottheit (s. *Dieterich*, *Abraxas* 149). Das auf dem Boden liegende Diptychon fügt der Vergleichung den Detailzug bei, daß die Ritualvorschriften in heiligen Büchern niedergelegt wurden (s. V, 2. *Eurip.* *Alcest.* 976). Im orphischen *Hymnus* 52, 11 wird Dionysos als *ἰπποκόλυμπος* angerufen (s. o. *Voigt* Bd. 1, Sp. 1087; anders *Gruppe* in *Bursians Jahresber.* 83, 110; s. a. h. o. 30, 7). Der S.-mythos kehrt in den fr. 41 und 47 der *orph. Theogonie* (*Athenagoras* und *Tatian*) wieder, wo verschiedene, ursprünglich nicht zusammengehörige Erzählungen verbunden sind (s. *Reinach*, *Rev. archéol.* 1899, 2, 210 f.); sowie bei *Nonnos* D. 6, 155 ff. in einer novellistisch erweiterten Darstellung desselben, ausdrücklich als orphische Lehre sich ausgebenden Dogmas. Auf Münzen Siziliens, wo schon früh die Orphik Anklang gefunden hatte (s. o. *Gruppe* Bd. 3, Sp. 1102), wird die Szene wiederholt abgebildet (Gela bei *Mionnet*, *Deser. des méd.* 1, 236 und *Selinus*, *ib.* 1, 285), und die auf dem Bernsteinstück vom süditalischen Ruvo in der Sammlung *Pourtales* pl. 20 gegebene Darstellung eines wilden Gottes, der eine Göttin ergreift, wird durch die auf der Rückseite angebrachte Schlange mit annähernder Sicherheit charakterisiert (s. *Foucart* S. 78). Der Widderkopf, der auf der Münze von Gela, und der Schafkopf, der vielleicht auf dem Stück von Ruvo (*Lenormant* S. 382: Kopf einer Hindin) sich findet, verstärkt den Eindruck, daß hier die Ausgleichung zwischen Dionysos und Sabazios völlig vollzogen ist. Wenn ferner die antiken Erklärer die *Dem.*-Stelle (*Photius* s. v. *νεβρίξεν*, *Harpokration* s. v. *λένκη*, die phrygische Formel *ῆς ἔττης* dem orphischen Mythos gewaltsam assimiliert im *Etym. Magn.* 163, 53) auf den orphischen Dionysos beziehen, so folgt daraus (gegen *Rohde* 2, 110), daß sich der Synkretismus auch auf rituelle Einzelheiten erstreckt haben mußte. An die Reinigungszeremonie bei *Dem.* erinnert die auf der Aschenkiste im Thermenmuseum (s. *Bull. d. commiss. arch. comm. di Roma* 7, 2, 1879, tav. 1—3) dargestellte Bestreuung mit Gips, die nach *Dieterich*, *Rh. M.* 48, 1893, 280, bis in die späteste Zeit sich als äußerliches Sühnmittel der orphischen Mysten erhalten hat. In diesen Zusammenhang gehört endlich die gemeinsame Bezeichnung des Dienstes als *ἰπποκόλυμπος* (*Aristoph.* *Vesp.* 9, s. o. *Voigt* Bd. 1, Sp. 1086, *Gruppe* Bd. 3, Sp. 1150), die Darstellung der *cista mystica* auf den dionysischen Kunstdenkmälern, u. a. beim 'Farnesischen Stier' (s. *Mau*, *Pauly-Wissowa* 3, 2591) und die Erwähnung der Kultgeräte auf kleinasiatischen Inschriften (s. *Anrich* S. 41). Mag auch die Orphik selbst

thrakischen Ursprungs sein, so muß darum doch die Übereinstimmung mit dem S.-kult nicht mit Notwendigkeit in der thrakischen Religion wurzeln (wie Cumont will, *Ac. des inscr.* 1906, 73); es wurde vielmehr ein fremdem Boden entlehntes Reis dem Stamm des orphischen Glaubens aufgepfropft. Der sabazisch-orphische Schlangenkult hat sich mit Zähigkeit bis zum Ausgang des Altertums erhalten, und wie die christlichen Apologeten darin eine Offenbarung des Teufels sahen (s. *Firm. Mat.* c. 26), so hat er andererseits auf die Ausbildung der ophitischen Vorstellungen maßgebenden Einfluß ausgeübt (s. *Dieterich, Abrazas* S. 150).

VIII. Beziehungen zu andern Gottheiten.

1) Die Gleichartigkeit der orgiastischen Kulte des S. und der Meter zeigt sich in der Verwendung der Flöten, Kymbala und Tympana (II, 1. V, 2. 4. Diese Instrumente auch auf Bronzehänden, *Blinkenberg* S. 107). Der dem Gotte geweihte Tanz, die Sikinnis, hatte nach *Arrian* (V, 4) seinen Namen von einer Nymphe aus dem Thiasos der Kybele. Das genauere Verhältnis läßt sich aber nicht mit voller Sicherheit bestimmen. Es ist nicht unmöglich, daß nach allgemeiner Auffassung der kleinasiatischen Kultbezirke (s. *Ramsay* I, S. 272) die Meter als die Mutter des S. gegolten hat. Aber wenn dies auf der späten mösischen Inschrift (II, 19. VI, 1) nach der wahrscheinlichen Ergänzung *Domaszeiskis* direkt bezeugt wird (vgl. a. die von Gruppe S. 1541 erwähnten Münzen aus Isinda: die Göttermutter mit Kind und Schlange und IV, 12. 16), so kommt doch die Zurückhaltung in *Strabons* sprichwörtlichem Ausdruck (II, 1) *τόπον τινά τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον* einer Ablehnung gleich. Die Zusammengehörigkeit der beiden Gottheiten, die sich gleichwohl daraus ergibt, findet auch in der gemeinsamen Verehrung des S. mit der *Μήτηρ Ἰατᾶ* (III, 2, einer lokalen Variante der Göttermutter), ferner mit der *Artemis Anaeitis* (III, 2, s. *Cumont-Gehrich, Mithras* S. 135 und Gruppe S. 1536) und der *Demeter* (III, 1) ihren Ausdruck: nur ist die sonst auf griechischem und asiatischem Boden vielfach beobachtete Identität der Demeter und der Göttermutter (s. Gruppe S. 1542) hier nicht über jeden Zweifel erhaben, wie denn z. B. auf dem mäonischen Marmorrelief bei *Buresch, „Aus Lydien“* S. 69 neben Kybele-Artemis die inschriftlich benannte Demeter gesondert dargestellt ist. Im Gegensatz zu der Stellung, die Attis einnimmt, ist übrigens die Selbständigkeit des S. in dem weiten Umkreis seines Kultgebiets durch ein irgendwie geartetes Verhältnis der Abhängigkeit von der Meter nirgends beeinträchtigt worden (vgl. a. *Dieterich, Mutter Erde* S. 90).

2) Eine Assimilierung an Attis nimmt *Lenormant* S. 302 an, indem er in A. und S. zwei Erscheinungsformen des großen phrygischen Gottes Papas sieht (s. o. Bd. 3, Sp. 1560, *Hepding* S. 208, Gruppe S. 1548), während *Rapp* S. 22 und o. Bd. 1, Sp. 723, *Kretschmer* S. 198 und *Cumont, Rev. de l'hist. des relig.* 1906, 3 (mit der ev. Einschränkung auf die

Übertragung gewisser Charaktereigentümlichkeiten) eine Verschmelzung des vorphrygischen Attis-Papas mit dem thrakisch-phrygischen S. ins Auge fassen (s. VII, 1). Bei den ausgeprägt individuellen Zügen, welche beide Götter tragen, wäre dies aber nur unter der Voraussetzung einer starken Differenzierung in historischer Zeit möglich. Die Formel *Ἀττὴς Ὡης* (V, 2) führt, selbst wenn die *Usenersche* Ableitung des Wortes *ἦς* vom Stamm *αἰφ* (*Göttern.* S. 44) richtig ist, deshalb zu keinem zwingenden Schluß, weil es sich doch nur um den Austausch einer Liturgie handelt und für *ἄττῆς* auch die appellativische Bedeutung im Sinne von „Herr“ (s. *Tomaschek* S. 42) in Frage steht. Die natürlichen Berührungen (Gemeinsamkeit des Baumkults VI, 2, der Attribute des Widders und Pinienzapfens IV, 6f. V, 2. VI, 2, Anklänge an die Legende V, 3 und die Vereinigung auf dem Berliner Relief IV, 16) geben auch zu der Annahme eines späten Synkretismus (s. *Buresch, Klaros* S. 49. *Meyer, Gesch. d. Alt.* 1, 308) keine begründete Veranlassung.

3) Bei Men sind die Beziehungen greifbarer; seine Verschmelzung mit S. ist mit Bestimmtheit zu ermitteln. Die darüber vorliegende Literatur (*Drexler* in der *Zeitschr. f. Numism.* 15, 1887, 78 und o. Bd. 2, Sp. 2704. 2755. *Roscher, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 43 = 1891, 136. *Perdrizet* im *Bull. corr. hell.* 20 = 1896, 101. *Buresch, A. Lydien* S. 74. Gruppe S. 1533) ist insofern revisionsbedürftig, als die auf der Voraussetzung des dionysischen Wesens des S. aufgebauten Schlüsse auszuscheiden sind. Es ist auch nicht die Annahme des Sonnencharakters des S. nötig, um daraus Motive für einen engeren Anschluß an den Mondgott abzuleiten (*Perdrizet*, s. VI, 1). In der grundlegenden Stelle des *Proclus* in *Tim.* 4, 251 C *παρελήφαμεν καὶ παρὰ Φρυγῆς Μῆνα Σαβάζιον ἐνονούμενον καὶ ἐν μέσῃς ταῖς τοῦ Σαβάζιον τελευταῖς* scheint S. selbst die Funktion des Mondgottes zu übernehmen. Darauf weist auch der synkretistische Vorstellungskreis auf dem mäonischen Marmorrelief bei *Buresch, Aus Lydien* S. 69 hin. Der männliche Gott ist zwar nicht dargestellt, aber hinterließ seine Spuren: die als Demetra bezeichnete Gestalt trägt unter dem Gürtel eine Mondsichel; die Schlange zu ihrer Linken krümmt sich über ihr, einen großen Halbmond tragend, auf welchem ein Adler sitzt. Vgl. auch die phrygischen Münzen IV, 20, die Bronze IV, 21 und die Votivhände E 1, 29, 30 *Blinkenberg*, auf denen gleichfalls ein Halbmond abgebildet ist. In demselben Zusammenhang ist die Darstellung des Kerykeion auf den Kunstdenkmälern IV, 16. 17, sowie auf einigen Händen (*Blinkenberg* S. 105) und den phrygischen Münzen III, 1 begründet. Eine untergeordnete Stellung des Men im S.-kult verrät das Relief von Koloe (IV, 2).

4) Auch der kleinasiatische Gott Sozon, dessen Namen nach *Usener, Götternamen* S. 174 wohl erst in alexandrinischer Zeit geprägt worden ist, wurde mit S. in Zusammenhang gebracht. Außer der von *Drexler* (s. o. Bd. 2, Sp. 2756) angegebenen Literatur s. *Bull. corr. hell.*

3, 346. *Arch. Zeitung* 1880, 37. *Papers* 3, 215. *Petersen, Reisen in Lykien* usw. 2, 166. *A. E. M.* 19 = 1896, 49f. *Suppl. à la Revue de l'instr. publ. en Belg.* 1897: *Cumont, Hypsistos* S. 7. *Catalogue of gr. coins* 18, S. 54. 63. 64. 119. 19, S. 45. 49. Nachträge bei *Gruppe* S. 1533. — *Ramsay* 1, 264. 271 sieht in Sozon die griechische Transkription des phrygischen Sazos und hat mit dieser Annahme bei *Perdrizet, Bull. corr. hell.* 20, 98 u. a. Beifall gefunden. Mit der vereinzelt Überlieferung von der Lichtnatur des Sabazios schien der Strahlenkranz in auffallendem Einklang zu stehen, der auf den Denkmälern das Haupt des Sozon umgibt. *Cumont* meint die Umformung des Namens aus dem Einfluß der jüdischen Messias Hoffnungen erklären zu können. Eine Vergleichung der beiderseitigen Kunstdenkmäler bestärkt mich darin, dem ablehnenden Urteil *Drexlers* beizutreten. Sabazios trägt nirgends den Strahlenkranz, dessen Vorhandensein übrigens nicht einmal ein untrügliches Zeichen einer Sonnengottheit bildet; als Reitergott erscheint er nur auf dem zweifelhaften Berliner Relief (IV Schl.); in der Gestalt und den Attributen der Sozondarstellungen habe ich nirgends eine Verwandtschaft mit S. beobachtet.

5) Daß endlich S. und Sabaoth (s. d.) eine und dieselbe Gottheit sei, behaupten mit auffallender Übereinstimmung mehrere voneinander unabhängige antike Berichterstatter. S. III, 15 (*Val. Max.*). Auch *Plutarch* zieht (II, 2) aus einer Vergleichung der dem Judengott und Dionysos-Sabazios zu Ehren geübten Festgebräuche dieselbe Konsequenz, und *Lydus de mens.* 4, p. 111 *Wünsch* erzählt, daß der von einigen als S. bezeichnete Dionysos auch vielfach *Σαβαώθ* geheißten habe (s. *Buresch, Klaros* S. 49). S. a. *Tac. hist.* 5, 5. Die nächstliegende Vermutung, daß hier eine durch die sprachliche Zweideutigkeit verursachte grobe Verwechslung vorliege (*Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2, 505), hat nicht überall Anklang gefunden; man hat Tatsächliches dahinter gesucht. Schon *Vofß* in *Mythol. Forsch.* S. 31 faßte den S.-kult als eine Weiterbildung der Religion Jahwes auf, die von Thapsakos nach Phrygien übertragen worden sei. An Stelle dieser phantasievollen Vorstellung ist neuerdings die von den Untersuchungen *Schürers* über den *θεός ὕψιστος* (*Ber. d. Berl. Akad.* 1897, 200 ff.) ausgehende Hypothese *Cumonts* (s. o. Literatur) getreten, der eine gegenseitige Beeinflussung des S.-kults und der jüdischen Religion nachzuweisen versuchte, die infolge der von Antiochos dem Großen ums Jahr 200 veranlaßten Niederlassung zahlreicher, schon aus diplomatischen Gründen zu religiöser Toleranz gestimmter Kolonisten in Lydien und Phrygien Eingang gefunden hatte (s. *Acad.* 60 1906, 63). So hätten sich hier auf der Unterlage sabazischer Thiasoi oder jüdischer Synagogen eine Reihe von Mischkulten gebildet, die in der Verehrung des von den Juden selbst seit der alexandrinischen Zeit als *θεός ὕψιστος* bezeichneten Jahwe ihren Mittelpunkt fanden. Der *κύριος Σαβαώθ* der *Septuaginta* sei ein Äquivalent des allmächtigen (III, 5) und

heiligen (III, 15. 19) *κύριος Σαβάζιος*. Die Einwirkung sei in verschiedener Abstufung erfolgt: während auf der mösischen Inschrift (III, 19) die Verehrer des Hypsistos sich noch als sabazischer Thiasos bezeichnen, begegnen an anderen Orten die reinen Hypsistarien. Die Ausgleichung habe sich ebenso sehr auf grundlegende religiöse Anschauungen (s. V, 4 einschließlich der Eschatologie des Vinzentius-sarkophags und speziell des bonus angelus, der dem *ἀγαθὸς ἄγγελος* auf einer dem Zeus Hypsistos geltenden Inschrift von Stratonikeia entspreche) wie auf die Einzelheiten des Kultes bezogen: vgl. die Weihung von Votivhänden an den 'höchsten Gott' (s. V, 2) und die auf phrygische Religionsvorstellungen hinweisende figürliche Ausstattung einer demselben Kult angehörigen Säule von Kyzikos (abgebildet bei *C. Hypsistos* S. 4). Die Beweisführung *Cumonts*, die ich noch mit dem Hinweis auf die *Apocal. Ioh. c. 2, 9* (*Smyrna: τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἶσιν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ*) und c. 3, 9 (*Philadelphia*, ebenso, mit dem Zusatz: *ἀλλὰ ψεύδονται*), von *Weizsäcker, Apostol. Zeitalter* 2 525 und *Holtzmann, Komment.* 4², 307. 321 erzwungen auf die Verwerfung des Messias, von *Bousset, Komment.* 265 auf christenfeindliche Haltung gedeutet, unterstützen möchte, eröffnet trotz der Möglichkeit einer Beanstandung von Einzelheiten (vgl. V, 4, ferner die Wertung literarischer Zeugnisse, die Beziehung des Noë von Apameia auf S. und die Zurückführung des Prädikats *ἐγ[ω]s* auf jüdischen Einfluß, s. *hymn. orph.* 49, 2: *Σαβοῦ ἄγνοῦ*) einen überzeugenden Einblick in bisher nicht geahnte, noch weitere Aufklärung versprechende religionsgeschichtliche Zusammenhänge. [Eisele.]

Sabazis s. ob. Sp. 241, 9.

Sabazios = Sabazios (s. d. u. Bd. 2 Sp. 752, 40 56 ff., Art. Iuppiter).

Sabbatistes s. Sp. 238, 52. 266, 19.

Sabbe (*Σάββη*), die hebräische, nach einigen die babylonische (vgl. *Or. Sibyll.* 3, 808 ff.) oder auch ägyptische Sibylle, Tochter des Beros(s)os und der Erymanthe, *Paus.* 10, 12, 9; vgl. *Renan, Mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres* 23 (1858), II, 318 ff. Der Name ihrer Mutter *Ἐρμάνθη* ist nach *C. Alexandre, Excursus ad Sibyllina* (Paris 1856) p. 83 und *Bouché-Leclercq, Hist. de la divin. dans l'antiquité* 2, 193, 3 eine Verstümmelung aus *Ἐρίμαντις*, „valde prophetans“. Berossos als Vater der hier (namenlosen) babylonischen Sibylle erscheint auch bei *Pseudo-Justin, Cohort. ad gentes* 37 (p. 118 Otto), wo er mit dem gleichnamigen Geschichtschreiber Berossos identifiziert wird, und bei *Moses von Khoren, Hist. Arm.* 1, 6 (nach *E. Maaß, De Sibyllarum indicibus* 15, v. *Gutschmid, Kleine Schriften* 3, 297. *J. Geffcken, Götting. Gel. Nachr.* 1900, 97), der von einer berossischen Sibylle spricht. Während *Alexandre* a. a. O. 83 in Berossos einen 'antiquissimum ac paene fabulosum' sieht, erkennt *Maaß* a. a. O. 14 ff. unter Zustimmung von *Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit* 1, 760, 424; *E. Schürer in Theologische Abhandlungen Carl v. Weizsäcker gewidmet* (1892) S. 52 mit *Pseudo-Justin* a. a. O. in ihm den Geschichtschreiber und nimmt an, daß diese Genea-

logie auf *Alexandros Polyhistor* (vgl. *J. Freudenthal, Hellenist. Studien* 1/2 S. 25; *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2³, 791, 58 = 3³, 426) zurückgehe, der auf diese Weise die jüdische, also halbachaldäische Prophetin mit dem berühmten Astrologen habe in Verbindung setzen wollen. Ähnlich *S. Krauß, Byzantinische Zeitschrift* 11 (1902), 124 und *v. Gutschmid, Beiträge zur Geschichte des alten Orients* 51, der die ganze Abstammung von Berossos und Erymanthe — dieser Name der Mutter sei gewählt worden mit böswilliger Anspielung auf das mythische Vorbild aller Schweine (?), den Erymanthischen Eber — für den literarischen Witz eines alexandrinischen Komikers erklären möchte. *Freudenthal* (bei *Maaß a. a. O.* 15f.; vgl. *W. Bousset, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.* 1902, 25) und *Lenormant, Fragm. cosmog. de Bérosee* 402 erklären die Vaterschaft des B. daraus, daß dieser in einer Chaldäergeschichte die Sprüche der Sibylle zitiert habe, so daß diese als die Sibylle des B. 'ἡ τοῦ Βηρώσοῦ' bezeichnet worden sei, woraus Mißverständnis sie zur Tochter des B. gemacht habe. Nach *Geffcken, G. G. A. a. a. O.* 101 heißt die echt babylonische (vgl. *Bousset a. a. O.*), in den Berichten allerdings mit der jüdischen Sibylle verschmolzene Sibylle Tochter des Berossos daher, weil sie ihrer Prophezeiung das Geschichtswerk des B. zugrunde legte. Gruppe, *Griech. Kult. u. Myth.* 1. 696, 23. *Griech. Myth.* 1483, 2 nimmt an, daß die Sibylle den Berossos zum Vater erhielt bzw. sich selbst als Tochter des B. bezeichnete, nicht wegen des Geschichtsschreibers, sondern weil der Name als chaldäischer Priestername geläufig war und vielleicht eine jetzt verschollene mythische Bedeutung hatte. Vgl. auch *K. Mras, 'Babylonische' und 'Erythräische' Sibylle in Wiener Studien* 29 (1907), 28 ff. 48 f., der m. E. mit Recht den Nachweis geführt hat, daß, wenn die bald als jüdische, bald als babylonisch-assyrische, bald als chaldäische, bald als persische (s. unten Sp. 267) bezeichnete Sibylle Sabbe bzw. Sambathe (s. unten Sp. 267) sich auch die erythräische (ἐξ Ἐρυθραίας γένεσσι, *Orac. Sibyll.* 3, 814) nennt, unter Erythra nicht etwa, wie man bisher allgemein angenommen hat, Erythrai in Ionien zu verstehen ist, sondern das 'Rote Meer', eine Deutung, die die Ungereimtheit, nach welcher die babylonische Sibylle aus Ionien gekommen sein soll, glücklich beseitigt. Unberührt bleibt natürlich die jüngere Sibylle aus Erythrai zur Zeit Alexanders des Großen — ihr Name ist Athenais —, *Strabo* 14, 645. 17, 814. Gruppe, *Gr. Myth.* 1508, 1.

In später Zeit haben einige Schriftsteller (*Michael Glykas, Annales* p. 343 ed. Bonn. *Georg. Cedren.* 1, 166 ed. Bonn.) infolge der Namensähnlichkeit mit Sabbe die Königin von Saba irrtümlich zu einer Sibylle Saba gemacht und sie der Sabbe gleichgesetzt; *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 220 Anm. 359. *Alexandre a. a. O.* 84f. vgl. *R. Köhler, Germania* N. R. 17 (1884), 53 Anm. *Maaß a. a. O.* 16f. (vgl. 14 Anm. 3). *E. Sackur, Sibyll. Texte u. Forschungen* (Halle 1898) S. 174. *S. Krauß a. a. O.* 121 ff. Den Namen Σάββη erklärt *H. Ewald, Entstehung,*

Inhalt u. Wert d. Sibyll. Bücher in Abhandl. der Göttinger Gesellsch. d. Wiss. 8 (1858/59), 84 Anm. 1 wohl kaum richtig als 'Sibylle des Sabbats' (vgl. *Schürer, Gesch. des jüd. Volkes* 3³, 430, 123). — *H. Lewy, Philologus* 57 (1898), 350 weist diese Ableitung zurück und schlägt in Hinblick auf die den Sibyllen im allgemeinen zugeschriebene Langlebigkeit (*Rohde, Psyche* 2², 67, 1) für Sabbe und den mit Sabbe höchstwahrscheinlich identischen Sibyllennamen Σαυβήθη (s. unten) Ableitung aus dem aramäischen sâbâ bez. sâb'tâ 'Greisin, Großmutter' vor und spricht die Vermutung aus, daß auch das Wort Σιβύλλη selbst dieselbe Bedeutung habe. Dieselbe Ableitung hatte vor ihm schon *S. Krauß* gegeben (s. *Byzant. Zeitschr. a. a. O.* 122). Mit Σάββη sind wahrscheinlich zusammenzustellen

I) der θεός Σαββατιστής und das Kollegium seiner Verehrer, der Σαββατισταί bez. Σαυβατισταί auf zwei leider sehr zerstörten (doch ist die Lesung ἡ ἱεραία τῶν Σαυβατιστῶν Ἀλ-θειβήλω θεῷ gesichert) Inschriften aus der Umgebung von Elaiussa-Sebaste in Kilikia Tracheia, *Hicks, Journ. of hell. stud.* 12, 233 f. nr. 16. 17 (vgl. *Rev. arch.* 19 [1892], 129 Anm. 8. *Larfeld bei Bursian, Jahresber.* 87 [1897], 456). *Ziebarth, Griech. Vereinswesen* 55. *Dittenberger, Orient. graec. inscr. sel.* 2, 262 ff. nr. 573. *Wilh. Schulze, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 33 (1895), 381 f. *Wilhelm, Reisen in Kilikien in Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 44 (1896), VI S. 67. Die Form Σαυβατισταί neben Σαββατισταί (vgl. die von *Schulze a. a. O.* 377 ff. zusammengestellten weiteren Beispiele, in denen -υς mit -βς wechselt: Σαυβίων: Σαββίων. Σαυβατίς: Σαββατίς usw.), ist eine Stütze für die unten zu besprechende Gleichsetzung Σαυβήθη: Σάββη und schließt wohl den von *Hicks* angenommenen Zusammenhang mit Σαβάζιος aus, dessen β sicher einfach ist (*Schulze* 381, 2); auch gegen die zweite von *Hicks* angenommene Möglichkeit einer Ableitung von jüdischem סַבְבָּתָא legt *Schulze* 381 Verwahrung ein (s. unten). Merkwürdig ist die schon von *Hicks* (vgl. *Schulze* 382) bemerkte Gleichbenennung des Gottes θεός Σαββατιστής und seines Kultvereines Σαββατισταί im Gegensatz zu der sonst üblichen Bezeichnung (Διονύσιος: Διονυσιασταί). Freilich würde gerade diese Tatsache für die Auffassung des θεός Σαββατιστής als Sabazios-Dionysos (vgl. ob. *Eisele* Sp. 238, 49 s. v. Sabazios) sprechen, da wir gerade in dem Kulte dieses Gottes diese Gleichbenennung finden (Βάκχος: Βάκχοι, Σέβος: Σάβοι, s. *Sabos* nr. 2). Aber da sie auch in anderen Kulte (*Maaß, Orpheus* 186 Anm.) vorkommt — die Priesterin der Hestia in Sparta heißt Hestia, *Preuner, Hestia-Vesta* 102, 1; die Priesterinnen der Leukippiden: Leukippides, *Paus.* 3, 16. 1 usw. —, so darf man daraus keinen Schluß auf die Identität des θεός Σαββατιστής mit Sabazios ziehen. Nach *R. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes* 3³, 117, 45. 429 nnd *Cumont, Acad. des inscr. et belles lettres* 1906, 65 weist der namenlose nur als der 'sabbatistische' bezeichnete Gott auf jüdischen Einfluß hin, und die Σαββατισταί sind eine Genossenschaft, die den Sab-

bat feiert (vgl. oben Sabbe = Sibylle des Sabbats?) Vgl. auch die demnächst erscheinende Abhandlung von F. Poland, *Gesch. d. griech. Vereinswesens, Index*.

2) *Σαβαθικός*: Der auf einer Weihinschrift aus der Umgegend von Koloe in Maionien *Σαβαθικῷ εὐχὴν* (*Μουσ. και βιβλιοθ.* 3, 167 nr. *τλῆς*) erwähnte Gott *Σαβαθικός*, in welchem der Herausgeber eine *ἄλλη προφορὰ τοῦ Σαβαζίου Διός* (vgl. auch *Eisele* oben Sp. 233, 34, 237, 22) sah, ist schon von *Schulze* 381f. trotz des einfachen β mit Sabbe, Sambethe zusammengestellt worden. Bewiesen wird die Richtigkeit dieser Vermutung durch eine Inschrift aus Naukratis, die eine *σύνδοξος Σαβαθικῆς* nennt, *Petrie-Gardner, Naukratis* 2, 68 nr. 15 pl. 22. *Ziebarth a. a. O.* 61. *Walt. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 165. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2², 791 (= 3³, 429 Anm. 119). *Poland a. a. O.* 20

3) *Σαμβήθη* = **Σαββήθη* (vgl. oben unter *Σαββατιστής*). In dem Sibyllenverzeichnis im *Schol. Plat. Phaedr.* 244b (p. 269 *Hermann*) heißt es: *Σίβυλλαι μὲν γεγόνασι δέκα, ὃν πρώτη ὄνομα Σαμβήθη. Χαλδαίαν δὲ φασιν αὐτὴν οἱ παλαιοὶ λόγοι, οἱ δὲ μᾶλλον Ἑβραίαν*. Weiter wird erzählt, daß sie die Gattin eines Sohnes des Noah gewesen sei und mit die Arche bestiegen habe. Sie habe vom babylonischen Turmbau und der Sprachverwirrung geweißt, auch von Alexander von Makedonien, wie dessen Biograph *Nikanor* berichte. Gleichfalls mit Berufung auf *Nikanor* nennt das *Anecd. Paris.* bei *Cramer, Anecd. Paris.* 1, 332 (= *Suidas s. v. Σίβυλλα Χαλδαία* p. 740 *Bernh.*) Sambethe als die *Χαλδαία ἡ καὶ Περσὶς* [vgl. *Varro* bei *Lactant. instit.* 1, 6, 8: *primam fuisse de Persis, cuius mentionem fecerit Nicanor, qui res Alexandri Magni scripsit*] ἡ καὶ πρὸς τινὰν Ἑβραία ὀνομαζομένη . . . ἐκ τοῦ γένους τοῦ μακαριωτάτου Νωῆ. Hier wird also abweichend vom *Platonischolion* Sambethe nicht nur wie dort als chaldäische bez. hebräische Sibylle bezeichnet, sondern außerdem noch als persische Sibylle (vgl. über diese *Klausen a. a. O.* Anm. 360. *Geffcken, G. G. N. a. a. O.* 102, 3 und *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyll.* in *Texte u. Untersuch. zur Gesch. d. altchristl. Lit.* 23, 1, 3) und nicht zur Schwiegertochter, sondern zur Tochter des Noah gemacht, wie sie sich auch selbst nennt (τοῦ [nämlich des Noah] μὲν ἐγὼ νύμφη καὶ ἀπ' αἵματος αὐτοῦ ἐτύχθην, *Orac. Sibyll.* 3, 827), wo freilich *Blaf* bei *Kautsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alt. Testam.* 2, 180 201 (und ebenso *Mras a. a. O.* 30. 48) *νύμφη* ebenfalls als 'Schwiegertochter' faßt und außerdem S. 181 annimmt, daß in der Lücke nach v. 811 der Name *Σαμβήθη* selbst ausgefallen ist.

Als Tochter des Noah wird Sambethe gleichfalls mit Berufung auf *Nikanor* auch genannt vom *Anonymos* im Prolog der *Sibyllina* (p. 4, 2 ff. *Rzach* = *Maaß* p. 38), wo sie als chaldäische oder persische Sibylle (also nicht mit als hebräische) bezeichnet wird. Mit der Angabe des *Anonymos* stimmen überein, nur daß sie das Verhältnis der Sibylle zu Noah überhaupt nicht erwähnen, *Suid.* (nach *Varro, Maaß* p. 51)

s. v. *ὅτι Σίβυλλαι* p. 741 *Bernh. Theosoph. Tübing.* bei *Buresch, Klaros* 121 nr. 75. Auf Grund der oben angeführten Zeugnisse, die Sambethe in genealogischen Zusammenhang mit Noah setzen, und der allerdings durchaus nicht sicheren Annahme einer auch inschriftlich (unt. Sp. 269) bezeugten Verbindung Noahs mit Sambethe erkennt *Maaß* p. 41 unter Zustimmung von *Gruppe, Gr. Kulte u. Myth.* 1, 697, 23 auf Münzen von *Apameia Kibotos* in Phrygien, das seinen Beinamen von der dort lokalisierten Landung der Arche (*κιβωτός*) Noahs trug (v. *Gutschmid, Rh. Mus.* 19 [1864], 400 = *Kleine Schriften* 2, 392), den Noah und die Sambethe, während man sonst allgemein in der von *Maaß* auf Sambethe gedeuteten Frau Noahs Gemahlin erkannte. Die Münzen zeigen den durch Beischrift kenntlichen ΝΩΕ mit einer Frau in Doppeldarstellung, einmal noch in der Arche befindlich, dann aus derselben steigend, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 132 ff. *Mionnet* 4, 234 f. nr. 251. 256. 261 (abg. *Suppl.* 7 pl. 12, 1). *Ch. Lenormant, Mélanges d'archéol.* 3, 199 ff. *E. Babelon, Revue de l'hist. des religions* 23 (1891), 174 ff. (= *Mélanges numism.* 1, 165 ff.; vgl. *Traité des monnaies grecques et romaines* 1, 39 ff.). *Friedländer-Sallet, Das königl. Münzkabin.* nr. 885 taf. 9. *Catal. of greek coins brit. Mus. Phrygia* 101 nr. 182. *Head, Hist. num.* 558 fig. 316. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll. Univers. of Glasgow* 2, 480 pl. 56, 16. *Usener, Sintflutsagen* 48 ff. Fig. 1. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* pl. 2, 1. 2. *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* p. 170 Fig. 28 — *Schürer, Theol. Abh.* 54, 1 verweist noch auf die (mir nicht zugängliche) Abhandlung von *Madden, On some coins . . . struck at Apameia in Phrygia with the legend ΝΩΕ* in *Numismatic Chronicle* 1866, 173 ff. pl. 6. Nach *S. Krauß a. a. O.* 123 ist Sambethe ursprünglich der in der Völkertafel *Genes.* 10, 7. *Chronica* 1, 1, 9 *Sabetha* ((in der *Septuaginta* *Σαβῶθ*) genannte Enkel des Noah; erst falsche Gedankenassoziation in Verbindung mit Lautähnlichkeit habe diesen Enkel Noahs zu der gleichfalls mit Noah in Verbindung gesetzten Sibylle Sambethe gemacht.

Sabbe ist Kurzform zu *Σαμβήθη* (*Σαββήθη*), *Alexandre* 84. *Wellhausen* bei *Maaß* 17. *S. Krauß a. a. O.* 122. v. *Gutschmid a. a. O.* 51. *H. L. Ahrens, Kleine Schriften* 1, 381. *Schürer, Theol. Abh.* usw. 52. *Gesch. d. jüd. Volkes* 2², 791 (3³, 430). *W. Schulze* 380; vgl. *Gruppe, Kulte a. a. O.* Auf einer Inschrift aus *Thyateira* in Lydien wird ein *Σαβαθεῖον ἐν τῷ Χαλδαίον* (*Χαλδαίων, Gruppe, Gr. Myth.* 1483, 2) *περιβόλω* erwähnt, *C. I. G.* 3509. Es kommt hier nicht darauf an, ob man mit *Perizonius ad Ael. v. h.* 12, 34 p. 724 (*Leyden* 1701). *Boeckh* zu *C. I. G. a. a. O.* *Schürer* 53, 1 unter dem *Χαλδαίων περιβόλος* einen von einem Chaldäer zur Ausübung chaldäischer Weissagung gegründeten 'Bezirk' oder mit *Maaß* 41 unter dem Chaldäer den mit Sambethe in Verbindung gebrachten Noah erkennen will, auf jeden Fall ist unter dem *Σαβαθεῖον* ein Heiligtum der Sambethe zu verstehen, *Alexandre* 84. *Maaß* 41. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2², 370, 88

(= 3⁵, 444 Anm. 56). 2², 791 f. (= 3⁵, 430). *Theol. Abh.* 50. 52. Schulze 379. Ob freilich diese Sambethe mit der gleichnamigen Sibylle zu identifizieren ist, erscheint sehr fraglich. Größere Wahrscheinlichkeit hat die von Schulze 379 ff. vertretene Ansicht, daß Σαββάθη oder in vollständig ionisierter Form Σαββήθη der Name einer heidnischen, in Kleinasien verehrten, vielleicht semitischen Göttin gewesen ist, deren Kult keineswegs auf Thyateira (als weitere Kultstätte ist vielleicht auch Ankyra zu erschließen, Schulze 382. 378 Anm. 6) allein beschränkt gewesen ist, worauf die zahlreichen von Σαββήθη (Σαββήθη) abgeleiteten, von Schulze zusammengestellten Personennamen und der der Göttin zur Seite stehende männliche Gottesname Σαββατιός usw. (s. oben) hinweisen. Nach Fr. Kampers, *Alexander d. Gr. u. die Idee des Weltimperiums in Prophetie u. Sage* (Studien u. Darstell. a. d. Gebiet d. Gesch. 20 1 (1901), Heft 2 u. 3 S. 181 (vgl. 91 f. 94 f.) ist Sabbe-Sambethe identisch mit der babylonischen Halbgöttin und Meereskönigin Šabitu 'die wohnt an der Mündung der Ströme und sitzt auf dem Throne des Meeres (vgl. Bd. 2 s. v. Izdubar Sp. 794, 64 ff. A. Jeremias, *Izdubar-Nimrod* 12. 30) und die wie Sambethe auch zu Noah in Bezeichnung steht; vgl. auch Gruppe, *Gr. Myth.* 1483, 2. 1516, 2. Gegen diese Ansicht von Kampers wendet sich Ad. 30 Ausfeld, *Byz. Zeitschrift* 11 (1902), 560. Nach Schürer, *Theol. Abh.* 56 (vgl. auch Nestle, *Berl. Phil. Wochenschr.* 24 [1904], 765) ist unter dem von dem Verfasser der *Apokalypse* Iohann. 2, 20 bekämpften 'Weib Isabel in Thyateira (γυνή, Ἰσαβὲλ), die sich für eine Prophetin ausgibt', die Sibylle Sambethe bez. die in deren Heiligtum (Σαββαθίων, s. oben) Orakel erteilende Prophetin zu verstehen. — Eine sonderbare Etymologie des Namens Sambethe 40 steht bei J. Wier, *De praestigiis daemonum* (Basel 1583) p. 869, 39: Sambethen ex Sem et Iaphet compositam asserunt, et non tam ad personas quam doctrinam a sanctis patribus acceptam referunt. [Höfer.]

En Saberidais (ἐν Σαβριδαῖς), Beiname des Apollon in Erythrai von einer sonst unbekannten Örtlichkeit, O. Rayet, *Rev. arch.* 33 (1877), 116 Z. 54 (vgl. p. 126). Dittenberger, *Sylloge* 370 p. 539 Z. 104 = 2², 600 p. 370 Z. 104 50 (an beiden Stellen ist bei Dittenberger das Zitat aus der *Rev. arch.* irrtümlich). H. Gäbler, *Erythrä* 78, 7. H. Herbrecht, *De sacerdotii apud Graecos emptione venditione* (Diss. philol. Argentor. 10, 1) p. 49, 103. [Höfer.]

Sabinus s. Sabos nr. 1 u. Sancus

Saboi s. Sabazios Sp. 232 und Sabos 2.

Sabos (Σάβος, bei Sil. *Ital.* 8, 424 Sābus, vgl. W. Schulze, *Zur Gesch. lat. Eigennamen* 479) 1) Sohn des sabinischen Gottes Sancus (s. d.), Eponymos der Sabiner (und Samniten), Cato bei Dionys. *Hal. A. R.* 2, 49. Vgl. Nissen, *Templum* p. 130. Da nach diesem Zeugnis Cato den Sabus ausdrücklich als den Sohn des δαίμων ἐπιχώριος Sancus bezeichnete, ist die Angabe bei Serv. ad *Verg. Aen.* 8, 638 ungenau, daß Cato (fr. 51 *Hist. Rom. fragm.* Peter p. 51 = *Hist. Rom. rel.* 1 p. 66) und

Gellius (fr. 10 p. 94 = *H. R. rel.* 1 p. 165) den Sabus einen Lakedaimonier genannt hätten, Schwegler, *Röm. Gesch.* 1, 83 Anm. 10 (vgl. auch 1, 239 Anm. 2). Jordan, *Catonis praeter libros de re rust. rel.* 27. A. Preuner, *Hestia-Vesta* 392. Die Bezeichnung des Sabus als Lakedaimonier und die Ableitung der Sabiner von Sparta (Dionys. *Hal.* 2, 45. Justin 20, 1, 14), die wohl auf die Beziehungen der Samniter zu Tarent zurückzuführen ist, soll die Sittenstrenge der Sabiner und ihre rauhe Tugend erklären (Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.* 2, 498 § 317 A), und um zugleich noch die altpersische Zucht mit hineinzuziehen, machte Hygin bei Serv. a. a. O. (fr. 9 p. 282 Peter = *Hist. Roman. rel.* 2 p. 75) den Sabus zu einem Perser, qui de Perside Lacedaemonios transiens ad Italiam venit, vgl. R. A. Klausen, *Aeneas u. die Penaten* 1184, 2423 e (vgl. 1181, 1414). Nach Hartung, *Rel. d. Römer* 2, 47 soll der Name Sabus, da dieser Sohn des Sancus heißt, auf denselben Stamm wie sacer (mit Lautwechsel) zurückgehen. Nach Preller-Jordan, *Röm. Myth.* 2, 275 (vgl. 1, 268) ist Sabus verwandt mit Saur-Saul-Sol. Usener, *Götternamen* 44 hält ihn für identisch mit Σάφος: Σάβος (s. d. nr. 2) und dem davon weitergebildeten Σαφάδιος: Σαβάδιος: Σαβάγιος, wie schon Nissen, *Das Templum* 130 (vgl. Eisele oben Sp. 240, 35 ff.) Sabus im Namen und Begriff mit Sabazios für identisch erklärt hatte. Nach *Verg. Aen.* 7, 179 war Sabus, hier pater Sabinus genannt, der erste Winzer (vitisator); vgl. Joh. Lyd. *de mens.* 1, 5: Σαβίρος ἐκ τῆς περὶ τὸν οἶνον γεωργίας γερονίμως ὀνομάσθη: τὸ γὰρ Σαβίρος ὄνομα σπορέα καὶ φύτευτῆν οἶνον διασφαίνει. Daher erklärt sich auch Oinotros (s. d.) als König der Sabiner, Varro bei Serv. ad *Verg. Aen.* 1, 532: vgl. Nissen a. a. O. 113 f. 134. B. Heisterbergk, *Über den Namen Italien* 41. W. Helbig, *Italiker in der Poebene* 111. Preller-Jordan, *Röm. Myth.* 2, 275.

2) Σάβος, Bezeichnung des Dionysos (Sabazios) *Orph. hymn.* 49, 2. Phot. s. v. σαβός. E. Maaß, *Orpheus* 209, 3 und, wie βαχχοί sich zu Βάχχος stellt, Bezeichnung auch seiner enthusiastischen Verehrer, Phot. s. v. σαβός, σαβοί. *Plut. Quaest. conv.* 4, 6, 2. Harpokrat. s. v. σαβοί. *Schol. Ar. Vesp.* 9. Ar. 874 (wo σαβοί auch als Bezeichnung der dem Dionysos heiligen Stätten erwähnt wird). *Eust. ad Hom. Od.* 1431, 48 ad *Dionys. Per.* 1069. *Steph. Byz.* s. v. Σάβοι. Lobeck, *Aglaophom.* 1044. Usener, *Götternamen* 44. Fick, *Vorgriech. Ortsnamen* 65 f. Kretschmer, *Einleitung in d. Gesch. der griech. Sprache* 196, 1. E. Maaß a. a. O. 186 Anm. Rohde, *Psyche* 2², 14/15 Anm. 4. K. Buresch, *Aux Lydian* 63. Gruppe, *Gr. Myth.* 732, 1. Welcker, *Aeschyl. Trilogie* 217. Friedrich, *Athen. Mitt.* 31 (1906), 83 Ann. 1. Busolt, *Gr. Gesch.* 2², 366, 7. Vgl. Bd. 1 Sp. 1035, 52 ff. Bd. 4 Sp. 232, 58 ff. Nach Lewy, *Die semitischen Fremdwörter im Griech.* 247 soll Σάβος mit hebräischem sabbā = „zechen, trinken“ zusammenhängen. Zu fast gleicher Bedeutungsannahme führt die Vermutung von O. Schrader. *Reallexikon der indogerman. Altertumskunde* 1,

89 (vgl. *Jane E. Harrison, Class. review* 16 [1902], 332. *Proleg. to the study of greek religion* 420), daß Σαβέσιος (= Σάβος) in Verbindung stehe mit 'sabaja, sabajum', einem Worte, mit dem die Römer das in Illyrien und Pannonien übliche Bräu (Biër) bezeichneten, daß also Sab(azi)os der 'Gott der Kelterung' sei. [Höfer.]

Sabus s. Sp. 240, 39, Sancus u. Sabos n. 1.

Sacraator, Krieger des Mezentius, tötet den 10 Hydaspes (s. d. nr. 1), *Verg. Aen.* 10, 747.

Sacun s. Sakos a. E. Höfer.]

Sacus s. Sakos.

Sadidos (Σάδιδος), in der phoinikischen Mythologie Sohn des Kronos, von diesem aus Argwohn getötet, *Philo Bybl.* bei *Euseb., Praep. ev.* 1, 10, 21 p. 46 *Dind.* = *F. H. G.* 3, 568, 18. *Movers, Die Phönizier* 1, 144, 657 f. *Gruppe, Gr. Kulte u. Mythen* 1, 362. *Alois Müller, Sitzungsber. d. phil.-hist. Klasse d. Akad.* 20 *d. Wiss. zu Wien* 45 (1864), 506 f. [Höfer.]

Sadykos (Σάδνκος), Phoiniker in Berytos, von einer Titanis Vater des mit dem griechischen Asklepios gleichgesetzten Esmun (s. d.) und der sieben Dioskuren-Kabeiren, *Philo Bybl.* bei *Euseb. Praep. ev.* 1, 10, 11. 20 = *F. H. G.* 3 p. 567. 568 (wo Σάδνκος, Σάδνκ, Σάδνκ, Σάδνκ steht). *Damask. vit. Isidori* § 302 = *Phot. Bibl.* 352 b *Bekker.* Der Name bedeutet nach *Philo* 'der Gerechte' (δίκαιος), 30 und S. soll mit seinem Bruder Misor den Gebrauch des Salzes erfunden haben, das als Symbol der Gerechtigkeit diene (*Diog. Laert.* 8, 35; bedeutsam ist es, worauf *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Esmun p. 678 hinweist, daß die Bd. 2 s. v. Merre erwähnte, dem Esmun, dem Sohne des Sadykos, gewidmete Weihung von einem Salinenverwalter gestiftet ist); vgl. *Lobeck, Aglaophom.* 1277. *Movers, Die Phönizier* 1, 652 f. (vgl. 265) u. bei *Ersch* 40 *u. Gruber* s. v. Phönizien 390 f. und Anm. 86. *Renan, Mém. de l'acad. des inser. et belles lettres* 23 1858, 2. 268. 271. *Ewald, Über die phoinik. Anschauung von d. Welterschöpfung in Abhandl. d. Wiss. zu Göttingen* 5 (1851/52), 21. *Alois Müller, Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. d. Akad. d. Wiss. zu Wien* 45 (1864), 496 ff. *Gruppe, Griech. Kulte u. Mythen* 1, 355. 379 f. *Gr. Myth.* 1544, 2. v. *Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 14 f. *Paul Schröder, Die phönizische Sprache* 127, 1 (vgl. 125, 5. 140). *Furtwängler, Archiv für Religionswiss.* 10 (1907), 328. Nach *Clermont-Ganneau, Rev. d'arch. or.* 5, 257 (vgl. *Gruppe, Bursians Jahrbesher.* 137 [1908], 619) war Σάδνκος bez. Σάδνκος eigentlich ein Berggott, der Gott des Dschebel Siddigā bei Sidon, wo die Wiege des Esmunkultes gewesen sei. Von diesem Berge strömt ein Fluß, der später den Namen Asklepios führte. Auch v. *Baudissin*, der in seiner umfassenden Dar- 60 stellung 'Der phönizische Gott Esmun' in *Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft* 59 (1905), 459—522 Esmun, oder wie er ursprünglich heißt, Asmun = 'Lebenskraft' als Gott des erwachenden Naturlebens, aus dem sich der Heilgott entwickelt habe, nachzuweisen sucht, sieht in Σάδνκ (Sdḱ) einen ursprünglichen Gott (a. a. O. 493 f.; vgl. 493. 497). Das

Haupt des Sadykos ist nach *Ed. Gerhard, Gesammelte akadem. Abhandl.* 2, 538, 6 und Tafel 43, 6 auf Münzen von Malaca dargestellt. Vgl. *Sydyk.* [Höfer.]

Saeon, Beiname des Hercules auf einer bei Silchester in England gefundenen Inschrift: Deo Her[culi] Saeon[ti?] T. Tammonius, *C. I. L.* 7, 6 und dazu *Hübner* (vgl. *J. de Wal, Myth. septentrion. monumenta epigr. Lat.* 9, 1). Früher las man (*de Wal* a. a. O. p. 180 nr. 247. *Orelli* nr. 2013): Deo Her[culi] Segon[tiacorum], und *J. Becker, Zeitschr. f. d. Altertumswiss.* 9 (1851), 129, 1 sah in diesem Gotte die Stammgottheit der von *Caes. b. G.* 5, 21 erwähnten britanischen Segontiaci. [Höfer.]

Saeites Nomos (Σαίτης Νόμος), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos auf Münzen, dargestellt, der Gleichsetzung der ägyptischen Nit (s. d.) mit der griechischen Athena entsprechend, als Pallas mit Helm, Lanze und Schild, *W. Fröhner, Le Nome sur les monnaies d'Égypte. Extrait de l'Annuaire de la Soc. de Numism.* 1890 p. 22 des Separ.-Abdr. *Head, Hist. num.* 724. *Catal. of the coins of Alexandria and the nomes, Brit. Mus.* 353; vgl. *Alfr. Wiedemann, Herodots zweites Buch* 260. [Höfer.]

Saëtta (Σαέττα), Bezeichnung der Omphale (?) nach der lydischen Stadt Σαέττα, *Theokr. Syr.* 4 u. *Schol. Lobeck, Path. serm. Gr.* 379. *Pape-Benseler* s. v. Σαέττα; vgl. v. *Wilamowitz, Textgesch. d. griech. Bukoliker* 247 Anm. 1. [Höfer.]

Saga, zweifelhafter Name einer Gottheit auf einer Inschrift aus der Gegend von Norba (Cáceres) in Lusitanien, *C. I. L.* 2, 731 *Sagae Maurus Caudi* (oder *Candi*?) v. l. a. s.

[M. Ihm.]

Sagaris (Σάγαρις) 1) Sohn des Lokrers Aias, gründet zusammen mit Troizeniern Sybaris (irrtümlich Metapontion statt Sybaris genannt bei *Gruppe, Gr. Myth.* 363, 9), nur bei *Solin* 2, 10 (p. 34, 1 *Mommsen*) genannt. Während die Teilnahme von Troizeniern an der Gründung von Sybaris durch das Zeugnis des *Aristoteles* (*Pol.* 5, 3, 10 p. 1303 a. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 398) feststeht, werden Lokrer, auf deren Teilnahme man aus der Nennung des Sohnes des Lokrers Aias als Oikisten geschlossen hat, als Gründer nur noch bei *Anton. Liberal.* 8, 7 erwähnt, eine Stelle, die mit Recht von *Eug. Oder, De Anton. Liberali* (Bonn 1886) S. 11 f. für Interpolation erklärt wird, schon darum, weil bei *Anton. Lib.* die angeblichen Lokrer aus dem phönikischen Kisa gekommen sein sollen. So steht die Notiz bei *Solin*, daß Sybaris a Troezeniis et a Sagari Aiakis Locri filio gegründet sei, abgesehen von der Erwähnung der Troizenier, allein; als historischer Oikist von Sybaris wird von *Timaïos* bei *Strabo* 6, 263 Ὅς (? ὁ Ἴσος?) aus Helike genannt. Den Namen Sagaris haben *Chr. G. Heyne, Opusc. acad.* 2, 127 Anm. c. *R. H. Klausen, Aeneas u. die Penaten* 465 f. (vgl. 453 Anm. 692 e) in Verbindung mit dem Fluß Sagra (zwischen Lokroi und Kaulonia, an dem die Lokrer einen entscheidenden Sieg über die Krotoniaten davontrugen, *Strabo* 6, 261. 262.

Plut. Aem. Paul. 25) gebracht. Ähnlich urteilt *M. Kleinschmit, Krit. Untersuch. zur Gesch. von Sybaris* (Progr. d. Wilhelm-Gymn. Hamburg 1894) S. 6 mit Anm. 3: „Mit Sagra wurde der mythische Name des lokrischen Königssohnes wegen seiner Ähnlichkeit in Verbindung gebracht; Sagaris wurde Teilnehmer an der Gründung von Sybaris. Wie es kam, daß Sagaris, nachdem sein Name mit dem Fluß Sagra in Verbindung gebracht war, gerade zum Gründer von Sybaris erhoben wurde, können wir nicht mehr erkennen, doch muß auf irgend eine Weise der Fluß Sagra mit Sybaris in Verbindung gesetzt sein.“ Den von *Verg. Aen.* 5, 263. 9, 575 erwähnten Gefährten des Aineias, Sagaris, „dessen Name wohl eine jetzt verschollene Verknüpfung zwischen dem Namen des kleinasiatischen Sangarios (s. d. u. unt. nr. 4) und dem des italischen Sagra herstellen soll“ (*Gruppe, Gr. Myth.* 20 364, 10; vgl. *Angermann, Jahrb. für kl. Phil.* 137. 3), möchte *Klausen* in letzter Linie als identisch mit dem gleichnamigen Sohne des Aias ansehen. Doch bleibt, abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit dieser Gleichsetzung, immer noch unerklärt, wie Sagaris als Gründer von Sybaris genannt werden konnte, zumal da sich unter den Genossen des Aineias wirklich ein Sybaris (*Verg. Aen.* 12, 363) befindet, und als mythischer Eponymos von Sybaris ein *Σύβαρις* genannt wird im *Schol. Theokr.* 5, 1.

Als einzige Erklärung für die Mitwirkung von Lokroi an der Gründung von Sybaris ist vielleicht mit *Kleinschmit* a. a. O. 7 der Umstand anzunehmen, daß nach *Skymn.* 346ff. die Sybariten eine Zeitlang die Gesetze des Zaleukos, also lokrisches Recht, gebrauchten. Sagaris wäre also der mythische Vertreter von Lokroi. Ist Sagaris aber wirklich Sohn des Lokrers Aias? Von einem Kult des Aias bei den epizephyrischen Lokrern, die sich den Helden unsichtbar in der Schlachtreihe helfend dachten, wird uns zwar berichtet (*Paus.* 3, 19, 11. *Konon* 18), aber nirgends wird von einer Ehe und von Nachkommen dieses Heros erzählt. Als Eponymos von Lokroi Epizephyrioi gilt Lokros, der nach *Konon* 3, Sohn des Phaiax war, nach Unteritalien auswanderte und des Königs Lakin(i)os Tochter heiratete; im *Schol. Theokr.* 4, 32 wird dieselbe Geschichte erzählt, nur tritt an Stelle des Lokros Kroton, und als Vater des Kroton wird Aiakos genannt. Es kommt hier nicht darauf an, ob man im *Schol. Theokr.* mit *Ducker* für *Αἰακῶν* aus *Konon* *Φαίλακος* einsetzen will. *Αἰακῶν* behält z. B. bei *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1546, 44; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 96, 5. 369, 4). Es genügt, daß es eine Überlieferung gab, die den Lokros einen Sohn des Phaiax bez. des Aiakos nannte. Sollte nun die Angabe bei *Solin* a. a. O., Sagaris sei der Sohn 'Aiakis Locri', nicht auf ein Mißverständnis der griechischen Quelle zurückgehen: τοῦ Αἰακῶν τοῦ Αἰακῶν d. h. Sagaris war der Sohn des Lokros, des Sohnes des Aiakos? Der Übersetzer faßte *Αἰακῶν* nicht als Personennamen, sondern als Ethnikon, schrieb also: Aiaki Locri, und aus dem un-

bekannten Aiaki wurde Aiakis; oder wenn *Αἰακῶν* τοῦ *Φαίλακος* ursprünglich dastand, wird Phaeacis zu Aeacis geworden sein.

2) Genosse des Aineias s. oben Sp. 273, 28.

3) *Σάγαρις* (*Σάγγαρις*, *Reitzenstein, Gesch. d. griech. Etymol.* 323), Sohn des Midas, nach welchem der phrygische Fluß Sagn(garis) (s. nr. 4 u. Sangarios) benannt sein soll, *Oros* im *Etym. M.* 707, 18. In der apokryphen Erzählung bei (*Plut.*) *de fluv.* 12, 1 heißt Sagaris Sohn des Mygdon und der Alexirrhoe, der von der erzürnten Kybele, deren Mysterien er verachtete, mit Wahnsinn geschlagen sich in den Fluß Xerabates, der nach ihm Sagaris benannt wurde, stürzte. Mit *Tümpel* (Bd. 2 Sp. 3300, 21f.) hiernach auch im *Etym. M.* für Midas Mygdon einzusetzen, liegt wohl kein hinreichender Grund vor; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1529, 4.

4) Flußgott auf Münzen von Nikaia in Bithynien, *Eckhel. Doctr. num. vet.* 2, 425. *Mionnet, Suppl.* 5, 122, 679. *Head, Hist. num.* 443. *Cat. of greek coins brit. Mus. Pontus* etc. 167, 96. *Imhoof-Blumer, Monn. grecques* 240 nr. 61. *Kleinasiat. Münzen* 1, 9; auf Münzen von Juliopolis (Bithynien), *Catal. brit. Mus.* a. a. O. 149, 1 pl. 31, 4. *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numism.* 1 p. 655; [auf Münzen von Tion in Bithynien zu Füßen des Dionysos zusammen mit dem Billaios, *Mionnet* 2, 500 f., 490 f. *Head-Strogonos* 2, 37. S. Art. Flußgötter von Waser bei *Pauly-Wissowa. R.*] Vgl. oben nr. 3 u. d. A. Sangarios. [Höfer.]

Sagaritis (*Σαγαρίτις*), Nymphe, Naïs genannt, trotzdem sie eine Hamadryas ist (vgl. Bd. 3 Sp. 524, 50ff.), in deren Umarmung Attis (Bd. 1 Sp. 716, 49ff.) sein der Kybele gegebenes Versprechen der Keuschheit brach. Kybele tötete die Nymphe *volneribus in arbore factis*, *Ov. Fast.* 4, 229ff. Der Name erinnert einerseits an den Fluß Sagaris (Sangarios), andererseits an das Messer (*σάγαρις*), mit dem Attis sich entmannte, *Gruppe, Gr. Myth.* 1545, 4. Nach *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 249, 1 liegt bei *Ovid* eine Verkürzung der Fabel vor: Sagaritis ist identisch mit der Tochter des Sangarios, Nana, die sonst Mutter, nicht wie bei *Ovid* Geliebte des Attis ist; vgl. auch *H. Hepding, Attis* [= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 1 (1903)] S. 113, 5. [Höfer.]

Sages, Kyzikener, von dem Argonauten Amphiaraios (s. d.) erlegt, *Val. Flacc. Argon.* 3, 182. [Höfer.]

Sagine(n)sis (?), topischer Beiname einer Quellgottheit (s. Artikel Fons) auf einer Inschrift aus dem Gebiet der Astures Transmontani, *C. I. L.* 2, 2694 = 5726 *Fonti Sagin[is]es[is] Genio Brocci L. Vipst(anus) Alex(is) aquilegus* v. s. l. m. (so nach *Hübner*, überliefert ist SAGINEES und SAGINIFFI). [M. Ihm.]

Sagitta s. Sternbilder.

Sagittarius s. Sternbilder.

Sagnos? (*Σάγρος*?). Hund des Aktaion (s. d.), *Hygin fab.* 181 p. 37, 19 *Schmidt*, nach A. Werth, *Schedae philologae Hermannus Usener oblatæ* 112 *Σάγρος* zu lesen, wie bei *Aelian. h. an.* 11, 13 ein Hund des Daphnis heißt.

[Höfer.]

Sagras (Σάγρας), Gott des gleichnamigen Flusses auf Münzen von Kaulonia, *Garrucci, Bull. Nap. N. S.* 1 (1853), 19. *Arch. Zeit.* 20 (1862), 321 Anm. 20. *Head, Hist. num.* 79; abg. *Bull. Nap.* 6 (1848), tav. 4, 20. [Höfer.]

Sagyllos (Σάγυλος), König der Skythen, der auf Bitten der Amazonenkönigin Oreithya dieser Hilfstruppen unter seinem Sohne Panasagoros gegen Theseus schickt, *Justin.* 2, 4, 27 ff. Quelle ist vielleicht *Ephoros*; vgl. *A. Klügmann, Die Amazonen* 30. [Höfer.]

Saidene (Σαϊδήνη). Nach *Lobeck, Pathol. serm. Graeci proleg.* 195, 7 ist der von *Theognost.* bei *Cramer Anecd. Oxon.* 2, 112, 17 überlieferte Amazonenname Σαϊδήνη in Σαϊδήνη (bez. Σαϊδήνη) zu ändern und Saidene als Eponyme der von *Steph. Byz.* erwähnten Ortschaft (bez. des gleichnamigen Berges) Saidene bei Lymne anzusehen. Über eponyme Amazonen in der *Aiolis* s. Bd. 1 Sp. 274. [Höfer.]

Sais (Σαῖς), angeblich ägyptischer Name der Athena (*Paus.* 9, 12, 1. *Charax von Pergamon* (*F. H. G.* 3. 639 *fragm.* 11) bei *Tzetz. zu Lykophr.* 111 und — die Stelle fehlt in den *F. H. G.* a. a. O. — im *Schol. Aristid.* 1 p. 95, 7 (= *Aristid.* ed. *Dindorf* 3 p. 17 f.). *Tzetz. Chiliad.* 5, 657. Eine Weihung an Athena Sais (oder Saitis) nimmt *Dreler* Bd. 3 Sp. 442, 12 ff. auf der a. a. O. ausgeschriebenen Inschrift an, wo aber vielleicht in ΝΗΙΤΟΣ nicht der Name des 30 Dedikanten, sondern der Name ΝΗΙΤ = Νηΐθ d. h. die mit Athena identifizierte ägyptische Göttin Neit oder Nit (s. d. und *E. A. Wallis Budge, The gods of the Egypt.* 1, 450 ff.) zu erblicken sein dürfte. Die Bd. 3 Sp. 442, 25 ff. nur in der Übersetzung mitgeteilte Inschrift, die lauten soll: „Primus Petronios, Sohn des Kekropios, Bürger von Sais usw.“, lautet vielmehr nach *Archiv f. Papyrusforsch.* 2 (1903), 570 nr. 145: Πρώτος Πετρόνιος Κεκροπίου 40 ἄσιν Σαῖτων Πράξας Τριτογενοῖς ἰδρυσάμεν ξόανον. Die Bezeichnung von Sais als Κεκροπίου ἄσιν bezieht sich auf die von *Plato Tim.* p. 21 E berichtete Verwandtschaft der beiden Städte Sais und Athen durch die gemeinsame Göttin N(e)it-Athena (vgl. *D. Mallet, Le culte de Neit à Sais* 237 ff.), eine Verwandtschaft, von der *Herodot.* der nur den Namen N(e)it durch Ἀθηναίη (2, 28. 169. 170. 178; vgl. *Plut. Is. et Os.* 9 p. 354 c. *Strabo* 17, 802. *Procl. ad Plat. Tim.* 1, 95, 7 *Diehl*) wiedergibt, trotz seiner Vorliebe, griechische Ursprünge in Ägypten zu suchen, nichts berichtet. Aus der Verwandtschaft beider Städte, wie sie *Plato* behauptete, spannen griechische Schriftsteller eine Kolonisation der Stadt Sais von Athen aus (*Kallisthenes* und *Phanodemos* bei *Procl. ad Plat. Tim.* p. 38 ed. *Bas.* = ed. *Diehl* 1 p. 97), und *Anaximenes von Lampsakos* kehrte 50 sogar in seiner Schmähschrift Τριτάτος, die er dem *Theopompos* (s. *Brzoska* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2096, 42 ff.) unterschob, das Verhältnis um und machte Athen zu einer Kolonie von Sais. *Charax* im *Schol. Arist.* a. a. O. berichtet ferner, daß bei der Akropolis in Athen Athena auf einem Krokodil reitend gebildet sei in Erinnerung an ihre ägyptische Herkunft; vgl. *Creuzer, Symbolik* 1 (1810), 265.

Es ist das Verdienst von *J. H. Voß* (in *Seebodes Archiv f. Philologie u. Pädagogik* 2 [1825], 137 ff. = *Mythol. Briefe* 3² [1827], 180 ff.) und vor 50 allen von *Ottfr. Müller* (*Orchomenos* 106 ff. [= 99² ff.]. *Prolegomena* 129. 175 f. (vgl. auch *Wachsmuth, Stadt Athen* 1, 452, 2. *H. D. Müller, Mythol. der griech. Stämme* 1, 314. *Crusius* bei *Ersch und Gruber* s. v. *Kekrops* 115. *Gruppe, Gr. Kulte u. Mythen* 1, 164) nachgewiesen zu haben, daß die mythische Verbrüderung der Saiten und Athenen in der Anwesenheit der Ionier zu Sais ihre natürliche Wurzel hatte, indem die Fremdlinge in der dort verehrten N(e)it ihre einheimische Athena sahen, daß in übrigen aber die Sage von der Kolonisation Athens durch Sais auf historischem Sophisma beruht. — Was den angeblichen Namen Sais als ägyptische Bezeichnung der Athena betrifft (s. die oben Sp. 275 angeführten Stellen; auch 20 *Movers, Die Phönizier* 1, 644 vertritt diese Ansicht: 'Sais, wie Athene in Ägypten und der nach ihr genannte Nomos hieß'), so hat schon *Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* 1, 54 richtig geurteilt: Sais nomen est non numinis cuiuspiam, sed urbis, Graecorum scriptis non parum celebratae. Numen vero in urbe hac ab Aegyptiis sancte cultum, quod Graeci interpretantur Minervam, scimus ab ipsis Aegyptiis non Sain, sed Neitham appellatum fuisse; vgl. 30 auch *Ed. Meyer, Über ein'ge semitische Götter in Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft* 31 (1877), 722. *Alfr. Wiedemann, Herodots zweites Buch* 260. Undenkbar ist es nicht, daß es eine griechische Ἀθηνα Σαῖς (der Personennamen Σαῖς begegnet auf einer griechischen Inschrift aus der Nähe von Frascati, *C. I. G.* 3, 6443 = *I. G.* 14, 1936) gegeben hat, deren Name aber wie Σαῖτις (s. d.) zu 40 σάος = heil (vgl. *Pape-Benseler* s. v. Σαῖς nr. 4) gehören würde. Aus der Ähnlichkeit der Namen Σαῖς und Σαῖς in Verbindung mit der oben erwähnten Annahme einer nahen Verwandtschaft zwischen den Städten Sais und Athen usw. konnte sich leicht die Fiktion entwickeln, daß Sais der ägyptische Name der griechischen Athena sei. Vgl. *Saeites Nomos. Saitis*. Auch einen mythischen König von Ägypten, namens Sais hat man aus der gleichnamigen Ortsbezeichnung gebildet, v. *Gutschmid, Beiträge zur Gesch. des alten Orients* 35. [Höfer.]

Saisara (Σαῖσάρα), Tochter des Keleos, *Homer* (? vgl. *Gemoll, Homer. Hymnen* 288 f.) und *Pamphos* bei *Paus.* 1, 38, 3; nach der Überlieferung des attischen Demos Skambonidai war Saisara Gemahlin des Krokon (s. d.), *Paus.* 1, 38, 2. *Toepffer, Att. Geneal.* 101. Mit ihrem Namen hängt der frühere Name von Eleusis Σαῖσαρία zusammen, *Hesych. Σαῖσαρία*. *Lobeck, Aglaoph.* 283 c. *Preller, Demeter u. Persephone* 105, 27 (vgl. 68, 26). *Alb. Zimmermann, De Proserpinae raptu et reditu* (Progr. *Lingen* 1882) S. 40, 6. *Maaß, Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1889, 827. *O. Müller, Kleine Schriften* 2, 255 f. Letzterer leitet den Namen Σαῖσαρία von σαῖσις ab = 'die Hohnlachende' in bezug auf die mit dem eleusinischen Kult verbundenen Spöttereien; andere bezeichnen den

Namen auf den Tempeldienst der Neokoren, denen das Fegen (σαίειν) und Reinigen des heiligen Bodens oblag. — *Gust. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* (Diss. Greifswald 1890) S. 52 stellt *Σαίωρα* zu *Σάκωρ*. *Pape-Benseler* denkt an Ableitung von *σαῖς* = *ζωόρος* (*Hesych.*), *A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 123 vergleicht den Namen der illyrischen Stadt *Σαδά-ηθος*.

[Höfer.]

Saitchamiae, topischer Beiname der rheinischen Matronen auf zwei Inschriften aus Hoven bei Zülpich. Der erste Herausgeber, *Jos. Klinkenberg, Bonner Jahrb.* 89 p. 231, las die eine: *Matron[is] Saitchamia(bus) Q. Cominius Primio l. m.* (ebenso *Zangemeister, C. I. L.* 13, 7915, nach Abklatsch); die andere: *Matronis Saitchamims Primus Freiattonis l. m.* — *Zangemeister, C. I. L.* 13, 7916 glaubte hier den Beinamen nach dem Abklatsch *Saitchamimi(s)* lesen zu müssen. Die Dativformen *Aflims, Vatuims* neben *Afliabus, Vatuibus* (s. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 34 f. und dieses *Lex.* 2 Sp. 2467) scheinen *Klinkenberg* recht zu geben. Unsicher bleibt die Beziehung auf den Ortsnamen Sechtem (*Klinkenberg*), noch unsicherer die von *R. Much, Zeitschrift für deutsches Alt. N. F.* 23 (1891) p. 322 f., versuchte Deutung (‘den Zauber abwehren, schwächen, zu nichte machen’).

[M. Ihm.]

Saites Nomos s. *Saeites Nomos*.
Saitis (Σαῖτις), Beiname der Athena, unter welchem sie auf dem Berge Pontinos bei Lerna einen Tempel, als dessen Stifter Danaos galt (*Paus.* 2, 37, 2), besaß, *Paus.* 2, 36, 8. *P. Friedländer, Argolica* (Diss. Berlin 1905) 22, 40. Der Gedanke, diesen Kult als Filialkultus der Neit von Saïs zu betrachten (*D. Mallet, Le culte de Neit à Saïs* 236. *A. Maury, Hist. des religions de la Grèce ant.* 3, 288), ist viel weniger wahrscheinlich als die Vermutung von *E. Rückert, Der Dienst der Athena* 122 und *Gerhard, Griech. Myth.* 1, 233, 4 § 249, 4 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 67, 1. Gruppe, *Gr. Myth.* 1205, 1), daß die lernäische Athena Saitis dem gleichfalls lernäischen Dionysos Saotes (s. d. nr. 2b) entsprechend ursprünglich ‘Retterin, Heilerin’ bedeutete. Vgl. *Saïs*.

[Höfer.]

Sakespalos (Σακέσπαλος) = ‘den Schild schwingend’, Beiname des Ares, *Anonym. Laur.* 50 in *Anecd. Varia Graec. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 268. [Höfer.]

Sakon s. *Sokos*.
Sakophoros (Σακοφόρος), Beiname des Hermes nach der Ergänzung von *Mordtmann, Ath. Mitth.* 10 (1885), 208 nr. 33: *Ἐκρη[ς] σακο[φόρος]*, Inschrift über der Darstellung eines Hermes, der in der L. den Caduceus, in der R. einen Beutel hält. [Höfer.]

Sakos? (Σάκος?): vgl. *Hyg. f.* 274 p. 149, 12 *Schmidt*: † *Sacus Iovis pilius in Panchaia . . . aurum primus invenit*. Schon *Muncker* hat aus *Cassiodor. Var.* 4, 34 (vgl. *Plin. n. h.* 7, 56, 197, wo *Urlichs Jahrb. f. klass. Phil.* 77 [1858], 488 f. gleichfalls *Aeacus* hergestellt hat) für *Sacus*: *Aeacus* eingesetzt; ihm folgen *Knaack, Hermes* 16 (1881), 587. 594; *Ed. Rein, Sagengesch. Untersuch. über Aiakos in Acta*

Soc. Scient. Fennicae Bd. 32 nr. 8 S. 28 ff., der mit Gruppe, *Gr. Myth.* 218, 3 statt *Panchaia*: *Pangaios* lesen möchte; *Mart. Kremmer, De catalogis heurematum* (Diss. Leipz. 1890) S. 67 ff. Dagegen halten *Movers* bei *Ersch u. Gruber* s. v. *Phönizien* S. 395 Anm. 65 u. *P. Schröder, Die phönizische Sprache* 197 Anm. *Sacus* für die Transskription des von *Nöldeke, Gött. Gel. Anz.* 1863, 1829 (vgl. *Zotenberg, Journ. asiat.* 6. Sér. T. 11 [1868] p. 437 f) erwiesenen phönizischen Gottesnamens *Sacun*, der auch in dem Epitheton des Hermes Σάκος, Σάκος (s. *Sokos* nr. 2) sich finde. [Höfer.]

Salacea s. *Salacia*. Die dort angeführte Inschrift steht auch *C. I. L.* 3, 14359²⁷. Die Legende auf den Münzen des S. Pompeius ist wohl zu *Imperator Sal(ulatus)* zu ergänzen. *E. Babelon, Les monnaies de la république Rom.* 2, 350 f: vgl. *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Berichtigungen zur Münzkunde der röm. Republik* 1, 214 f.

Zu *Salacia* vgl. auch *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 121. *Wissowa* Bd. 3 Sp. 2788 und *Rel. u. Kultus d. Römer* 250 f. 253, 3. *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 119. *J. G. Cuno, Vorgeschichte Roms* 2, 91, 3. *W. H. Engel, Kypros* 2, 534 f. *O. Keller, Lat. Volksetymologie* 38. *E. Schwarz, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 465 f. 468. [Höfer.]

Salacia, mit *Neptunus* (s. d. Bd. 3, 1 Sp. 203, 2—14) verbundene Gottheit, über deren Anrufung *Gellius* 13, 23 aus alten Gebetsformeln Kunde gibt. Ebenso wie *Neptunus* hat auch S. ursprünglich mit dem Meere nichts zu tun; sie bezeichnet, nach *Osthoffs Etymologie* von *salax, salire* (vgl. *audax, audacia*), die Springkraft der Quelle, das springende, schießende Gewässer des Apennin; daher denn auch die Nymphen bei *Ovid* (*Paul.* S. 327 M.) *salaces* genannt werden, mit denen S. noch auf einem i. J. 279 n. Chr. gesetzten Altar in Wien zusammen erscheint, der an der Einmündung des Wienflusses in die Donau gefunden wurde und die Inschrift trägt: *I. O. | M. N[eptu]no S[al]aceae Nimp[his Danuv]io Acauno* (d. i. die Wien) *dis deabusque omnibus* (*A. v. Domaszewski, Festschrift für O. Hirschfeld* S. 246 und *Arch. f. Religionswiss.* 1907 S. 13).

Es lag nahe, in griechischer Weise S. als Gattin mit *Neptunus* zu verbinden (*August. de civ. dei* 4, 10; 7, 22: *habebat Salaciam Neptunus, quam inferiorem aquam maris esse dixerunt; Serv. ad Aen.* 10, 76). Der Name wurde früh mit *sal, salum* in Zusammenhang gebracht (*Salacia Neptuni a salo Varro de l. l.* 5, 72; *Serv. a. a. O.*; *S. dicta est quod salum ciet Fest.* S. 326 M.; *Venilia unda est, quae ad litus venit; Salacia, quae in salum redit, August. de civ. dei* 7, 22); als Beherrscherin der salzigen Meerflut faßte sie *Pacuvius* (*saeritium Salaciae fugimus, Trag. Rom. Fr. v.* 418 f. *Ribb.*). Während *Cicero* in seiner *Timäusübersetzung* (11; *Serv. ad Georg.* 1, 31) S. für *Tethys* bei *Platon* eingesetzt hat (*C. Fries, Rhein. Mus.* 1900 S. 34 f.), wird sie sonst geradezu mit *Amphitrite* identifiziert (*Mutter des Triton, Serv. ad Aen.* 1, 144); vgl. *Apul. Met.* 4, 31, *Apol.* 31 und die Glossen im *Corp. Gloss. Lat.* 2, 177, 21; 3, 9, 22

(mare ebd. 5, 636, 50; *dea paganorum quasi maritima* 5, 242, 12; dazu *Salaciae*, Νηρηίδες 3, 168, 13. 291, 41). — Die Ableitung von *salax* 'geil' wie die Erinnerung an die meerentstiegene Aphrodite hatte ferner zur Folge, daß S. mißverehelich als Göttin der *salacitas* und *dea meretricum* (Serr. *ad Aen.* 1, 720) angesehen wurde.

In der Legende SAL auf einem Denar des S. Pompejus den Namen der S. erkennen zu wollen, wie *Vaillant* mit Heranziehung von *Appian*, *b. c.* 5, 100, 416 getan hat (*Eckhel*, *Doctr. num. vet.* 6, 27 f.; *Rasche*, *Lex. univ. rei numar.* 4, 1 S. 1559), scheint bedenklich; übrigens ist in der *Appian*stelle nicht *Σαλακία* sondern *Θαλάσση* überliefert. A. de Sallet vermutet, die lusitanische Seestadt Salacia sei von S. Pompejus gegründet oder nach S. benannt worden (vgl. *Hübner*, *C. I. L.* 2 *Suppl.* S. 802). Vgl. *Salacea*. [J. Ilberg.]

Salagos (Σάλαγος), Sohn des Oinopion, *Ion von Chios* (*F. H. G.* 2, 50) bei *Paus.* 7, 4, 8. Vgl. *F. Dümmler* bei *Studniczka*, *Kyrene* 199. — *Osann*, *Rhein. Mus.* 3 (1835), 246 will dafür *Staphylos* lesen; auch *Gruppe*, *Gr. Myth.* 272, 3 hält den Namen wahrscheinlich für verderbt (Salagos?) und möchte Zusammenhang mit dem boiotischen Salgameus annehmen. *Völcker*, *Mythol. d. Iapet. Geschl.* 112 schreibt Selagos und sieht in dem Namen eine Anspielung auf den funkelnden Glanz des Namens. Allerdings sind wohl Σάλαγος und Σέλαγος (s. d.) dieselben Namen und verhalten sich wie Ψαμάθη: Ψεμάθη. Κασάνδρα: Κεσάνδρα, gehören aber wohl zu σαλαγεῖν, ἀσελγαίνειν usw. *Usener*, *Altgriech. Versbau* 114, 7. B. *Keil*, *Ath. Mitth.* 20 (1895), 426 f. [Höfer.]

Salakia? (Σαλακία?), Heldin einer dunklen aitiologischen Legende, die nach *Alexandros Polyhistor* (vgl. *J. Freudenthal*, *Hell. Studien* 40 1/2 S. 24) bei *Steph. Byz.* s. v. Πάταρα (daraus verkürzt bei *Eust.* *ad Dionys. Per.* 129) folgendermaßen lautet: Σαλακία κόρη ἐξ Ὀφιοῦδος habe ἐν πατάρῳ (= κίση, ἄγρος, κιβωτός) dem Apollon Opfergaben, bestehend aus Kuchen in der Form von Leier, Bogen und Pfeilen, wie sie als Spielzeug für kleine Kinder dienen, darbringen wollen. Auf dem Wege habe Salakia sich ausruhen wollen und die Schale neben sich gestellt; ein Windstoß habe letztere ins Meer geschleudert. Da sei die Jungfrau weinend nach Haus gegangen, die Schale aber sei an der lykischen Chersonnes angeschwommen. Nun heißt es weiter: περιτυχόντα δέ τινα τῶν ἐκ τῆς Σαλακίας φυγόντων τῇ πατάρῳ πέμματα πάντα κατακαῦσαι καὶ τὴν Χερρόνησον ἱερὰν Ἀπόλλωνι ἀνεῖναι. ὀνομάσθαι δὲ τὴν χώραν ἀπὸ τοῦ ἄγρου, τοῦ (τῆς Mein.) πατάρου, Πάταρα. Die Legende soll einerseits den Namen Patara erklären, andererseits wohl die Anwendung von Opferkuchen im Apollodienst zu Patara, *Creuzer*, *Symbol. u. Mythol.* 2 (1811), 131 = 2³ (1841), 538. *H. Brunn*, *Annali* 1850, 63. Unklar aber ist die Bezeichnung der Salakia als κόρη ἐξ Ὀφιοῦδος, und die Bezeichnung des Finders als τις τῶν ἐν τῆς Σαλακίας φυγόντων, wonach Σαλακία auch Name einer Ortschaft sein müßte. *Pape-Benseler* s. v. *Ophi-*

oris gibt mit Berufung auf *Steph. Byz.* an: 'Schlangenschale, Quelle in Lykien'; aber von einer Quelle ist bei *Steph. Byz.* nicht die Rede: O. Treuber, *Beiträge zur Gesch. der Lykier* (Progr. Gymnas. Tübingen 1886) S. 23 erinnert zur Erklärung des Namens Ophionis an den alten Götterkönig Ophion (s. d.), was ich in diesem Zusammenhang nicht verstehen kann oder er versteht unter Ophionis die Insel Rhodos, für die der alte Name Ὀφιοῦσσα (*Strabo* 14, 2, 7 p. 653. *Steph. Byz.* s. v. Ρόδος) bezeugt ist. Den Namen Σαλακία erklärt *Treuber* für nicht deutbar; *Bouché-Leclercq*, *Hist. de la divination dans l'ant.* 3, 255 glaubt in Salakia 'quelque type de déesse phénicienne' sehen zu können, im übrigen bezeichnet er, wie *Meineke* zu *Steph. Byz.* a. a. O., die ganze Legende als dunkel und bizarr. Und doch glaube ich, die Sage erklären zu können und zwar sehe ich in ihr, um dies gleich vorzuschicken, eine Hyperboreerlegende, und zwar speziell eine lykische, möge man als Quelle für *Alexandros Polyhistor* Ἀντικαὶ bei *Steph. Byz.* a. a. O. des *Polycharmos* Ἀντικαὶ (*Athen.* 8, 333 d. *F. H. G.* 4, 479; neu kommen hinzu die umfangreichen Bruchstücke aus der lykischen Sagen Geschichte, die in den Inschriften bei *Benndorf-Niemann*, *Reisen in Lykien* 77 nr. 536 κατὰ Πολυχάρμον καὶ ἐτέρων ἱστορίας wieder gegeben werden und z. T. Lykien als Kultstätte des Apollon verherrlichen) oder auch *Menekrates* Ἀντικαὶ (*J. Geffcken*, *De Steph. Byz. capit. duo* [Göttingen 1886] S. 68 f.) annehmen. Bei *Steph. Byz.* steht: Σαλακίαν (über die Namen unten) . . . φέρειν ἱερὰ τῷ Ἀπόλλωνι ἐν πατάρῳ· εἶναι δὲ ταῦτα πέμματα λύρας τε καὶ τόξα καὶ βέλη, οἷς παίζειν νηπίους ὄντας. Zunächst der Ausdruck ἱερὰ φέρειν, — bei *Herod.* 4, 33 begegnet er nicht weniger als dreimal von Opfergaben der Hyperboreer gebraucht; vgl. *Plut. de mus.* 14: τὰ ἐξ Ὑπερβορέων ἱερὰ στέλλεσθαι. *Paus.* 1, 31, 2: ἀπαρχὰς φέρειν. Daß in der lykischen Legende die Gaben, nicht wie bei *Herodot.* a. a. O. und *Paus.* 1, 31, 2 in einem Ährenbündel, sondern in einer Schale (πατάρῳ) gebracht werden, war notwendig zur Erklärung des Namens Πάταρα. Die Küche (πέμματα) in Form von Lyra, Bogen und Pfeil — dieselben Symbole auf einer Münze von Patara nach der Beschreibung von *Eckhel*, *Doctr. num. vet.* 3, 5: *Caput Apollonis laureatum, pone arcus et pharetra. Lyra intra quadratum*; vgl. *Cat. of greek coins brit. Mus.* *Lycaia* p. 75 — finden ihre überraschende Parallele in dem gleichfalls mit der Hyperboreerlegende (*Crusius* Bd. 1 Sp. 2829, 34 ff.) in Zusammenhang stehenden Kultgebrauch der dem Apollon geweihten Eiresione; s. *Menckles* bei *Suid.* s. v. διακόσιον: Ἀθηναῖοι τῷ Ἀπόλλωνι τὴν καλονμένην εἰρεσιώνην ὅταν ποιῶσι, πλάττοντες λύραν τε καὶ κοτύλην καὶ κλῆμα καὶ ἄλλ' ἅτα κυκλωτὲρ πέμματα, ταῦτα καλοῦσι διακόσιον; vgl. auch *Bekker*, *Anecd.* 1, 354 s. v. αἰγλή ἢ θυσία ἢ ὑπὲρ τοῦ κατακλυσμοῦ εἰς Δελφοὺς ἀπαγομένη αἰγλή ἐκαλεῖτο. καὶ ποπᾶνον τι εἶδος, ἐν ᾧ διεπλάσσετο εἰδῶλα. *Lobeck*, *Aglaoph.* 1069. *Hauser*, *Philol.* 54 (1895), 390 und bes. *Mommsen*, *Feste der Stadt Athen* 280, 2: „Das

Backwerk war beliebig gestaltet, man gab ihm die Form einer Leier, eines Bechers, oder welche Form man sonst wählte.“ Für die Legende von Patara ward natürlich die Form von Lyra, Bogen und Pfeil gewählt im Hinblick auf die oben erwähnten durch Münzen bezeugten Attribute des Gottes. Der Pfeil Apollon spielt gleichfalls in der Hyperboreerlegende eine Rolle, Bd. 1 Sp. 2808, 58 ff. Auch der Zusatz, *οἷς παίζειν νηπίους ὄντας* ist nicht bedeutungslos. Apollon, dem die Gabe dargebracht werden soll, ist also noch *νήπιος*, wohl eben erst geboren, und in der Geburtssage Apollon spielen die Hyperboreer gleichfalls eine Rolle, *Alkaios* fr. 2. 3. 4. *Bergh* 3⁴, 147. *Crusius* Bd. 1 Sp. 2806, 19 ff. 2808, 27 f. Stimmen bis jetzt alle Züge mit der sonstigen Tradition über die Hyperboreer überein, so müssen auch die Namen *Σαλακία* und *Ὀφιονίς* sich in Beziehung zu den Hyperboreern bringen lassen. Viele der Hyperboreernamen, besonders aus späterer Zeit, knüpfen an Örtlichkeiten an; vgl. *Crusius* Bd. 2 Sp. 2831, 67 f., wo hinzuzufügen sind Galeos (s. d.), Telmessos (s. Galeos), Palantho (s. d.), Amadokos (warum man diesen Namen hat ändern wollen [*Ἀεόδοκος* usw. s. *Crusius* Bd. 1 Sp. 2810, 4 ff.], ist unerfindlich; er ist der Eponymos der skythischen *Ἀεόδοκοι*, *Helanikos* bei *Steph. Byz.* *Ἀεόδοκοι*. Die Skythen = Hyperboreer Bd. 1 Sp. 2811, 26. 2814, 2). Ich sehe in dem Namen *Σαλακία* eine leichte Verschreibung (— oder Änderung eines dem halbgelehrten Abschreiber nicht verständlichen Namens —) und zwar von *Ἀμαλκία*. Paläographisch ist die Änderung höchst unbedeutend, zumal da an beiden Stellen, wo jetzt *Σαλακία* steht, das unmittelbar vorausgehende Wort mit Σ schließt (*Ἀλέξανδρος Σαλακίαν — τῇ Σαλακίας*). *Hekataios* von Abdera verlegte in seinem phantastischen Hyperboreerroman die Sitze der Hyperboreer an den Okeanos *Amalcus* = *Ἀμάλκιος* (*Plin. Hist. nat.* 4, 94. *Solin* 19, 2 p. 92, 13 *Mommsen*; vgl. *Müllenhoff*, *Deutsche Altertumskunde* 1, 424 f. *Rohde*, *Griech. Roman* 212 = 227², Anm. 3. *Iomasschek* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Amalcus* oceanus. Mit welcher Berechtigung *J. Marquardt*, *Philologus* Suppl. 10 [1907], 84 Anm. 3 bei *Plin.* a. a. O. *Amaechius* lesen will mit Berufung auf *Horn*, *Neupersische Etymologie* 252, 3 = ham-aecha, von aw. aecha = 'Eis', vermag ich nicht zu entscheiden). Diese Hyperboreer schickten nach *Pompon. Mel.* 3, 5, der auf *Hekataios* (*Crusius* Bd. 1 Sp. 2827, 20 ff.) zurückgeht, 'per virgines suas' dem Apollon die Erstlinge nach Delos. Eine solche Jungfrau war die angebliche Salakia oder, wie wir nun wohl sagen dürfen, Amalkia. Aber sie gelangte nicht nach Delos, auch ihre Opfergabe nicht. Der Wind — wohl der mit der Hyperboreerlegende so eng verflochtene *Βορέας* — trieb sie nach Lykien. Dort fand sie einer, der aus *Ἀμαλκία* (das fabelhafte Hyperboreerland führt denselben Namen, wie die hyperboreische Jungfrau, und bei den mannigfaltigen Variationen der Sage ist es unbedenklich, anzunehmen, daß aus dem Okean *Ἀμάλκιος* ein Land *Ἀμαλκία* geworden ist) hatte

weichen müssen, und stiftete in dem Lande, das ihm zum zweiten Vaterlande geworden war, den Kult des lykischen Apollo in Patara mit den schon oben (Sp. 280) erwähnten Kultbräuchen: „Die Grundlage der Hyperboreermythen bilden ätiologische Legenden, welche die Erklärung . . . apollinischer Kultbräuche bezwecken“ (*Crusius* Bd. 1 Sp. 2832, 4 ff.). Es bleibt noch die Erklärung von *Σαλακία* (l. *Ἀμαλκία*) *κόρη ἐξ Ὀφιονίδος* übrig. Ist Amalkia einerseits Name der Jungfrau, andererseits Name ihrer Heimat, so enthält der Zusatz *ἐξ Ὀφιονίδος* eine nähere Begrenzung oder Bestimmung des weiteren Begriffes *Ἀμαλκία*. *Ὀφιονίς* muß eine Stadt oder dergleichen in Amalkia sein. In der Tat berichtet derselbe *Hekataios* bei *Diod.* 2, 47 von einer dem Apollo heiligen Stadt bei diesen Hyperboreern. Der Name wird nicht genannt; aber wieder erzählte derselbe *Hekataios* von der im Okeanos *Ἀμάλκιος* gelegenen Hyperboreerinsel *Ἐλιζοία* (*Steph. Byz.* s. v.) oder vielmehr, wie mit *Crusius* 1, 2812, 40. *Rohde* a. a. O. 211 = 226². *Weniger*, *Arch. für Religionswiss.* 10 (1907), 242 zu schreiben ist, *Ἐλιζοία*. Was kann das anders bedeuten als die 'wie eine Schlange gewundene Insel' (vgl. *δράκων ἐλκτός*, *Soph. Trach.* 12. *Eur.*, *H. f.* 399)? Und erinnert man sich an die Überlieferung von den schlangenessenden (*Crusius* 1, 2823, 30. 2822. 9 ff.) Hyperboreern, so wird man *Ὀφιονίς*, das hinsichtlich seiner Bedeutung wenigstens mit *Ἐλιζοία* sicherlich identisch ist, als Bezeichnung einer Stätte der Hyperboreer gern gelten lassen. Daß *Alexandros Polyhistor* in seinen *Ἀντικατά* auch sonst Hyperboreersagen behandelte mit der in seinen Quellen vorgefundenen Tendenz, Lykien zu verherrlichen, beweist fr. 85 (*F. H. G.* 3, 263 = *Hesych. Suid.* *Ὠλήν*, vgl. *Kalkmann*, *Pausanias* d. *Perieget* 246), nach dem der Hyperboreer Olen ein Lykier *ἀπὸ Ξάνθου* war, am Xanthos aber in Araxa war Apollon geboren, *Polycharmos* bei *Benndorf-Niemann* a. a. O. 77 nr. 43 b. Auch Telmessos, der Eponym des lykischen Telmessos, Sohn des Apollon oder des Hyperboreerkönigs Zabios (*Steph. Byz.* *Γαλειῶται*), gehört zur lykischen Hyperboreersage. [Höfer.]

Salambas, —ambo (*Σαλαμβάς*, —αμβά). Nach *Hesych.* ist *Σαλαμβά* Name der Aphrodite bei den Babyloniern, nach *Etym.* M. 747, 48 speziell Name der um Adonis klagenden Aphrodite: *Σαλαμβάς ἡ δαίμων παρὰ τὸ ἀει περιεργεσθαι καὶ ἐν σάλῳ εἶναι, καὶ διὰ περιεργεῖται θρηνοῦσα τὸν Ἀδώνιν. καὶ σαλατίζειν Ἀνακρέων* (fr. 167) *ἐπὶ τοῦ θρηνεῖν*. Vgl. *Hesych.*: *σαλατίζειν κόπτεσθαι, σαλκισμός, κωντός*. In derselben Bedeutung heißt es bei *Aelius Lampridius*, *Antoninus Heliogab.* 7: *Salambonem etiam omni planetu et iactatione Syriaci cultus exhibuit, omen sibi faciens imminentis exitii*, wo *Salmasius*, der in *Σαλαμβά* der Erklärung des *Etym.* M. folgend ein rein griechisches, von *σάλη*, *σάλος* abgeleitetes Wort erblickt, *Salambonem* exhibere erklärt durch '*Venerem imitari, dum Adonidem luget ac plangit*'; vgl. *Movers*, *Phönizier* 1, 201. 585 f. u. bei *Ersch u.*

Gruber s. v. Phönizier, p. 389 a. W. Greve, *De Adonide* (Diss. Leipzig 1877) S. 30, die ebenso wie Preller-Jordan, *Röm. Myth.* 2, 395, 2. Salambo als Bezeichnung sowohl des Klagegesangs als der Göttin — vgl. denselben Doppelgebrauch von *ἱακός*, *ἱηπαῖον*, *ἱουλος*, *ἱαῖον* usw. — von dem syrischen *abub*, *am-bub* (*Engel.* Kypros 2, 557) = Flöte, die bei der Adonisklage verwendet wurde, ableiten und an den Namen des Adonis bei den Pergaiern Abobas erinnern; vgl. auch die *collegia ambubaiarum*, *Hor. Sat.* 1, 2, 1. Sueton Nero 27. Von einem Kultus der Salambo in Hispalis (Sevilla), der noch im Jahre 287 n. Chr. blühte, berichten die *Acta Sanctorum Iulii* 4 p. 585 ad 19 Juli De S. S. Iusta et Rufina = *Henrique Florez, Espana Sagrada* 9, 339 (vgl. auch den Auszug bei Stadler-Ginal, *Heiligen-Lexikon* 3, 549 f. s. v. S. S. Iusta et Rufina und bei Gams, *Kirchengeschichte von Spanien* 20 1, 284 ff.). Darnach hätten vornehme Frauen auf ihren Schultern in feierlicher Prozession das Götterbild eines *'nescio quod execrabile monstrum'* (vgl. *Du Cange, Glossar. med. et infim. lat. digessit* Henschel 6, 35: Salambo, *genus monstri*, Papias; vgl. ebenda a. a. O.: *Salambona, Hispanis [Hispalis?]* Venerem sonat . . . per forum more suo circulatorio idolum Salambonae deae circumferrent) et immane portentum, quod perditorum turba gentilium Salambonem vocant' getragen und von Iusta und Rufina, die ihren Lebensunterhalt durch Verkauf von irdenen Gefäßen sich verdienten, ein Gefäß zum Gebrauch für das Götterbild (wohl um es selbst zu waschen, *Fr. Münter, Religion der Babylonier* 23, oder zur Besprengung des den Adonis darstellenden Bildes, *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* 2, 275. 283) gefordert. In den *Acta Sanctorum* a. a. O. 586 wird weiter angegeben, daß einige Überlieferungen an der oben angeführten Stelle für Salambonem: Salambovem bzw. Salamboa lasen 'a plangendo bovem, quia Venus planxit interfectum Apin seu Osiridem'. Die Frage nach der Herkunft dieses Kultus (*Act. Sanct.* 586: *Scriptores Hispani utcumque explicare conantur, quomodo haec peregrina superstitio Hispalim pervenerit*) ist wohl mit Florez a. a. O. 99 (vgl. 277) dahin zu beantworten, daß Hispalis durch seinen Schiffs- und Handelsverkehr mit dem Orient diesen Kultus übernommen hat. Vgl. die dortigen Genossenschaften der Sapharii (*C. I. L.* 2. 1168. 1169. 1180. 1183) und der Lintarii (*C. I. L.* 2, 1182). Gegen die Ableitung des Namens Salambo (s. oben) aus dem Griechischen erhebt Einspruch *Seldenus, De dis Syris* 210, der nur im allgemeinen den Namen für semitisch hält. Für assyrisch hält das Wort *Lenormant, Gaz. arch.* 1 (1875), 100, 2 unter Verweisung auf sein (mir nicht zugängliches) Werk *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* 95. — Münter a. a. O. verwirft semitische Ableitung und verweist auf sanskr. „salam“ = „Wasser“ und Wurzel „bhū“ = „sein, hervorgebracht werden“. — Ableitung aus dem Sanskrit: Svajambu = „durch sich selbst seiend“, nahm auch an *Hitzig zu Jesaja* 205

(und dagegen *Movers a. a. O.* 1, 585). *Lewy, Semit. Fremdwörter im Griech.* 96 läßt die Wahl einer Ableitung von sumerischem „sal = weiblich, Weib“ (Mitteilung von Jensen) oder von Sala, Name einer babylonisch-syrischen Erdmutter (*Th. Friedrich, Kabiren und Keilschriften* 76 f.), oder er denkt auch an die Möglichkeit einer Zusammenstellung mit dem aus *Arist. Equ.* 765, *Thesm.* 805 bekannten Hetärennamen *Σαλαβακχό* (so auch *Immisch, Verhandl. der 40. Versammlung deutsch. Philol. in Görlitz* [1890], S. 384; vgl. *Usener, Altgriech. Versbau* 114, 7. *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 495) und Ableitung von *σαλέβη* = „Loch, Öffnung“ im obszönen Sinne (vgl. *Aphrodite Πόρνη* und Prostitution im Dienste der Aphrodite).

Ein weiterer Kultus der Salambo ist bezeugt für die Insel Gaios bei Malta, wo auf einer Inschrift ihr Name in der Form Sadambal *𐤒𐤓𐤁𐤌𐤕* begegnet, *C. I. Semit.* 132 p. 161 Z. 2 (nach der Transskription ist in der Inschrift von einem 'penetrable domus Sadambaalis' die Rede); das l ist zu d geworden, ein Lautwechsel, der sich auch in dem Namen der Insel, die den Kultus jener Göttin pflegte, zeigt; denn neben *Γαῖλος* findet sich ebenso häufig *Γαῖδος*. Aus Sadambal bzw. Salambal ist durch Kontraktion von al zu ô, die im Semitischen nicht selten ist, Salambo entstanden, und Salambal *𐤒𐤓𐤁𐤌𐤕* = Salambo bedeutet „Abbild Baals“ (vgl. die Bezeichnung der karthagischen Tanit als 'facies, persona oder manifestatio Baals', de *Vogüé, Journ. asiat.* 6. Ser. 10 [1867], 138 und de *Saulcy* ebenda). *Blau, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 14, 649. 651. *Paul Schröder, Die phönizische Sprache* 103. 105 (vgl. 234, 11, 2). *Bähgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch.* 57. 269. Vgl. auch *E. Aßmann, Philologus* 67 (1908), 178. 185. *W. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites* 411/12 Anm. [Höfer.]

Salaminios (*Σαλαμίνιος*), Beiname des Zeus in Salamis auf Kypros, dessen Kult von Teukros, dem Sohne des Telamon, gestiftet sein sollte. *Tac. annal.* 3, 62. Von Menschenopfern in seinem Kult berichtet *Lactant. Inst.* 1, 21, 1; vgl. die auf Kypros dem Zeus Xenios (Iuppiter Hospes, *Ov. Met.* 10, 224. *Movers, Die Phönizier* 1, 338. 408 f.; vgl. Bd. 2 Sp. 2304, 62 ff. s. v. *Μάλικα*) von den Kerasten dargebrachten Menschenopfer. Vielleicht beziehen sich hierauf auch die kyprischen Beinamen des Zeus *Εἰλαπιναστής* und *Σπλάγγνοτόμος* (s. d.), *Hegeandros v. Delphoi (F. H. G.* 4, 419 bei *Athen.* 147 a. Gruppe, *Gr. Myth.* 335, 15. Nach *R. Meister, Griech. Dial.* 2, 206 u. Anm. *H. Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griech.* 222 f. (vgl. jedoch auch *E. Maaf, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 13, 1) ist mit dem kyprischen Zeus Salaminios identisch das von *Hesych.* erwähnte *Ἐπικλοῖμος*. *Ζεὺς ἐν Σαλαμῖνι*; dieses sei die griechische, jenes die phönizische Bezeichnung: 'Ba'al des Friedens', vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Σαλάμιοι*: *Σαλάμια ἢ Εἰρήνη* u. *Movers, Die Phönizier* 2, 2, 239. Über den sogenannten 'Zeus Salaminios' auf kyprischen

schen Münzen s. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 84. *Overbeck, Kunstmyth.* Zeus 579 f., Anm. 131. *Hill, Cat. of greek coins brit. Mus. Cyprus Introd.* 126. *Babelon, Les Perses Arche-ménides Cypre et Phenicie* 116, 787, 117, 797, 801, 118, 803 ff. Tempel des Zeus in Salamis, *Amm. Marcell.* 14, 8, 14; vgl. *Ohnefalsch-Richter, Kypros, Die Bibel u. Homer* 26 f.

[Höfer.]

Salaminos (Σαλαμίνος) König von Kypros 10 (Eponym von Salamis), Vater der Amyke (Eponyme der am östlichen Fuße des Amanos-gebirges gelegenen vom Orontes durchströmten Ebene *Ἀντίης πεδίου*, *Polyb.* 5, 59) oder der *Kitria* (Eponym von *Kitior* auf Kypros, also wohl *Kitria* zu schreiben), der Gemahlin des Inachossohnes *Κάσος* (Eponym des Berges Kasios bei Antiocheia), *Paus. Damasc. F. H. G.* 4, 469 b. Bei *Liban. Antiochicus* ed *Reiske* 1, 289, 19 heißt er Σαλαμίνος. Vgl. *O. Müller, Antiquit. Antioch.* 7, 4, 18, 3. *W. H. Engel, Kypros* 2, 134 f. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 174. [Höfer.]

Salamis (Σαλαμίς, -ίως), die Eponyme der Insel dieses Namens, erscheint als die Tochter des Asopos und wird durch Poseidon die Mutter des Kychreus. Des Asopos genealogisch-mythologische Bedeutung beruht ja namentlich auf der großen Zahl seiner Töchter (*ἑνυκατορόνος ποταμός* heißt er *Nonn. Dion.* 7, 212), durch 30 die er zum Stammvater der berühmtesten Helden Griechenlands geworden; die Namen aus dieser Töchter des Asopos sowie auch anderer Flüsse, zumal des Okeanos fallen nicht selten zusammen mit geographischen Benennungen, denen von Inseln, Städten, selbst ganzen Ländern, vgl. über solché bei den Alten schon früh beliebte Personifikation von Ländern, Inseln, Städten u. dgl. *A. Gerber, Naturpersonifikation in Poesie und Kunst d. Alten*, 40 *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 13, 1884, 246 ff. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 553 und oben Bd. 2 Sp. 2074 ff. Die drei von *Pausanias* 2, 5, 2 erwähnten Töchter Korkyra, Aigina und Thebe sind nicht die einzigen, welche die Phliasier dem Asopos zuschrieben; denn *Paus.* 5, 22, 6 erfahren wir, daß sie nach Olympia außer den genannten als weitere Töchter Nemea und Harpina weihten. Wo zwischen dem phliasisch-sikyonischen und dem boio- 50 tischen Asopos nicht unterschieden wird (es gab ja übrigens noch weitere Flüsse dieses Namens), finden wir eine noch größere Zahl von Töchtern angegeben. *Pausanias* selbst nennt noch Salamis (1, 35, 2) und Kleone (2, 15, 1), dazu die Tanagra (9, 20, 1 nach einem Gedicht der *Korinna*) und die Thespia (9, 26, 6). *Diod. Sic.* 4, 72 führt auf als dem Ehe- bund des phliasischen Asopos mit Metope, der Tochter des Ladon, entsprossen die Söhne 60 Pelasgos und Ismenos und die zwölf Töchter Korkyra und Salamis, Aigina, Peirene und Kleone, Thebe, Tanagra, Thespia und Asopis, Sinope, endlich Oinia und Chalkis; die hier fehlende Harpina wird im folgenden Kapitel nachgetragen als des Asopos Tochter. Nach *Apollod.* 3, 156 W. waren es gar ihrer zwanzig Töchter, die Metope mit Asopos vermählt nebst

den zwei Söhnen geboren. In den *Scholia Io. Tzetzae ad exeg. in Il.* p. 132 (ed. *Hermann*) werden als Töchter des Asopos und der Metope aufgezählt Thebe, Kerkyra, Aigina, Salamis, Harpinna, Nemea und Kleone, ebenso vom *Schol. z. Pind. O.* 6, 84 (144) Kerkyra, Aigina, Salamis, Thebe, Harpinna, Nemea, wozu der *Vratislar. D. Kleone (Κλεῶσαν)* beifügt. Für weitere Asopostöchter vgl. *Wilisch* in diesem Lexikon Bd. 1 Sp. 643 unt. Asopos, vgl. auch *Hitzig-Blümner, Pausanias* 1, 512. Über die große von den Phliasiern nach Olympia geweihte Gruppe, die den Raub der Aigina durch Zeus darstellte, außer diesen beiden nebst Asopos noch Nemea, Harpina, Korkyra und Thebe (*Paus.* 5, 22, 6) vgl. *Hitzig-Blümner, Paus.* 2, 429 und dazu den sog. Stamnos im Etrusk. Museum des Vatikan bei *Helbig, Führer* 2, 311 nr. 1236: Zeus hat die Aigina mitten im Kreise ihrer Schwestern überrascht, und diese stieben nach beiden Seiten auseinander; die Rückseite zeigt, wie die geängstigten Mädchen die Schreckenskunde ihrem greisen Vater Asopos überbringen. Salamis ward von Poseidon geraubt und nach der Insel entführt,



1) Salamis als eponyme Stadtgöttin auf salam. Kupfermünze d. 4. Jahrh. v. Chr. (nach *Journ. internat. d'arch. numism.* 11, 1908, Taf. 6, 7).



2) Schwert in Scheide mit Riemchen auf Schild, Revers der salam. Kupfermünze (nach *Journ. internat. d'arch. numism.* 11, 1908, Taf. 6, 7).



3) Salamis als Göttin d. Fruchtbarkeit auf salam. min. Kupfermünze d. 4. Jahrh. v. Chr. (nach *Journ. internat. d'arch. numism.* 11, 1908, Taf. 6, 8).

die nach ihr den Namen hat; sie gebar dem Poseidon den Kychreus, der König wurde über diese Insel und berühmt und eine ungewöhnlich große Schlange, welche die Einwohner schädigte, getötet habe, *Diod. Sic.* 4, 72; für Kychreus als Sohn des Poseidon und der Salamis vgl. auch *Paus.* 1, 35, 2. *Apollod.* 3, 161 W. *Steph. Byz. s. Κυχρεῖος πάριος. Tzet. Lyk.* 110. 175 (p. 444 ed. *Müller*). 451 (*Tzetzes* zitiert *Euphorion im Hippomedon*). *Etym. Mg.* p. 707, 41 ff. *Stoll* in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 1672 f. unt. Kychreus. Auf Poseidon und Salamis hat *Panofka* das Innenbild einer Volcenter Kylix gedeutet, der bekannten Schale des Brygos im Städelschen Institut zu Frankfurt a. M. mit der Aussendung des Triptolemos und mit den von der Erichthonioschlange verfolgten Kekropstöchter, Darstellungen also, die der attischen Lokalsage entlehnt sind, vgl. *Gerhard, Trinkschalen und Gefäße* Taf. A. B und dazu *Panofka, Arch. Ztg.* 8, 1850, 187 ff., ferner u. a. *Wiener Vorlegebl.* 8, 2. *S. Reinach, Rép. des vases* 1, 286, 1; gewöhnlich nimmt man einfach eine 'Liebesverfolgung' des Poseidon an ohne nähere Bestimmung der Nymphe oder deutet auf Poseidon und Aithra, deren Name beigeschrieben steht in der ähnlichen

Darstellung einer Hydria im Etruskischen Museum des Vatikans bei *Helbig* a. O. nr. 1232. *S. Reinach* a. O. 2, 23, 1. Auf den Schranken am Thronessel des pheidiasischen Zeus zu Olympia hatte Panaios u. a. Hellas und Salamis gemalt, in der Hand eine Schiffsverzierung haltend, *Paus.* 5, 11, 5 τὸν ἐπὶ ταῖς ναυσὶν ἄρχαῖς ποιοῦμενον κόσμον; an ein ἀπλαστόν (aplautre) denkt man zur Andeutung des bei Salamis erfochtenen Seesieges, vgl. *Brunn*, *Kunstl. Gesch.* 2 1, 121 (172). *Purgold*, *Arch. Bemerkungen zu Claudian u. Sidonius* (Gotha 1878) S. 13. *Gerber* a. a. O. S. 249. 251 f. *Hitzig-Blümner*, *Pausanias* 2, 345 f. Wenn *Gerber* vermutet, daß die beiden Frauengestalten stehend gebildet und wie alle andern Paare in eine Beziehung zueinander gesetzt waren, daß vielleicht die Salamis der Hellas den Schiffsschmuck überreichte, etwa in derselben Weise, wie wenn man die Lipsia der Germania eine französische Rüstung reichen ließe, so bemerkt dagegen *Blümner* mit Recht, daß eine solche Beziehung durchaus nicht bei allen Gruppen des Panaios erwiesen ist. An des Panaios Gemälde der Hellas und der Salamis erinnert *R. Engelmann* bei der Reliefdarstellung einer kreisförmigen Bronzeplatte im Brit. Museum, wo wahrscheinlich Okeanos zu erkennen ist mit drei Lokalgöttinnen, nach *C. Robert* mit den Personifikationen der drei Erdteile, *Arch. Ztg.* 42, 1884, 212 z. Taf. 2, 2, wonach in diesem Lexikon Bd. 3 Sp. 819 Abb. 4 s. v. Okeanos. Ferner hat *K. Bötticher* die Gruppe des mit untergeschlagenen Beinen sitzenden bärtigen Mannes und der mit Gebärde des Schreckens an ihn sich drängenden jugendlichen Frauengestalt im linken Flügel des Westgiebels am Parthenon (*Bruckm.* Taf. 192) auf Salamis und Marathon gedeutet, *Arch. Ztg.* 28, 1870, 62 f. z. Taf. 35; zumeist werden jetzt diese Nebenfiguren in der linken Giebelhälfte als Kekrops und seine Familie erklärt, die beiden Gestalten speziell als Kekrops mit Pandrosos, vgl. z. B. *Collignon* (*Baumgarten*), *Gesch. d. griech. Plastik* 2, 48 f. Fig. 21. [Den Kopf der Nymphe S. mit Stephane, Ohrhring und Halsband rechts hin oder auch mit Ähren (?) bekränzt erblickt man auf salamin. Kupfermünzen des 4. Jahrh. v. Chr., s. *Imhoof-Blumer*, *Nymphen u. Chariten auf griech. Münzen*, Athen 1908 S. 85, 245 f. 2 Taf. 6 nr. 7 u. 8. S. oben Fig. 1—3. R.] [Waser.]

Ein, im Jahre 1881 in Salamis gefundenes Marmorpostament trug die auf einer eigenen Plinthe stehende von einem Teile des attischen Reiterkorps geweihte Statue der Heroine Salamis, wie aus der Weihinschrift: *Οἱ ἱππεῖς τῇ Σαλαμῖνι ἀνέ[?] θ[?]σ[?]αν* hervorgeht, *Lolling*, *Athen. Mitt.* 7 (1882), 40 ff. Nach *Hesych.* s. v. Σαλαμῖς Ἀθηναία ist Salamis die Gemahlin des Poseidonssohnes Skiros; vgl. *C. Bötticher*, *Philologus* 22 (1865), 229 und Anm. 5. *C. Robert*, *Hermes* 20 (1885), 354. Von *Rufin. Recogn.* 10, 21 wird an Stelle des Poseidon als Liebhaber der Salamis und als Vater des Kychreus Zeus genannt (vgl. d. A. Sarakon). Daß Salamis selbst den Kychreus in Schlangengestalt als Helfer gegen die persische Flotte gesendet

habe, ist eine Vermutung von *E. Maaß*, *Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 11 (1908), 18 f. Daß der Raub der Salamis durch Poseidon auch von *Korinna* 2, 35 f. (v. *Wilamowitz*, *Berliner Klassikertexte* 5, 2) erwähnt war, ist mit Sicherheit anzunehmen, und so schreibt v. *Wilamowitz* a. a. O. (vgl. *Crönert*, *Rhein. Mus.* 63 [1908], 171): *Κόρυον[σαν δὲ καὶ Σαλαμῖν]ν' εἰδ[ε—] Ποτ[ιδάων κλέψῃ κατ]είρε*.

Die Darstellung auf der oben erwähnten Kylix des Brygos deuten auch *Overbeck*, *Kunstmythol.* 3, 2 S. 343 f. *L. Ulrichs*, *Der Vasenmaler Brygos* (7. *Progr. des v. Wagnerschen Kunstinstituts*) S. 3; vgl. auch *Beiträge zur Kunstgeschichte* 71) auf die von Poseidon verfolgte Salamis; s. dagegen *Robert*, *Bild und Lied* 88; vgl. auch *W. Klein*, *Die griech. Vasen mit Meistersignaturen* 2 178 nr. 1: „Poseidon mit dem Dreizack verfolgt eine Frau“.

Über die Salamis des Panaios mit dem Aphlaston s. auch *Sauer*, *Aus der Anomia* 110, 3. Das Haupt der Salamis auf Münzen von Salamis auch bei *Head*, *Hist. num.* 329. *Macdonald*, *Cat. of greek coins in the Hunterian collection* 2 pl. 35, 17 (vgl. p. 82, 1).

Eine Personifikation des kyprischen Salamis will *Cesnola*, *Salaminia* 94 f. in der a. a. O. Fig. 88 abgebildeten Gruppendarstellung erkennen. [Höfer.]

Salarameus (Σαλαραμεύς), Beiname des Zeus auf einer Weihinschrift aus Saouatra (sechs Stunden von Ikonion), *Cronin*, *Journ. of hell. stud.* 22 (1902), 368 nr. 141. [Höfer.]

Salbakos? (Σάλβακος?). Auf einer Münze von Apollonia Salbake (Karien) vermuteten *Waddington*, *Rev. Numism.* 1853, 174, 4, und *Head*, *Hist. num.* 521 eine Darstellung des Kopfes des Berggottes ΣΑΛΒΑΚΟC. Die Umschrift lautet aber nach *Imhoof-Blumer*, *Griech. Münzen* 668, 426 ΣΑΛΒΑΚΗC (Genetiv zu Σαλβᾶκη), und der Kopf des angeblichen Berggottes ist der des Sarapis. [Höfer.]

Salbal (Σαλβά), Daimon auf einer Verwünschungstafel aus Karthago, *Corr. hell.* 12 (1888), 299. Vgl. *Salbalachaobre*. [Höfer.]

Salbalachaobre (Σαλβαλαχάωβρη), Daimon auf einer Verwünschungstafel aus Karthago, angerufen als ὁ θεὸς ὁ γυθόνιος ὁ δεσπότης πάντος ἐνψύχου, *Audolent*, *Defixionum tabellae* p. 325 nr. 242, 9. — *Wünsch*, *Rhein. Mus.* 55 (1900), 249 Z. 4 liest: Ἀλβαχάωβρη; vgl. *Salbal*. [Höfer.]

Salchâ, Gemahlin des Kena'an und Mutter des Nimrôd. Die Eltern setzen den Sohn infolge einer Weissagung aus; doch dieser wird von einer Tigerin (nimr = Tiger; daher sein Name Nimrôd) gesäugt, von Landleuten gefunden und aufgezogen. Herangewachsen versteht er es, ein Heer um sich zu scharen, mit welchem er gegen seinen Vater zieht und diesen in der Schlacht erschlägt. Im Triumph zieht er in die Hauptstadt ein und heiratet seine Mutter, *I. Goldziher*, *Der Mythos bei den Hebräern* 216 f., der es unentschieden läßt, ob die Araber diese Sage dem Oidipusmythos nachgebildet oder selbständig entwickelt haben. [Höfer.]

Salganeites (Σαλγανείτης), Beiname des Apollon, = Salganeus, *Steph. Byz.* Σαλγανεύς. [Höfer.]

Salganeus (Σαλγανεύς), Beiname des Apollon in der boiotischen Stadt Salganeus, *Steph. Byz.* Σαλγανεύς. — Gruppe, *Gr. Myth.* 272, 3 deutet den Namen als den 'Lärmer' (vgl. σαλγέω, σαλγική) und läßt die Stadt nach dem Gott genannt sein. Nach der Tradition bei *Strabo* 9, 2, 9 p. 403 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 315) war die Stadt nach einem Boioter Salganeus benannt, der als Lotse die Flotte des Xerxes führte, von dem Admiral 10 Megabates aus unbegründetem Verdacht getötet und dann ehrenvoll an der Stätte, an der sich später die Stadt S. erhob, bestattet worden war. [Höfer.]

Salia (Σαλία) s. Kathetos. Aus der dort angeführten Stelle des *Pseudo-Plut.* stammt in der unter dem Namen des *Apul. de orthogr.* (55 p. 12 *Osann*) gehenden Fälschung (s. *Rhoio* nr. 2) die Notiz: 'Tarchetios statt Cathetus) ... pater Latini regis. quem ei peperit Salia 20 *Anieni rapta*'. Vgl. *Tarchetios*. [Höfer.]

Salios (Σάλιος), 1) nach der von *Plut. Num.* 13 bekämpften Ansicht einiger ein Samothraker (vgl. *Saon* nr. 2) oder Mantineer, der als Erfinder des Waffentanzes der Salier angesehen wurde. Nach *Polemon* (vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1206**) bei *Festus* s. v. *Salios* p. 329a Müller war Salios aus Mantinea (aus Arkadien: *Varro* bei *Isidor. Orig.* 18, 50. *Serv. ad Verg. Aen.* 8, 285) von Aineias, als dessen Gefährte der 30 Tegeate Salios bei *Vergil* (*Aen.* 5, 298f.) erscheint, mit nach Italien geführt worden und hatte den Saliertanz eingeführt; vgl. Bd. 1 Sp. 169, 12ff., Bd. 2 Sp. 2329, 15ff. *Lobeck* a. a. O. 1292. *Klausen, Aeneas u. d. Penaten* 337ff., 364f. und Anm. 600 c. *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 75f. *W. Kroll, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 147. *Rud. Ritter, De Varrone . . . Vergili auctore* 32f. (= *Diss. Halens.* 14, 4, 316f.). *Hartung, Rel. d. Römer* 40 2, 164. Über die Salier selbst s. Bd. 2 Sp. 2388, 40ff. — 2) Sohn des Kathetos (s. d.); der Name ist von dem vorigen, mit dem er schließlich identisch ist, entlehnt. [Höfer.]

Salisubsulus = 'der Tänzer, Springer', Bezeichnung des durch die Waffentänze der Salii empfangenen und gebrühten Mars, *Catull* 17, 6. *Corssen, Orig. poesis Romanae* 26. *Usener, Rh. Mus.* 49 (1894), 470; vielleicht entstanden aus Salius Subsilius, Riese zu *Catull* a. a. O. Vgl. 50 auch die allerdings von manchen angezeifelte Notiz des *Alexander Guarinus*: 'Salisubsulus enim, uti in antiquorum monumentis reperi, Mars a veteribus dictus est. Pacuvius in armorum iudicio: Pro imperio Salisubsulus si nostro excubet'. *Lachmann* zu *Catull* a. a. O. A. F. Naake, *Opusc. phil.* 1, 108. *Ellis* zu *Catull* a. a. O. und *Commentary on Catullus* 2 p. 66. Andere, so der neueste Herausgeber des *Catullus* G. Friedrich, *Catulli Veronensis liber* 60 p. 145 lesen an der fraglichen Stelle: *Salisubsulis* (statt *Salisubsuli*) *sacra suscipiantur*, und verstehen unter den *Salisubsuli* die Salier, die 'nachtanzenden', im Gegensatz zum *praesul*. [Höfer.]

Salluntos? (Σαλλοντος?). Eine Inschrift aus Palmyra lautet nach *Le Bas-Waddington* 3, 589 nr. 2574: *Αἰὶ ὀνήσω καὶ ἐπὶ κόῳ εὐχέ-*

μενος Ἀ . . . εὐχος καὶ Σώπατρος καὶ θεῶ μεγάλῳ Σ(α)λλούντῳ (?) Ἐνεούρει. Nach *Mordtmann, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 31 (1877), 97 Anm. 1 ist vielleicht für *Σαλλοντῳ* zu lesen *Ἀμμονδῳ* s. *Ammodates* u. Bd. 1 Sp. 1229, 52ff. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Ammodates*. [Höfer.]

Salmakides (Σαλμακίδης), von *Tümpel, Philolog.* 51 (1892), 402, 52 und bei *Pauly-Wissowa* Bd. 1 Sp. 2755, 49ff. als Eponymos der auf einer Inschrift (aus Halikarnaß [*Dittenberger, Sylloge* 1², 17 nr. 10, 2]) erwähnten *Σαλμακίται*, der Bewohner von Salmakis, erschlossen in Verbindung mit der Notiz bei *Vitruv* 2, 8, 12, nach der ein ungenannter Begleiter des *Arenaios* und *Melas*, eben Salmakides, an der Quelle Salmakis den Grund zu einer Stadt legte. [Höfer.]

Salmakis (Σαλμακίς) s. *Hermaphroditos* Bd. 1 Sp. 2317f. *Rohde, Gr. Roman* 109 (= 117²), 1. *Zielinski, Arch. f. Religionswiss.* 8 (1905), 327. Über die Quellen des *Ovid* zur Salmakissage s. *G. Lafaye, Les métamorph. d'Ovide et leurs modèles grecs = Université de Paris, Bibl. de la faculté des lettres* 19, 210. Üppige, lüsterne Weiber heißen *σαβακαὶ Σαλμακίδες*, *Philodem.* in *Anth. Pal.* 7, 222. *Lobeck, Aglaoph.* 1015, 14; vgl. jedoch auch *Buresch, Aus Lydien* 62f., der wohl mit größerem Rechte die tadelnde Auffassung der Bezeichnung *σαβακαὶ Σαλμακίδες* in Abrede stellt und erklärt = die dionysosfrohen (*σαβακός* von *Σάβος = Σαβάσιος*) Freudenmädchen ohne üble Nebenbedeutung. Vgl. auch *Salmakides*. [Höfer.]

Salmoneus (Σαλμωνεύς), Sohn des Aiolos (s. d.) und der Enarete (*Apollod.* 1, 50) oder Laodike (*Schol. Odys.* 2 237; *Eustath.* 2 235 S. 1681) oder Eurydike (*Greg. Corinth. Rhet.* Bd. 7, 1313 W.) oder Iphis (*Hellankos fr.* 10, *F. H. G.* 1 S. 47); nach *Hyg. Astron.* 2, 20 Sohn des Athamas und Enkel des Aiolos. Zuerst wird S. in Thessalien heimisch gedacht (*Apollod.* 1, 89; *Θεοταλός Argum.* 4 *Aristoph. Ran.*; *βασιλεὺς Θεοταλῶν Suid.* s. v.), woselbst auch die Topographie Anklänge an seinen Namen erkennen läßt. *Plin. N. hist.* 4, 8, 29: *in Thessalia autem Orchomenus . . . et oppidum Alimon, ab aliis Holmon*; *Steph. Byz.* Μινέα πόλις Θεσσαλίας, ἡ πρότερον Ἀλμωνία; dazu vgl. *C. O. Müller, Orchomenos* 2 S. 133 f. 365; *Gerhard, Griech. Mythol.* 2, 27, 49 f.; *Wieseler* bei *Ersch u. Gruber* u. d. W. Giganten S. 175. Ähnliche Spuren scheinen einerseits nach Kreta mit seinem Vorgebirge Salmonion, Salmone, Salmonis und seiner Athena Salmonia zu weisen (*Bursian, Geogr. von Griechenl.* 2, 576 f.; *O. Gruppe, Griech. Mythol.* S. 109; vgl. *Aßmann, Philol.* 1908 S. 164), deutlichere andererseits nach Boiotien, wo eine Stadt Almos oder Salmos erwähnt wird (dazu *C. O. Müller, Orchomenos* 2 S. 128, 133). Frühe Völkerbewegungen spiegeln sich jedenfalls in den Überlieferungen, die die uralte pisatische Stadt Salamona in Elis (*Roehl, Inscr. graec. antiquiss.* nr. 121; *Imag. inscr. gr. ant.* 3 S. 117 nr. 19) zum Mittelpunkt haben, auch *Σαλμώνη* (*Strab.* 8 S. 356; *Steph. Byz.* s. v.; *Eustath.*

Od. 1 235) oder *Σαλμωνία* (*Diod.* 4, 68, 1) genannt. *Strabon* erwähnt Salmone als noch bestehend an der gleichnamigen Quelle des Enipeus (jetzt Lestenitza), nördlich vom Alpheios (*E. Curtius, Peloponn.* 2, 72; *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 288). Diesen Ort, heißt es, habe S. mit einer Schaar Aiolier gegründet (*ἐν τῇς Αἰολίδος ὀρηθεῖς μετὰ πλείοναν Αἰολέων* *Diod.* 4, 68, 1); aus dieser Gegend habe er den Aitolos vertrieben, der sich dann in Aitolien 10 niederließ (*Ephor. fr.* 15, *F. H. G.* 1, 236; *Steph. Byz.* s. v. *Αἰωλία*); hier herrscht er und vermählt sich mit der Tochter des Arkadiers Aleos, Alkidike (s. d.), mit der er Tyro (s. d.) zeugt, nach dem Tode der ersten Gattin heiratet er die Sidero (s. d.). *v. Wilamowitz* nimmt an (*Isyllos* S. 101, ebenso *Toepffer, Att. Genealogie* S. 188, 1), daß Salamona in der Pisatis als die ursprüngliche Heimat des S. anzusehen sei; in die Genealogie der Aioliden sei er erst in 20 der Folge aufgenommen worden. Die bekannte Sage von seiner Auflehnung gegen den Donnerer Zeus ist wahrscheinlich nach dem Untergang



Iris, der rasende Salmoneus und Sidero,
Vasenbild von einem rotf. Krater in Chicago
(verkleinert nach *Amer. Journ. of Arch.* 1899 pl. 4).

der eingewanderten Herrschaft im Peloponnes ätiologisch entstanden oder ausgestaltet worden (*Gruppe, Gr. Myth.* 143, 12. 1021).

Auf Frevelsinn des S. wird zuerst von *Hesiod* angespielt (*Σ. ἔδαιος* *fr.* 7, 5 *Rz.*), während er bei *Homer* in der *Néunia* 236 ἀνύμων genannt wird (*Schol.* 1 236: *Σαλμωνῆος ἀνύμωνος· τινὲς ἀτασθάλον γράφουσι . . . οὐχ ὑποτίθεται ἄσβεβη τὸν Σαλμωνία ὡς οἱ νεώτεροι*); sodann 50 von *Pindar* (*Pyth.* 4, 143: *θαλασσηῖδός Σαλμωνεί*). Bestimmter hieß es im *Aiolos* des *Euripides*, er habe am Alpheios in Raserei den Blitz geschleudert (*ὅς τ' ἐπ' Ἀλφειοῦ ῥοαῖς θεοῦ μανεῖς ἔρρηψε Σαλμωνεὶς φλόγα* *fr.* 14 *N.*). *Sophokles* hatte ein Satyrspiel 'Salmoneus' verfaßt (*Fragm. Trag. Graec.* 2 Nr. 494–498 *N.*), zu dessen Illustration das hier wiedergegebene Vasenbild in Chicago dient (*Amer. Journ. of Arch.* 1899 pl. 4, dort S. 331 ff. von *E. Gardner* als 60 der wahnsinnige Athamas erklärt), wie von *Robert* im Hallischen *Aphorereion* (Berl. 1903) S. 105 f. gezeigt ist: 'S. hat sich ganz als Zeus kostümiert, eine über den linken Arm gelegte Beinschiene, von der eine Wollbinde herabhängt, soll die Aegis vorstellen; statt des Zepters hält die Linke das gezückte Schwert; in der Rechten schwingt er einen jedenfalls

aus Holz zu denkenden Blitz . . . Man hatte den Wahnsinnigen gefesselt, indem man seinen linken Arm und sein linkes Bein mit einer starken Kette zusammenschmiedete; aber er hat die Bande gebrochen und blickt nun drohend zum Himmel, im Begriff, seinen Pseudo-Donnerkeil auf Zeus zu schleudern. Rechts kommt seine verblüffte Gattin herbei, links entfernt sich die Götterbotin Iris' . . . Nach der mythographischen Tradition (*Apollod.* 1, 89; *Diod.* 4, 68, 1; 6 *fr.* 6. 7; *Hyg. fab.* 61. 250), die ihn ὄβριστης, ἄσβεβης, ὑπερήφανος nennt, dünkt er sich dem Zeus gleich, ja überlegen; er befiehlt, statt diesem sich selbst Opfer zu bringen und ahmt Blitz und Donner nach, mit Trommeln und ehernen Becken einher fahrend und Fackeln gen Himmel werfend. Seinen Untertanen verhaßt (*Diod.* 4, 68; vgl. *Hyg. fab.* 61: *cum . . . facies ardentis in populum mitteret*; *Serv. Verg. Aen.* 6, 585: *in quem fruisse iaculatus facem, cum iubebat occidi*; *Valer. Flacc. Argon.* 1, 664 f.: *S. . . ille furens, qui . . . maestae nemora ardua Pisae . . . et miseros ipse ureret Elidis agros*) — womit sich wohl die Fesselung auf dem Chicagoer Vasenbild erklärt —, wurde er schließlich durch Zeus' Donnerkeil niedergeschmettert (nach *Apollod.* 1, 89 vertilgte Zeus auch seine Stadt in Elis und sämtliche Bewohner). So wird er als des Zeus ohnmächtiger Nebenbuhler (ἀντιστοράπιον, ἀντιβουρτών, ἀντιπαταγών usw.) oft erwähnt; s. *Lukian, Tim.* 2, *Philopat.* 4, *Tragopodop.* 312 f.; *Maxim. Tyr.* 6, 2; *Suid.* s. v. *Σαλμωνεύς*; *Eustath. ad Odys.* 1 235 S. 1681 f. (der in ergötzlicher Weise eine Rettung des S. unternimmt); ebenso bei römischen Dichtern, wie *Ovid* (*Ib.* 471 *ferus Aeolides*), *Manilius* (5, 91–96; bei ihm rasselt S. mit seinem Viergespann über eine ehernen Brücke, vgl. *Serv. ad Verg. Aen.* 6, 585), *Claudian* (5, 513 *audax*).

Bei *Vergil, Aen.* 6, 585–594 erscheint S. unter den Frevlern im Tartarus. Seine Hybris ist ähnlich wie sonst geschildert: auf dem Viergespann, die Fackel schwenkend war er durch der Griechen Völker und seine elische Hauptstadt im Triumph gefahren, mit Erzrasseln unter Hufgestampf das Donnerwetter nachahmend und göttliche Ehren heischend, bis ihn Iuppiters Blitz niederzuckte. Sehr umstritten sind die Verse 585 f.: *vidi et crudelis dantem Salmonea poenas, dum flammis Jovis et sonitus imitatur Olympi*. Man will daraus schließen, daß S. in der Unterwelt fortfahren mußte, Blitz und Donner nachzuäffen; so zuletzt *Radermacher, Rhein. Mus.* 1908 S. 554 f. (vgl. *S. Reinach, Rev. archéol.* 1903, 1 S. 157 ff.; *O. Gruppe, Griech. Myth.* S. 1021). Vielleicht hat schon *Dante* die Stelle in dieser Weise aufgefaßt; den Kapaneus wenigstens läßt er ähnliche Strafe leiden, dem *Vergil* im *Inferno* 14, 63 ff. zuruft:

*O Capaneo, in ciò che non s'ammorza
La tua superbia, se' tu più punito:
Nullo martirio, fuor che la tua rabbia,
Sarebbe al tuo furore dolor compito —*

eine Parallele, die noch näher liegt, als die von *Radermacher* aus siebenbürgischer Sage

angeführten. Doch ist diese Erklärung recht unsicher; ich ziehe die u. a. von Norden vertretene vor (Komment. S. 275 f.), der paraphrasiert: 'vidi in Tartaro etiam Salmonea, qui dum Iovis flammis et Olympi sonitu imitatur, crudelis dedit poenas Iovis fulmine in Tartarum deiectus', von jenem trotzigen Donnern und Blitzen in Ewigkeit also absieht.

Der Überlieferung vom Gebaren des S. liegt altertümlicher Zauberbrauch zugrunde, der sich dem Verständnis im Laufe der Zeit entzogen hat. In Krannon in Thessalien gab es einen heiligen Wagen von Erz, den man bei eingetretener Dürre unter Gebeten heftig hin und her bewegte, um Regen zu erzielen (Antigon. v. Karyst., Hist. mirab. 15); dieser Wagen erscheint im Stadtwappen von Krannon (Furtwängler, Meisterwerke d. griech. Plast. S. 259 Fig. 34). Man darf einen Regenzauber aus der Gegend von Dorpat vergleichen (bei Mannhardt, Ant. Wald- und Feldkulte S. 342): „Bei großer Dürre stiegen drei Männer auf die Fichten eines alten heiligen Haines. Der eine trommelte dort oben mit einem Hammer auf einen Kessel oder eine kleine Tonne, um den Donner darzustellen; der zweite schlug zwei Feuerbrände aneinander und ließ sie Funken sprühen (Blitz); und der dritte, 'der Regenmacher', sprengte mit einem Reisigquast aus einem Eimer Wasser nach allen Seiten. Bald darauf spendete der Himmel Regen in Fülle.“ So ist auch S., den die Sage dann ob seines Hochmuts durch den Blitzstrahl des Zeus vernichtet werden läßt, ursprünglich wohl der gewitterbeschwörende Zauberer. Vgl. Frazer, The Golden Bough 1, 21; E. Gardner, Amer. Journ. of Arch. 1899 S. 340; S. Reinach, Rev. archéol. 1903. 1 S. 160; O. Gruppe, Griech. Mythol. S. 820; W. Otto, Philol. 1905 S. 187 ff. (der italische Überlieferungen vergleicht). — Einen alten, zeusähnlichen Dämon des äolischen Stammes suchte in S. nachzuweisen Th. Rempen, Salmoneus (Progr. Clausenthal 1847).

In der Kunst ist S. durch das oben aufgeführte Vasenbild in Chicago vertreten. Außerdem kommt ein Werk des Polygnotos in Betracht, worauf sich ein Epigramm des Tullius Geminus in der Anthologie (16, 30) bezieht:

Χείρ με Πολυνείειον (Πολυνήϊον em. Grotius)
Θασίον κάμεν' εἰμὶ δ' ἐκείνος
Σαλμωνεύς, βρονταῖς δὲ λίος ἀντιμάνην,
ὃς με καὶ εἰν Αἴδη πορθεῖ πάλι καὶ με κερανοῖς
βάλλει μισῶν μόν καὶ λαλέοντα τέπον.
ἴσχε, Ζεῦ. πρὸς ἡγήρα, μέγες χόλον, εἰμὶ γὰρ
ἄπρονος
ὁ σκοπὸς ἀνέχουσ' εἰκόσι μὴ πολέμει.

Die seltsame Auffassung von Jacobs im Anthologiekommentar 9, 311, es handle sich um ein vom Blitz getroffenes Gemälde, ist ebenso unmöglich wie die von Brunn (Gesch. d. griech. Künstler 2, 26, vgl. 1, 217) geteilte Annahme, daß sich die Verse auf eine Unterweltdarstellung bezögen (dagegen Benndorf, De anthol. graec. epigr. quae ad artes spectant S. 60); es war, wie Robert (Die Marathonschlacht in der Poikile, 18. Hallisches Winckelmannsprog. S. 68 f.)

richtig erklärt, der unter dem Blitzstrahl des Zeus zusammenbrechende S. gemalt oder möglicherweise in Erz gebildet. Vgl. Helbig, Führer 2, 8 zu nr. 764, dem sogen. Kapaneusrelief der Villa Albani (s. o. Bd. 2, 1 Sp. 951). [J. Ilberg.]

Salmonia (Σαλμωνία), Beiname der Athena mit einem Heiligtum (Anonymos, Stadiasm. Maris Magni 318 = Geogr. minor. 1, 505) auf dem an der Ostseite von Kreta gelegenen Vorgebirge Σαλμώνιον oder Σαμώνιον (Bursian, Geogr. v. Griechenland 2, 575. Halbherr, Museo Italiano 3, 561 f. Fick, Vorgriech. Ortsnamen 34 f.), auf dem die Argonauten einen Tempel der Athena Μιράϊς (Apoll. Rhod. 4, 1691 ff.) gegründet haben sollen, C. I. G. 3, 2555, Z. 13. P. Deiters, Rhein. Mus. 56 (1901), 591. In der Inschrift C. I. G. a. a. O. steht in der Abschrift des Cyriakus (vgl. auch Boeckh z. d. St.) nicht Σαλμωνία, sondern Σαμωνία, und diese Form wird bestätigt durch eine neuerdings in Sulia auf Kreta gefundene Inschrift: Ἀθανία Σαμωνία ἐχόν, Monumenti antichi 11 (1902), 536 nr. 82. Revue des études grecques 16 (1903), 94. Ziebarth, Eine Inschriftenhandschrift der Hamburger Stadtbibliothek (Progr. d. Wilhelm-Gymn. Hamburg 1903) S. 12. Nach Grasberger, Stud. zu den griech. Ortsnamen 262. E. Abmann, Philologus 67 (1908), 164 f. ist der Ortsname Σαλμώνιον (Σαμώνιον) semitisch (vgl. den Berg Salmon in Palästina, Buch der Richter 9, 48); doch vgl. auch die Quelle und Stadt Salmone bez. Salmonia (Steph. Byz. s. v. 552, 25. Diod. 4, 68), die Gründung des Salmoneus (s. d.) in der Pisatis. Gruppe, Gr. Myth. 142, 7. 143, 12. Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum (= Religionsgesch. Untersuch. u. Vorarbeiten 5) S. 86 f. Vgl. auch Samon nr. 1. [Höfer.]

Salmonis (Σαλμωνίς), Bezeichnung der Salmoneustochter Tyro (s. d.), Propert. 1, 13, 21. 3, 9, 13. Ovid, Amor. 3, 6, 43. Val. Flacc. Argon. 5, 478. [Höfer.]

Salpinx (Σάλπιγξ), Beiname der Athena, Lykophr. 915. 986 und Tzet. zu 915. Schol. u. Paraphr. vet. zu 984 (986). Einen von Hegelos (s. d.) gestifteten Kult hatte Athena Salpinx, die selbst als Erfinderin der Trompete galt, in Argos, Paus. 2, 21, 3. Schol. Toenl. Hom. II. 18, 219. Eust. ad Hom. II. 1139, 54. Etym. M. s. v. Σάλπιγξ. Schol. Soph. Aias 17. Suid. s. v. κώδων. K. O. Müller-W. Deecke, Die Etrusker 2, 208 f.; vgl. Tümpel Bd. 3 Sp. 879, 54 ff. (s. v. Omphale). Nach Klausen, Aeneas u. die Penaten 693 f. 1240 f. (vgl. aber auch von Holzinger, Lykophron Alexandra 16 Anm. 23) führt Athena den Beinamen Salpinx als Kriegsgöttin, die durch die weckende Trompete die Belagerer aufbietet, die Mauern der feindlichen Stadt unter Trompetenschall (vgl. die Eroberung von Jericho, Josua 6, 4 ff.) zu brechen; vgl. auch Gruppe, Gr. Myth. 1199, 4 u. oben Bd. 1 Sp. 678. Roscher, Gorgonen 87 f. Weihungen von Trompeten an Athena, Anth. Pal. 6, 46. 159. 164. [Höfer.]

Salsaludene (Σαλααιονδηνή), Beiname der Kybele (Μητρί Σαλααιονδηνή) aus einer Weihinschrift aus der Nähe von Dionysopolis in Phrygien, Ramsay, Journ. of hell. stud. 4, 386 nr. 9. Cities and bishoprics of Phrygia 1, 156

nr. 65. Der Beiname ist ein lokaler, von einer Stadt *Σαλαπότεια* (Reduplikation von dem durch das Ethnikon *Σαλονδεύς* bezeugten *Σαλονδεα*) abgeleitet, *Ramsay, Americ. Journ. of arch.* 4 (1888), 278 vgl. mit *Cities a. a. O.* 157.

[Höfer.]

Salsipotens (Salipotens, *Ritschl, Rhein. Mus.* 31 [1876], 533), Beiname des Neptunus, *Plaut. Trin.* 820. *Bücheler, Rhein. Mus.* 45 (1890), 160. *Aug. Kieseberg, Quaest. Plaut. et Terent.* 10 *ad relig. spectantes* 44f. (Diss. Leipz. 1884), wohl auch mit *Bücheler a. a. O.* bei *Octavian, Poet. Lat. Minor.* ed. *Bachrens* vol. 4 nr. 211, 2 p. 245 (= *Anth. Lat.* ed. *Riese* 1², 21, 2 p. 85) für das überlieferte Salsipotis herzustellen.

[Höfer.]

Salus, in der altrömischen Religion die göttliche Verkörperung der Gabe, um die man im Gebete mit der Formel *uti tu . . salvom servassis* zu bitten pflegt (vgl. *Plaut. Cist.* 742 *at vos Salus servassis*; *Poen.* 128 *ut vos servet Salus*; *Bacch.* 879 und die sprichwörtliche Redensart *neque iam Salus servare si volt me potest Plaut. Capt.* 529; *Most.* 351. *Ter. Ad.* 761. *Cic. Verr.* 3, 131; *p. Font.* 21. *Otto, Sprichw. d. Römer* S. 307), und daher von *Cicero de leg.* 2, 28 unter den zu Götterrang erhobenen *rerum expetendarum nomina* neben *Honos, Ops, Victoria* aufgeführt (etwas anders *de nat. deor.* 2, 61 nach Anführung von *Fides, Mens, Virtus, Ops, Salus, Concordia, Libertas, Victoria*: *quorum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit*, vgl. *Arnob.* 4, 1). Dies *salvum servare* bezeichnet den Schutz vor allen den Menschen oder Dingen drohenden Gefahren, unter denen bei lebenden Wesen Krankheit und Tod in erster Linie stehen (vgl. *Cato de agric.* 141, 3 *pastores pecuaque salva servassis dūque bonam salutem valetudinēque mihi domo familiaeque nostrae*), doch ist die altrömische *Salus* keineswegs nur eine Göttin der Gesundheit, sondern des allgemeinen Wohlergehens (*Plaut. Cist.* 644 *o Salute mea salus salubrior*; über den etymologischen Zusammenhang von *Salus* und *salvos* samt Ableitungen s. *W. Schulze, Zur Gesch. latein. Eigennamen* S. 471), weshalb sie in allen Nöten des Lebens anrufen (*Ps.-Acro* zu *Hor.* c. 2, 17, 31 *ut esset memor voti solvendi, qui aedem si evasisset Saluti promiserat*, vgl. z. B. *C. I. L.* 2, 1391 aus *Baetica*: *ara Sal(utis) pro redit(u) L(ucii) n(ostri) P. Celsus filius*) und auch gern mit *Fortuna* (*Plaut. Asin.* 712 ff., namentlich 727 *ut consuevere, homines Salus frustratur et Fortuna*; *Capt.* 864 *ego nunc tibi sum summus Iuppiter, idem ego sum Salus Fortuna Lux Laetitia Gaudium*; *Tac. ann.* 15, 53 *pugionem templo Salutis [in Etruria] sive, ut ali tradidere, Fortunae Ferentino in oppido detraxerat* ist vielleicht so zu verstehen, daß dieselbe Gottheit von den einen als *Salus*, von den andern als *Fortuna* bezeichnet wurde) oder mit *Spes* (*Plaut. Merc.* 867 *Spes Salus Victoria*; *Pseud.* 709 *die utrum Spemne an Salutem te salutem, Pseudole*; eine *sacerdos Spei et Salutis* aug. in *Gabii C. I. L.* 14, 2804) verbunden erscheint. Daß ihre Verehrung seit alter Zeit im ganzen mittleren

Italien verbreitet war, zeigen die Becherinschrift von *Horta Salutes pocolorum* (*C. I. L.* 1, 49 = 11, 6708¹⁰), die Weihung *Salute* auf einem der alten Cippen des *Haines* von *Pisaurum* (*C. I. L.* 1, 179 = 11, 6295) und die Erwähnung der *ara Salutis* und ihrer für andre Kulte vorbildlichen *leiges* auf einer archaischen Inschrift von *Praeneste* (*C. I. L.* 14, 2892); spätere italische Weihinschriften an sie besitzen wir aus *Pompei* (*Dessau* 3822), *Herculanum* (*C. I. L.* 10, 8167), *Terracina* (*C. I. L.* 10, 6307), dem *Gau* der *Aequiculi* (*C. I. L.* 9, 4111), *Tibur* (zusammen mit *Mens bona C. I. L.* 14, 3564), Tempel kennen wir in *Ferentinum* (*Tac. ann.* 15, 53, vgl. *C. I. L.* 10, 5821), *Urbs Salvia* (*C. I. L.* 9, 5530 = 6078¹), *Ariminum* (*C. I. L.* 11, 361) und *Venusia* (*C. I. L.* 9, 427; eine *ara Salutis* unbekannten Ortes erwähnt *Obsequ.* 38 [98]), eine *ministra Salutis* wird in *Amitemum* (*C. I. L.* 9, 4460), eine *sacerdos Spei et Salutis* aug. in *Gabii* (*C. I. L.* 14, 2804) erwähnt. Soweit es sich um öffentlichen Gottesdienst handelt, gilt die Verehrung hier überall der *Salus publica* (so in der Inschrift von *Ferentinum C. I. L.* 10, 5821 und in den *Arvalakten*), die über das Wohlergehen der Gemeinde wacht (*Saluti aug(ustae) pro incolunitate Piquent(inorum) C. I. L.* 5, 428 aus *Piquentum* in *Histrien*). In Rom heißt dieselbe Gottheit mit vollem Namen *Salus publica populi Romani Quiritium* (so in den *Arvalakten*, s. *Henzen, Acta frat. Arval.* S. 216; dichterisch *Romana Salus* *Ovid. fast.* 3, 880. *Claudian. carm. min.* 30, 189) und besitzt seit dem *J. 452 d. St.* = 302 v. Chr. einen Tempel auf dem *Quirinal*, der von *C. Iunius Bubulcus* (zur Erinnerung an ihn trägt in der *sullanischen* Zeit einer seiner Nachkommen, *D. Iunius L. f. Silanus*, den Kopf der *Salus* auf die Vorderseite seiner *Denare*, *Babelon, Monn. de la répub. Rom.* 2, 108 f. nr. 17. 18) als *Konsul* 443 = 311 im Kampfe mit den *Samniten* gelobt, in seiner *Zensur* 448 = 306 begonnen und in seiner *Diktatur* 452 = 302 eingeweiht worden war (*Liv.* 9, 43, 25. 10, 1, 9; ausgemalt von *C. Fabius Pictor, Val. Max.* 8, 14, 6. *Plin. n. h.* 35, 19; *Prodigien Oros.* 4, 4, 1. *Liv.* 28, 11, 4. *Obsequ.* 12 [71]. 43 [103]; unter der Regierung des *Claudius* durch Feuer zerstört, *Plin. a. a. O.*, und vielleicht nicht sogleich wieder aufgebaut, *Henzen, Acta frat. Arval.* S. 94). Der Tempel lag auf dem *Quirinal* (*Hülsem-Jordan, Topogr.* 1, 3 S. 403–405), und zwar auf der nach der Gottheit *collis Salutaris* benannten Anhöhe (Argeerkunde bei *Varro de l. l.* 5, 52), nahe der *porta Salutaris* (*Paul.* p. 327); da die letzteren beiden Benennungen älter sind als der Tempel des *C. Iunius Bubulcus*, so hat dieser den Kult an dieser Stelle sicher nicht erst begründet, sondern nur ein älteres einfaches *fanum* durch ein modernes Gotteshaus ersetzt. Der Stiftungstag war der 5. August (*Cic. ad Att.* 4, 1, 4; *pro Sest.* 131. *Fasti Vallenses* z. 5. August: *Sal-*



1) Münze (nach *Babelon, Monnaies de la république Romaine* 2 S. 108 Fig. 17).

luti in colle Quirinale sacrificium publicum. Fasti Amit. Antiat.: *Saluti in colle*) und muß eine gewisse Bedeutung gehabt haben, da einerseits in der sehr sparsamen Auswahl von Tempeltagen, welche die Bauernkalender darbieten (Wissova, *Apophoreton der Graeca Halensis*, 1903, S. 47 f.), im August das *sacrum Saluti* erscheint, andererseits noch der Kalender des Philocalus vom J. 354 den *natalis Salutis* mit *circenses*) *m(issus)* XXIV verzeichnet (C. I. L. 1² p. 324). 10 Der Tempel war auf der einen Seite dem des Quirinus (beide zusammen genannt Liv. 28, 11, 4. Cic. ad Att. 12, 45, 3), auf der anderen dem des Semo Sancus Dius Fidius auf dem Collis Mucialis benachbart, und auf eine engere Kultbeziehung zu dem letzteren Gotte weist der Beiname *Semonia* (vgl. Usener, *Götternamen* S. 34) hin, welcher der Salus offenbar aus sehr alter Zeit zukommt: denn daß bei *Macr.* S. 1, 16, 8 *apud veteres quoque qui nominasset Sal-* 20 *utem Semoniam Seiam Segetiam Tutulinam, ferias observabat* die beiden Namen *Salutem Semoniam* zusammengehören, beweist die aus dem J. 754 = 1 n. Chr. stammende römische Inschrift C. I. L. 6, 30975, auf der einer an eine längere Reihe von Gottheiten gerichteten Weihung von wenig jüngerer Hand die Worte *Salus Semonia* — *Populi Victoria* beigeschrieben sind (vgl. A. v. Premenstein, *Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn* 15, 1892, 82); auch in der 30 heillos verstümmelten Glosse *supplicium* des *Festus* p. 309^b erscheinen unmittelbar hintereinander die Namen Z. 18 *Semoniae* und Z. 20 *Salutis*, von denen letzterer, wie R. Heinze, *Archiv f. lat. Lexikogr.* 15, 98 Anm. * mit Recht hervorhebt, gewiß nicht mit *Scaliger in solutis* zu ändern ist. Die Bedeutung dieses Zusammenhanges lassen die spärlichen Zeugnisse nicht ausreichend erkennen; wenn Varro Salus (de l. l. 5, 74) wie Semo Sancus zu einer sa- 40 binischen Gottheit machte, so war das nur eine Konsequenz seiner Hypothese, welche die Besiedelung des Quirinals den Sabinern von Reate zuschrieb; aus der Einreihung der Göttin in das System der Regioneneinteilung des *Martianus Capella* (sie erscheint dort 1, 45 in der ersten Region *post ipsum Iovem* zwischen den *di Consentes Penates* und *Lares Ianus Favores opertanei nocturnusque*) lassen sich 50 Schlüsse auf ihr Wesen nicht ziehen. Anderweitige Kultstätten der Göttin aus republikanischer Zeit lassen sich in Rom nicht nachweisen, denn die Anführung je eines *vicus Salutaris* (da beidemal *vico Salutaris* auf dem Steine steht, ist *Salutaris* Genetiv) in der Regio X (Palatium) und XIV (Trans Tiberim) auf der Basis Capitolina (C. I. L. 6, 975) berechtigt nicht zur Annahme von Heiligtümern der Salus in den betreffenden Stadtgegenden. Von den Kultformen wissen wir nur so viel, 60 daß das Opfertier ein Rind (vgl. Plaut. *Asin.* 713 *si quidem mihi statuam et aram statuis atque ut deo mi hic immolas bovem: nam ego tibi Salus sum*), und zwar nach römischem Ritus, der Übereinstimmung im Geschlechte des Opfertieres mit dem der Gottheit fordert (*Arnob.* 7, 19, vgl. K. Krause, *De Romanorum hostiis quaestiones selectae*, Diss. Marburgi 1894

S. 20 ff.), ein weibliches Rind: daher erscheint bei den Opfern der Arvalbrüder bei Salus stets *bos femina* oder *vacca* (vgl. auch die histrische Inschrift C. I. L. 5, 428 *Saluti aug(ustae) pro incolunitate Piquent(inorum) L. Ventinaris Lucumo adiect(a) iunice) v. l. l. s.*), und die einzige Ausnahme vom J. 55 C. I. L. 6, 32352 Z. 10 *Saluti eius b(ovem) m(arem)* beruht daher gewiß auf einem Versehen des Steinmetzen (künstliche Erklärung bei H. L. Artell, *Deification of abstract ideas* S. 14). Die alte Zeremonie des *augurium salutis* (*augures . . salutem populi augurando* Cic. de leg. 2, 21), von dessen Vollziehung wir in den Jahren 691 = 63 (*Cass. Dio* 37, 24 f. *Cic. de divin.* 1, 105), 725 = 29 (*Cass. Dio* 51, 20, 4; vgl. *Suet. Aug.* 31. 4) und 47 n. Chr. (*Tac. ann.* 12, 23) hören und von dessen Hergang wir nur sehr wenig wissen (*Cass. Dio* 37, 24 f. *Fest.* p. 161; vgl. *Wissova, Realencykl.* 2, 2328; *Religion u. Kultus* S. 453), hat, soviel wir sehen, zum Kulte der Göttin Salus keine direkte Beziehung.

Einen starken Aufschwung nimmt der Dienst der *Salus publica* seit Augustus, indem die Kaiser als die Träger der öffentlichen Wohlfahrt gefeiert und ihr Wohlergehen als mit dem des Staates identisch angesehen wird (*ex cuius incolunitate omnium salus constat, Act. Arval.* C. I. L. 6, 2064 Z. 39 f.); daher trägt 30 die Göttin auch da, wo sie nicht mit direkter Beziehung auf den Kaiser angerufen wird, den Beinamen *augusta* (C. I. L. 2, 1437. 3, 4162. 5, 428. 8, 8305. 9, 5530. 11, 361). Wenn Augustus nach *Cass. Dio* 54, 35, 2 im J. 743 = 11 oder 744 = 10 aus der ihm vom Senat und Volk gemachten Geldspende Bilder von Salus publica, Concordia und Pax aufstellte und die Erinnerung an diese Stiftung durch ein all- 40 jährlich am 30. März begangenes Opfer lebendig gehalten wurde (*Ovid. fast.* 3, 879 ff.), so hängt dies einerseits mit der im J. 744 = 10 beabsichtigten (*Cass. Dio* 54, 36, 2 und dazu *Mommsen, Res gestae Divi Augusti* S. 50) Schließung des Ianustempels (daher nennt *Ovid* a. a. O. 881 *Ianus adorandus cumque hoc Concordia mitis et Romana Salus araque Pacis* erit Ianus neben den erwähnten Gottheiten: vgl. *Cass. Dio* 51, 20, 4, wo beim J. 725 = 29 die Schließung des Ianustempels und das Au- 50 gurium salutis zusammen erwähnt werden), andererseits mit der im J. 745 = 9 erfolgten Einweihung der Ara Pacis (vgl. *Kubitschek, Jahresh. d. Österr. Instit.* 5, 1902 S. 163 f.) zusammen. In den Götterreihen, denen die Arvalbrüder bei den jährlichen *rota pro salute et incolunitate imperatoris* opfern, und ebenso bei den sonstigen zahlreichen Loyalitätsoffern dieser Priesterschaft erscheint die *Salus publica p(opuli) R(omani) Quiritium* regelmäßig unmittelbar hinter der capitolinischen Trias (*Henzen, Acta frat. Arr.* S. 57. 72 f. 84 ff. 91 ff. 102 f. 121 ff.), und derselbe Platz kommt ihr auch in inschriftlichen Weihungen von Privaten wie C. I. L. 3, 11109. 8, 2648 häufig zu; wenn in den Götterreihen der aus Anlaß des Regierungsantrittes und ähnlicher Gedenktage im Leben des Kaisers gebrachten Arvalopfer neben ihr häufig die *Felicitas publica*, die göttliche Ver-

körperung des dem Kaiser verdankten allgemeinen Glückes, erscheint, so begegnet uns dieselbe Vereinigung (in der Reihenfolge *Felicitas Salus*) regelmäßig auf den Votivsteinen der Equites singulares hinter den capitolinischen Gottheiten und der keltisch-germanischen Trias Mars Hercules Mercurius samt Victoria und Fortuna (*C. I. L.* 6, 31138—31146. 31148 f. 31174 f. und die Übersicht ebd. S. 3069; über die Bedeutung der Gottheiten auf diesen Steinen s. v. Domaszewski, *Religion d. röm. Heeres*, *Westd. Zeitschr.* 14. 1895 S. 43 und dagegen Wissowa, *Strena Helbigiana*, 1900, S. 337 ff. = *Ges. Abhandl.* S. 299 ff.; v. Domaszewskis Erklärung *Heidelb. Jahrb.* 10, 1900 S. 226 Anm. scheint mir überfein). Wie nach dem Sturze Seians ein Sevir Augustalis von Interamna *Saluti perpetuae Augustae Libertatque publicae populi Romani* zusammen mit dem Genius municipii und der Providentia einen Altar weihet (*C. I. L.* 11, 4170), so beschließt der Senat nach der Entdeckung der Verschwörung des Piso im J. 65 n. Chr. ein Heiligtum der Salus zu errichten (*Tac. ann.* 15, 74, wo der Text lückenhaft ist); vielleicht bezieht sich darauf die Abbildung eines Altars mit der Beischrift *Saluti augustae* auf Münzen des Domitian aus den Jahren 84—86 (Cohen, *méd. imp.* 1, 506 nr. 413 ff., vgl. Kubitschek a. a. O. S. 159 ff.); auch sonst sind Weihungen an die Salus der Kaiser von Gemeinden und Privaten nicht selten, z. B. *C. I. L.* 8 *Suppl.* 12247 *Saluti Augustorum civitas Tepeltensis*; 13, 8017 *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) [Mart]i Propugnatori [Victo]riae Saluti imp(eratoris) [Seve]ri Alexandri Augusti n(ostri) [et M]amaeae matri eius* usw., auch Dessau 3823 *Saluti sacrum Foroclaudienses Vallenses cum T. Pomponio proc(uratore) [Augusto]rum* und der *sacerdos Romae et Salutis* in Pergamon *C. I. L.* 3, 399 sind wohl in gleichem Sinne zu verstehen. Sehr bezeichnend ist die Weihung eines Altars *Saluti generis humani* *C. I. L.* 13, 1589, welche durch die gleiche Beischrift auf Münzen des Galba (Cohen 1, 335 nr. 232—242), Traian (Cohen 2, 53 nr. 334), Commodus (Cohen 3, 318 nr. 677—680) und Caracalla (Cohen 4, 202 nr. 558) und Stellen wie *Plin. epist. ad Trai.* 52 *ut te generi humano, cuius tutela et securitas saluti tuae innisa est, incolumem florentemque praestarent* erläutert wird. Ganz vereinzelt steht die Weihung *Saluti reginae* der Inschrift von Isca in Britannien *C. I. L.* 7, 100; bei manchen Inschriften, wie *C. I. L.* 2, 2093. 6257¹⁷¹ (Gefäßinschrift). 11, 6712³⁹⁰ (Siegel) u. a., muß es dahingestellt bleiben, ob sie sich auf die römische Salus oder die sogleich zu erörternde Salus-Hygieia beziehen.

Wie nämlich die griechischen Schriftsteller zur Wiedergabe der römischen Salus durchweg den griechischen Namen *Ῥῥίσια* gewählt haben (*Plut. Cato mai.* 19. *Cass. Dio* 54, 35, 2; auch *augurium salutis* wird bei *Cass. Dio* 37, 24, 1 und 51, 20, 4 mit *οἰονίαια τῆς ὑγιείας* übersetzt), so haben die Römer ihrerseits die griechische Hygieia, die im Gefolge des Asklepiosdienstes ihren Einzug in Rom hielt, mit Salus übersetzt (sie meint auch *Augustin*, wenn er

de civ. dei 3, 25 Salus und Febris einander gegenüberstellt, und auch bei *Apul. met.* 10, 25 verlangt der verderbte Text eine Herstellung, die Proserpina und Salus als Gegensätze hervortreten läßt). Zum ersten Male treffen wir Salus in dieser Verbindung im J. 574 = 180, wo bei einer großen Seuche nach Konsultation der sibyllinischen Bücher der Konsul *Apollini Aesculapio Saluti* Weihgeschenke und vergoldete Bilder gelobt und darbringt (*Liv.* 40, 37, 2), 20 Jahre später lesen wir bei Terenz *Hec. 338 quod te, Aesculapi, et te, Salus, ne quid sit huius oro*; vgl. auch *Vitruv* 1, 2, 7



2) Münze

(nach Babelon, *Monnaies de la répub. Romaine* 1 S. 106 Fig. 8).

plurimi medicinis aegri curari videntur. Macr. Sat. 1, 20, 1 *hinc est quod simulacris et Aesculapii et Salutis draco subiungitur*. Auf den Denaren des M. Acilius Glabrio um 700 = 54 erscheint, mit Beziehung auf den Zusammenhang der Gens Acilia mit den Anfängen griechischer Heilkunst in Rom (*Plin. n. h.* 29, 12), auf der Vorderseite ein mit Lorbeer bekränzter Frauenkopf mit der Beischrift *SALUTIS*, auf dem Revers die stehende Figur der eine Schlange fütternden Hygieia mit der Legende *VALETVD(inis)* (Babelon, *Monn. de la rép. Rom.* 1, 106 nr. 8; Abbildung auch *Notizie d. Scavi*

1901, 56 nr. 8). Die letztgenannte Gestalt kehrt mit der Beischrift *SALVS AVGVTI* auch auf Kaisermünzen wieder (z. B. Cohen 1, 334 Galba 230 f.; 401 Vespasian nr. 439), häufiger aber ist als



3) Münze

(nach *Not. d. Scavi* 1901, 57).

Salus der Typus der sitzenden Hygieia, vor der die Schlange um einen Altar gerollt ist (z. B. Cohen 2, 53 Trajan nr. 331—333; 216 Adrien nr. 1324 bis 1327; 217 Adrien nr. 1346—1356 usw.; Abbildungen *Notiz. d. Scavi* 1901, 57 nr. 9—11); älter als beide aber ist eine einfache Darstellung der sitzenden Salus mit Opferschale und Zepter (Cohen 1, 300 Néron nr. 813 bis 320; 334 Galba nr. 327—329; 401 Vespasian nr. 431—438; 446 Tite nr. 194 bis 196 usw.), mit der wohl im Gegensatze zur griechischen Hygieia die römische Salus (publica) gemeint sein soll. In der Folgezeit sind jedoch die Grenzen zwischen beiden Darstellungsformen verwischt worden, wie auch inhaltlich die Gestalten beider Gottheiten ineinander geflossen sind; das beweist z. B. die britannische In-

schrift *C. I. L.* 7, 164 *Fortunae reduci Aesculap(io) et Saluti eius liberti et familia P.* [*Caetrioni T. f. Gal(eria) Mamilian(i) Rufi Antistiani Funisolani Vettoniani leg(ati) Aug(usti) d. d.*, wo die Spezialisierung als *Salus eius* (d. h. des *P. Caetronius Mamilianus*) auf die römische, die Verbindung mit *Aesculap* auf die griechische Anschauung hinweist. Auf den Inschriften heißt die Kultgenossin des Asklepios ohne Unterschied bald *Hygia* bald *Salus*; so lautet die Inschrift eines Tempels in Lambaesis *C. I. L.* 8, 2579 *Aesculapio et Saluti*, während die Einzelweihungen an derselben Stelle der *Hygia* gelten (*C. I. L.* 8, 2588—2590. 18218); vgl. auch das *collegium Aesculapi et Hygiae C. I. L.* 6, 10234 mit der Weihung *Aesculapio et Saluti Aug. collegium salutar(e)* 6, 30983. Dasselbe Paar begegnet noch in den Inschriften 10, 1547 (*Puteoli*) *Asclepio et Saluti*; 6, 20 *Asclepio et Saluti commilito-* 20 *num* geweiht von einem *medicus cho(r)tis* *V praetoriae*; *Cagnat, L'année épigraph.* 1905 nr. 211 (aus dem Haurân) *Saluti et Aesculapio*; in der alleinstehenden *Salus* darf man *Hygieia* erkennen in den aus der Nähe von Heilquellen stammenden Inschriften *Cagnat, L'année épigraph.* 1907 nr. 141 (aus *Aquae* = Baden bei Wien) und *Dessau* 3882* (aus einem antiken Badeort bei *Capera* in Hispanien, zusammen mit Weihungen an die *Nymphae* und *Fontana* 30 gefunden; vgl. auch die Inschrift von *Capera C. I. L.* 2, 806 *Saluti vicinia Caperensis*).

Vgl. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* S. 122 f. 254 f. *L. Deubner* oben Bd. 3 Sp. 2161. *Harold L. Axtell, The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions* (Dissertation von Chicago 1907) S. 13—15.

[*Wissowa.*]

Salutaris 1) Beiname des Apollon: *Apollini Salutari et Medicinali Sacrum* (Weihinschrift 40 aus Rom). *Arch. Zeit.* 27 (1860), 90 = *C. I. L.* 6, 39. Sehr zahlreich sind die späteren römischen Kaisermünzen mit der Legende *Apoll. Salutari* (*Apollo. Salutari*) und der Darstellung des nackten Apollon, der in der Rechten einen Lorbeerzweig trägt, in der Linken die *Lyra*, so Münzen des *Trebonianus Gallus*, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 357 (vgl. 212). *Cohen, Descr. des monnaies* 5², 238 nr. 19 ff. (abg. *Overbeck, Kunstmythologie Apollon Münztafel* 3, 58; vgl. 50 p. 301, 44), des *Volusianus*, *Eckhel* a. a. O. 7, 368. *Cohen* a. a. O. 5², 268 nr. 13 ff., des *Valerianus*, *Cohen* a. a. O. 5², 301 nr. 28. Über Apollon *Salutaris* vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 311, 4. *J. Klein, Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinlande* 84 (1887), 64; vgl. auch die Inschrift aus Lyon: *Mercurius hic lucrum promittit, Apollo salutem, A. de Boissieu, Inscr. ant. de Lyon* p. 418. *Allmer u. Dissard, Musée de Lyon. Inscr. ant.* 3 p. 87. — 60 2) *Matri deum salutari*. Umschrift auf Münzen der älteren *Faustina*, die Darstellung zeigt *Kybele* zwischen zwei Löwen sitzend, mit der Linken das *Tympanon* haltend, den rechten Ellenbogen auf den Sessel gestützt, *Cohen* 2², 431 nr. 229. 230. Nachahmungen dieser Münzen der älteren *Faustina* sind ein *Renaissance-medailon* und ein *Kontorniat* der jüngeren

Faustina mit derselben Darstellung der *Kybele* und derselben Legende (*Matri deum salutari*), *K. Esdaile, The numism. chronicle and journal of the royal numismatic society* 1908, 56 ff. und Taf. 7 nach Bericht in *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 1070. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1908, 1579. — 3) Beiname des *Iuppiter*: *Iovi Optimo Maximo Salutari aedem voto suscepto* (Rom), *C. I. L.* 6, 425. Vgl. *C. I. L.* 6, 82^b: [*Domi*]no [*O*]ptumo [*Sa*]lutari. Vgl. auch unten nr. 16. Dem *Iuppiter* O. M. *Salutaris* dankt ein von schwerer Krankheit Genesener (*Pannonia inferior*), *C. I. L.* 3, 6456 (vgl. 10389). Der Kaiser *Gallienus* opferte zur Zeit einer Heimsuchung durch Erdbeben und Pestilenz dem *Iuppiter Salutaris*, *Trebellius Pollio, Gallien* 5. Vgl. auch *Cic. de finibus bon. et mal.* 3, 20, 66: *Atque etiam Iovem cum Optimum et Maximum dicimus, cumque eundem Salutarem, Hospitalem, Statorem, hoc intellegi volumus salutem hominum in eius esse tutela*. Vgl. *Preller-Jordan* a. a. O. 1, 208, 3. In dem *Iuppiter*-beinamen *Solutorius* erkennt O. Keller, *Jahrbuch. für klassische Philologie* 133 (1886), 698 eine volkstümliche Bildung, wobei der beabsichtigte Begriff *Ἐλευθέριος* und der bestehende Beiname *Salutaris* miteinander verquickt worden seien. — 4) Beiname der *Fortuna*: Weihungen an *Fortuna Salutaris*, *C. I. L.* 6, 201. 202 (Rom). *C. I. L.* 3, 3315 (*Lussonium* in *Pannonien*); Weihung an *Fortuna Bona Salutaris*, *C. I. L.* 6, 184 (Rom); an die *Dea Fortuna Salutaris* (Mainz), *C. I. L.* 13, 6678 gleichfalls an *Dea Fortuna Salutaris* (*Ampelum* in *Dacien*), *Rev. arch.* 1902, 2 p. 432 nr. 143. Gefälscht ist die Inschrift aus *Capua* (*Fortunae Salutaris*), *C. I. L.* 10 p. 23* nr. 448*. Auch die in der Mehrzahl auftretenden *Fortunae* erhalten das Beiwort *Salutaris*: *Fortunis Salutaribus*, *Aesculapio, Hyg(iae)*, *Brambach, C. I. Rhen.* 516, wo die Verbindung mit *Aesculapius* und *Hygia* die Bedeutung der *Fortuna Salutaris* als Heilgöttin deutlich erkennen läßt; vgl. auch unten nr. 14. — 5) Beiname der *Nymphen*: *Nymphis Salutaribus*, Weihinschrift aus *Banja* in *Moesia Superior*, *C. I. L.* 3, 8167. 8168 (= *Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 13, 148 f. = *Jahresh. d. österr. arch. Inst. Beiblatt* 3, 127 nr. 26 = *C. I. L.* 3, 14548) *Nymphis Salutarib(us)* *Aug(ustis)* bez. *Nymphas Salutares*, Weihinschriften aus *Varasdin-Töplitz* (*Pannonia superior*), *C. I. L.* 3, 10891. 10893. Vgl. *Salutifer* nr. 2. — 6) (*Di*)s *Militaribus Salutaribus*, *C. I. L.* 3, 3473 (*Aquincum*). — 7) *Dis Salutarib(us)* ... fragmentierte Weihinschrift aus *Guberevci* (*Dalmatien*), *Jahresh. d. österr. arch. Inst. Beiblatt* 3, 160 nr. 58 (= *C. I. L.* 3, 14540). — 8) Die *Dioskuren* 'salutares sunt appellati', *Schol. in German. Arat.* p. 68, 6 127, 6 (vgl. 219, 5) ed. *Breysig*. — 9) Auf Münzen der gens *Carisia* steht nach *Eckhel, Doctr. num. vet.* 5, 163. *Bartol. Borghesi, Oeuvres numismatiques* 1 (= *Oeuvres complètes* 1) p. 48 nr. 21 auf dem Avers neben dem Kopfe der *Iuno* die Legende *MONETA*, während auf dem Revers *SALVTARIS* (auf anderen Exemplaren *T. CARISIVS*) steht; *Eckhel* a. a. O. bemerkt dazu: 'Dicitur *Iuno Salutaris*. quia adflictis bello

rebus salutem tulit'. Auf den von *E. Babelon*, *Monnaies de la Républ. rom.* 1, 314 ff. und von *M. Bahrfeldt*, *Nachträge und Berichtigungen zur Münzkunde d. röm. Republ.* 1, 74 ff. 2, 32 beschriebenen Münzen der gens Carisia ist die Legende SALVTARIS nicht erwähnt. — 10) Isidi Salutari, Weihinschrift aus Rom, *C. I. L.* 6, 436; vgl. die Inschrift aus Ostia: *Isis Regina restitutrix salutis*, *Ephem. epigr.* 7 (1892) 1194 p. 356. *Apul. Metam.* 11, 21 (p. 1065, 3 ed. 10 *Hildebrand*), wo es heißt, daß in der Hand der Isis 'salutis tutela' gelegt sei; vgl. *W. Drexler*, *Mythol. Beiträge* 1, 35 Anm. — 11) Hercules Salutaris (Rom), *C. I. L.* 237. 338. 6, 339 (und dazu *Henzen*). *Preller-Jordan*, *Röm. Myth.* 2, 297, 1; vgl. Salutifer nr. 3. — 12) Silvano Salutari (Rom), *C. I. L.* 6, 661. 652. 3716 (= 31013). 3715; vgl. Bd. 1 Sp. 2957, 16 f. — 13) Laribus Salutaribus (Rom), *C. I. L.* 6, 459. — 14) Aesculapio et Hygiae ceterisque diis 20 *deabusque huiusque loci Salutaribus* (Apulum), *C. I. L.* 3, 987. Vgl. nr. 4. — 15) Dis Mauris Salutaribus (Lamoricrière, Algerien). *Rev. arch.* 1891, 1 p. 258 nr. 5. Zu den di Mauri vgl. die *Dea Maura* Bd. 2 Sp. 2480, 55 ff. — 16) Patris dis (salutaribus Iovi Serapi Aug. (Numidia), *Ephem. epigr.* 7 (1892), 740 p. 236. [Höfer.]

Salutifer. 1) Eine Weihinschrift aus Caesarea (Mauretanien) ist gewidmet: Deo Salutifero, *C. I. L.* 8, 20961; nach *J. Toutain*, *Les 30 cultes païens dans l'empire romain* 1, 335 ist dieser Deus Salutifer = Asklepios. — 2) Nymphis Salutiferis sacrum, Weihinschrift aus Gernisara (Dacien), *C. I. L.* 3, 1397. Vgl. Salutaris nr. 5. — 3) Herculi Salutifero, Weihinschrift aus ad Mediam (Mehadia) in Dacien, *C. I. L.* 3, 1572. *Toutain*, *Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, 408. *R. Peter* in *Roschers Myth. Lex.* Bd. 1 Sp. 2957, 3 ff. Vgl. Salutaris nr. 11. [Höfer.]

Salvennae, Beiname der Matronen auf einer in Moutiers (Savoie) gefundenen Marmortafel, *Revue épigraphique* 5 (1903) p. 37 nr. 1548: *Numinibus Augg., Matri deum et Matronis Salvennis T. Romanus Mercator ex voto* (der Fund kurz erwähnt *Revue celtique* 26, 1905, p. 272). Zur Endung vgl. *Arduenna*, *Cebenna*, *Vienna* usw. Neu ist die Zusammenstellung der Matronen mit der Mater deum. [M. Ihm.]

Sam(...), Beiname eines Gottes auf einem 50 kleinen in Geitershof bei Altenstadt gefundenen Altar, *C. I. L.* 13, 6077 *Deo (Mercurio, so viel eher als Marti) Sam. Acceptinius Festinus p(osit) l(ibens) u(etus) m(erito)*. *Zangemeister* vergleicht damit die Inschrift des Altars von Rheinzabern *C. I. L.* 13, 6083 *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) I(ovi) o(p)tim(o) m(aximo) Samm* (<...), wo es sich aber um den Namen des Dedikanten handeln kann. Es sind zahlreiche, ebenso anlautende keltische Eigennamen bekannt. In der ersten Inschrift wird man eher an einen Beinamen des Gottes denken als etwa lesen, was auch möglich wäre, *sa(cerum) M(arcus)*. [M. Ihm.]

Samas s. Schamasch.

Samaios (Σαμῖος), Sohn des Kephalos und der Lysippe, Eponymos von Same auf Kephallenia, *Epaphroditos* im *Etyim.* M. 507, 30.

Etyim. Florent. bei *E. Miller*, *Mélanges de litter. grecque* p. 184 s. v. Κεφαλληνία. Zu den Bd. 3 Sp. 3123 f. unter Pronos gegebener Literaturangaben kommt *Georg Biedermann*, *Die Insel Kephallenia im Altertum* (Progr. d. kgl. Maximilian-Gymn. z. München 1886/87). Bei *Steph. Byz.* s. v. Κράνιοι heißt derselbe Sohn des Kephalos Σάμος. [Höfer.]

Sambethe s. Sabbe Sp. 267 und Zimmern bei *Schrader*, *Die Keilschriften u. das Alte Testament* 3 439. 574/575 Anm. 3. 582, der Sambethe gleichfalls der Sabitu gleichsetzt. [Höfer.]

Samemrumos (Σαμμερμῶς), 'der hohe Herr des Himmels', nicht Memrumos (Μεμρῶς) ist die richtige Namensform der auch Hypsuranios (s. d.) genannten Gottheit, *Movers*, *Phön. Texte* 1, 56 und bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Phönizien 386 Anm. 1. *Renan*, *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles lettres* 23 (1858), 2, 262. *Paul Schröder*, *Die phönizische Sprache* 131 f. *G. Hoffmann*, *Über einige phönikische Inschriften in Abhandl. d. hist.-phil. Klasse d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen* 36, 51 Anm. 3. [Höfer.]

Samia (Σαμία), 1) Tochter des Flußgottes Maiandros (s. d. nr. 1), Gemahlin des Ankaïos (s. d. nr. 2), dem sie den Perilaos, Enudos, Samos, Halitherses und die Parthenope gebar, *Asios* bei *Paus.* 7, 4, 1. Vgl. *Paul Friedländer*, *Herakles* 90. — 2) Beiname der Athena mit einem Heiligtum beim Vorgebirge Zephyrion im Gebiete von Priene. *Hiller v. Gaertringen*, *Inschriften von Priene* 363, 29 p. 184. — 3) Beiname der Hera (über den Herakultus auf Samos s. *Roscher*, Bd. 1 Sp. 2084), *Menodotos* (*P. H. G.* 3, 105) bei *Athen.* 14, 655a. *Cic. Verr.* 1, 19, 50. *Clem. Alex. coh. ad gentes* 4 p. 40. *Potter* (p. 133 *Migne*). *Schol. Paus.* 7, 4, 4 (*Hermes* 29 [1894], 148 = *Paus.* ed. *Hitzig-Blümner* 2, 773 = ed. *Spiro* 3, 222) mit der wichtigen Notiz, daß der Verfertiger des Kultbildes der samischen Hera nach *Kallimachos* nicht Smilis (s. Bd. 1 Sp. 2109 und *Kuhnert*, *Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 15, 208 f. *Studniczka*, *Röm. Myth.* 2 [1887], 109. *Furtwängler*, *Meisterwerke* 720 ff. *H. Brunn*, *Kleine Schriften* 2, 65 f. *Löschcke*, *Ath. Myth.* 22 [1897], 262. *W. Klein*, *Gesch. d. griech. Kunst* 1, 134), sondern Skelmis gewesen ist; vgl. v. *Wilamowitz*, *Hermes* 29, 245. *E. Dittrich*, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 174, 1. Eine *Ἥρα Σαμία*, angeblich ein Werk des Lysippos und des Chiers Bupalos, befand sich später in Konstantinopel, *Cedren. Hist. compend.* p. 322 B = ed. *Bonn.* 1, 564. Eine Inschrift aus der Nähe von Patara in Lykien lautet: *Ἥρα(ς) Σαμῖ(ς) ἐν γῇ, Heberdey u. Kalinka*, *Reisen im südwestl. Kleinasien in Denkschrift d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 45 (1897), 1, 24 nr. 18. — 4) Nach *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 645 behauptete Pythagoras bei seinen Vorgeburten auch Sohn des *Hermes* und Σαμῖας (Ethnikon?) *ἐραίρας* gewesen zu sein. [Höfer.]

Samios (Σάμιος), Beiname des Poseidon, dessen Heiligtum der gemeinsame Mittelpunkt aller Triphylier war und in einem Haine wilder Oliven auf dem Vorgebirge Samikon stand, *Strabo* 8, 3, 13 p. 343 (vgl. 8, 3, 20 p. 347).

Bursian, Geogr. v. Griechenland 2, 282. Nilsson, Griech. Feste 69f. Das Kultbild wurde später aus dem Tempel auf dem Samikon nach Elis gebracht und dort nicht mehr als Kultbild des Poseidon, sondern des Σαρδάνης (s. d.), d. h. eines Beinamens des Korybas, bezeichnet, Paus. 6, 25, 6; vgl. Bd. 2 Sp. 1600, 42f. Busolt, Die Lakedaemonier 183, 146. — Joh. Baunack, Studien auf d. Gebiet des Griech. und der arischen Sprachen 292 erklärt den Beinamen Σάμος auf Grund der von ihm angenommenen Bedeutung von Σαμο— 'Wasser, Meer' als gleichbedeutend mit θαλάσσιος. [Höfer.]

Samon (Σάμων), 1) Gatte der Dada (s. d.). Er gehört zu den Kretern, die sich in der Troas angesiedelt haben sollen, und darauf weist die Übereinstimmung des kretischen Ortsnamen Σαμόνιον (s. d. A. Salmonia) und des troischen Σαμόνιον πειδίον (Strabo 10, 472) hin, Gruppe, Gr. Myth. 301, 8. — 2) Sohn des Hermes und der Rhene (s. d.), der mit Dardanos aus Arkadien nach der später nach ihm Samothrake benannten Insel auswandert, wo er zurückbleibt, als Dardanos später nach der Troas geht, Dion. Hal. 1, 61. Joannes Canabulzes, Commentar in Dionys. Halicarn ed. Maxim. Lehnardt (Leipzig, Teubner 1890) S. 41—44, 65 (vgl. Lobeck, Aglaoph. 1204f., der als Quelle für Joannes Canabulzes neben jüngeren Mythographen die χειροποίητη ιστορία περί Σαμοθράκης des Kallistratos annahm, während Lehnardt a. a. O. XII annimmt, daß er nur des Dionys. Hal. Bericht erweitert habe); vgl. Tiimpel, Jahrb. f. klass. Phil. 137 (1888), 59f. Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens 1, 91. Wesseling zu Diodor 5, 48 möchte statt Σάμων: Σάων (s. d. nr. 2) schreiben. Doch finden sich für Samothrake ebenso die Bezeichnungen Σάμος (Strabo 7, 331 fr. 50, 10, 2, 17 p. 457) als Σάος (Schol. Nikand. Ther. 472. Eust. Dionys. Per. 533 (p. 209, 20f. Bernhardt). R. H. Klausen, Aeneas u. die Penaten 337f., Anm. 507d. Gruppe, Gr. Myth. 228), und der Hermessohn Σάμων, Σάων (s. d. 2), Σάος (s. d.), nach dem die Insel benannt ist, ist nach Gruppe a. a. O. = De Cadmi fabula 20 = Bursian, Jahresber. 85 (1895), 273 (vgl. Tomaschek, Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. 130 [1893] 2, 43) eine Hypostase des Hermes Σάκος = Σάωκος = 'Retter', nach dem Samothrake Σαωκίς (Hesych., vgl. den Berg Σάωκη auf Samothrake, Nonn. Dionys. 13, 397) heißt; vgl. auch Preller-Robert 398, 4. Dagegen bringt Fick, Vorgriech. Ortsnamen 65f. Σάος in Zusammenhang mit Σάφος, Σάβος, Σαβάκιος. Vgl. auch Fredrich, Athen. Mitt. 31 (1906), 84. [Höfer.]

Samonia s. Salmonia.

Samornia (Σαμορνία), Beiname der Artemis = Ephesia, vgl. Hesych. Ἀρτεμι Σαμορνίη ἢ Ἐφεσος Σάμορνα καλεῖται οἶον οὖν Ἐφεσία. Daß Ephesos früher Samorna (Samornos) hieß, bezeugt auch Steph. Byz. Σάμορνα und Ἐφεσος. Samorna scheint der älteste Name von Ephesos gewesen zu sein, woraus die Griechen Σάμωνα gemacht haben, wie Ephesos bzw. ein Stadtteil von Ephesos hieß, Kallinos (fr. 2) und Hipponax (fr. 47) bei Strabo 14, 633; vgl. Eust.

ad Dionys. Per. 828. Steph. Byz. s. v. Ἐφεσος. Ernst Guhl, Ephesiaca 7, 18f. 31, 38. Bergk, Gr. Literaturgesch. 1, 456, 34. v. Gutschmid, Beiträge zur Gesch. des alten Orients (Leipzig 1858) S. 128. Benndorf in Forschungen von Ephesos 1, 26. Deutungsversuche des Namens bei Ad. Claus, De Dianae antiquissima apud Graecos natura (Diss. Breslau 1881) p. 56 (= Gruppe, Gr. Myth. 1287, 8). O. Klügmann, Philologus 30 (1870), 535 und Anm. 12. A. Fick, Bezzenbergers Beiträge 28 (1904), 87f. Aus mißverständlicher Auffassung des Namens Samorna stammt wohl die Notiz des Malakos bei Athen. 6, 267a, daß samische Sklaven Ephesos gegründet hätten; vgl. von Wilamowitz, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1906, 65, 2. Benndorf a. a. O. 26 Anm. [Höfer.]

Samos (Σάμος). 1) Nach Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien (= Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. 44 [1895] 6) S. 5, soll ein großes Mosaik, das vor Jahren ausgegraben wurde, jetzt aber wieder verschüttet ist, vier weibliche Figuren darstellen, denen die Namen Σάμος, Ἀνδρος, Χίος, Δήλιος (nach anderen Σύρα) beigeschrieben waren. — 2) Sohn der Samia (s. d.) und des Ankaïos (s. d. nr. 2), Asios bei Paus. 7, 4, 1. Vgl. Friedländer, Herakles (Phil. Untersuch. 19) S. 70. — 3) Sohn des Kephalos s. Samaios. — 4) Sohn des Theras (s. d.), Vater des Klytios und Telemachos, Schol. Pind. Ol. 2, 82. Schol. Pind. Pyth. 4, 88, auch Σήσαμος (Lobeck, Pathol. 156) genannt (Schol. Apoll. Rhod. 4, 1750), wandert mit Theras nach Thera, O. Müller, Orchomenos 306. Studniczka, Kyrene 110. Hiller von Gaertringen, Thera 3, 50. Gruppe, Gr. Myth. 255, 10. — 5) Eponymos von Samos (ἐπιχώριος ἥρως, Strabo 14, 1, 15 p. 637), Gemahlin der Parthenia, nach welcher Samos auch Parthenia genannt sein soll, Lucillus aus Tarrha im Schol. Apoll. Rhod. 1, 187. L. Büchner, Das ionische Samos (Progr. Gymn. z. Amberg 1892) S. 19. Vielleicht identisch mit nr. 4. [Höfer.]

Samothrakes, -thrakioi (Σαμοθράκες, -θράκιοι), Bezeichnung der Kabeiren (s. Megaloi Theoi) und der mit ihnen vermengten Dioskuren (s. d.). Es kommen folgende Benennungen vor:

1) οἱ Σαμοθράκες, Diod. 4, 43, 48. Ael. frgm. 90 (Hercher 2 p. 231) aus Suid. ἀκμή καλεῖ. Philo Bybl. fr. 2, 11 (F. H. G. 3, 567): Διόσκουροι ἢ Κάβειροι ἢ Κορύβαντες ἢ Σαμοθράκες. — Samothraces, Iuvenal 3, 144. Stat. Achill. 1, 832 (2, 157); vgl. Lobeck, Aglaoph. 1218f. Auch bei Alexis bei Athen 10, 421d: ὁ κεκληκὼς τὰ Σαμοθράκι' εὐχεται will Meineke, Frgm. com. Gr. 3, 467 lesen: τοῖς Σαμοθράξι (scil. θεοῖς), während Lobeck ad Soph. At. 2 268 p. 198 τὰ Σαμοθράκια als 'numina Samothracia' faßt, und Kock, Frgm. com. Gr. 2 p. 364 Σαμοθράκια nicht mit κεκληκὼς, sondern mit εὐχεται verbindet = εὐχεται τὰς Σαμοθρακίας εὐχάς, preces Samothracum more receptas.

2) θεοὶ Σαμοθράκες, Kallimachos in Anth. Pal. 6, 301. Die Weihinschrift des Artemidoros aus Perga hat sowohl θεοὶ Σαμοθράκες als Σαμοθράκες θεοί, Arch. Anz. 14 (1899), 192

nr. 11. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* nr. 1337. — [θεοὶ Σα]μ[ο]θηράκ[ες] (Inscription aus Rhodos), *I. G.* 12, 1 nr. 8. — [θεοὶ Σαμοθηράκας] (Inscription aus Karpathos), *I. G.* 12, 1 nr. 1034.

3) Σαμοθηράκας θεοί, *Lucian in Anth. Pal.* 6, 164 (*Epigr.* 34). — Vgl. auch oben nr. 2 Samothracas dei, *Sall. Hist. frgm.* 4, 19, 7 (ed. *Kritz* 3 p. 316). *Cassius Hemina* bei *Macrob.* 3, 4, 9. *Varro, De ling. Lat.* 5, 58. *Serv. ad Verg. Aen.* 8, 285 (p. 238, 11 *Thilo-Hagen*). 10

4) Σαμ[ο]θηράκιοι θεοί (Inscription von Kythnos), *L. Roß, Arch. Aufs.* 2, 671. *Conze, Untersuch. auf Samothrake* 2, 109. — (Inscription aus Chalcidon), *Collitz* 3052 a (p. 57). *Dittenberger, Sylloge* 2², 596 p. 359.

5) Σαμοθηράκας Κάβειροι (Inscription Alexanders d. Großen in der Nähe des Hyphasis) *Philost. vit. Apoll. Tyan.* 2, 43. *Rubensohn, Mysterienheiligtümer in Eleusis* 145.

6) θεοὶ οἱ ἐν Σαμοθηράκῃ (Altarinschrift aus Sestos), *Lolling, Athen. Mitt.* 6 (1881), 209. *Rubensohn* a. a. O. 178. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 238 nr. 59. *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 1, 138 nr. 88. — (Inscription aus der Nähe von Odessos), *Dittenberger, Syll.* 1² p. 548 nr. 342, 19. — (Lindos), *I. G.* 12, 1 nr. 788. — (Olbia) *Latyshev, Inscr. oral. sept. Ponti Eux.* 4, 27. Vgl. auch unten Z. 59.

7) θεοὶ ἐν Σαμοθηράκῃ (Inscription von der thrakischen Küste), *Corr. hell.* 24 (1900), 148 f. 30 *Class. review* 15 (1901), 84. οἱ ἐν Σαμοθηράκῃ θεοί, *Acl. h. a.* 15, 23.

8) θεοὶ μεγάλοι Σαμοθηράκας (Inscription aus Samothrake), *Rev. des études grecques* 5 (1892), 202. *Dittenberger, Syll.* 2² p. 481 nr. 659, 19. *Inscription* aus Koptos, *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 1, 69 p. 121.

9) θεοὶ μεγάλοι οἱ ἐν Σαμοθηράκῃ (Inscription aus Amphipolis), *Corr. hell.* 19 (1895), 110, 2. *Dittenberger, Syll.* 2², 773 p. 624.

10) οἱ τὴν Σαμοθηράκην κατέχοντες θεοί, *Athen.* 6, 283a, οἱ ἐν τῇ Σαμοθηράκῃ τιμώμενοι θεοί, *Strabo* p. 331 fr. 51.

11) Διόσκοροι Σαμοθηράκων ἐπιφανεῖς θεοί (Inscription unter einem Relief aus Lykaonien), *Papers of the amer. school of class. stud. at Athens* 3, 169 nr. 277.

12) θεοὶ μεγάλοι Σαμοθηράκας Διόσκοροι Κάβειροι (Inscription von Delos), *Corr. hell.* 7 (1883), 349 nr. 8. *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 1, 50 641 nr. 430.

Ein Heiligtum der samothrakischen Götter, Σαμοθηράκιον (*Plut. Pomp.* 24), ist bezeugt für Odessos (*Mordtmann, Athen. Mitt.* 10 [1885], 315 f. *Pick, Arch. Jahrb.* 13 [1898], 160 f.), für Stratonikeia in Karien, *Le Bas-Waddington* 3, nr. 527. *Conze* a. a. O.

Kultvereine der samothrakischen Götter, einmal μύσται θεῶν τῶν ἐν [Σαμοθηρά]κῃ (Inscription aus Kallatis bez. Tomoi, *Arch. epigr.* 60 *Mitt. aus Ost.* 6 [1882], 8 f. nr. 14) gewöhnlich Σαμοθηρανιστοί genannt, finden wir in Rhodos (*I. G.* 12, 1 nr. 43 [= *Collitz* 3779] nr. 163. *Athen. Mitt.* 25 [1900], 109 nr. 108), in Syme (*I. G.* 12, 3 nr. 6 [= *Collitz* 4288. *Ziebarth, Rhein. Mus.* 55 (1900), 510 nr. 1]), in Teos (*Corr. hell.* 4 [1880], 164 nr. 21) und in Methymna (*I. G.* 12, 2, 506. 507 [= *Athen. Mitt.*

21 (1896), 237 f. *Ziebarth, Rhein. Mus.* 55 (1900), 510 nr. 3]). Vgl. *Pottier u. Hauvette-Besnault, Corr. hell.* 4 (1880), 166 f. *Hiller v. Gärtringen, Athen. Mitt.* 18 (1893), 385 ff. *F. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 224. [Höfer.]

Samothrax (Σαμοθήρξ), Sohn des Zeus. Eponymos von Samothrake, *Etym. M.* 708, 10. [Höfer.]

10 **Sanape** (Σανάπη). Nach *Andron von Teos* (*fr.* 2 *F. H. G.* 2, 348) im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 946. *Etym. M.* s. v. Σινώπη p. 739, 57. *Eudocia* 862 p. 629 *Flach* (vgl. *Stiehle, Philologus* 4, [1849], 397 f.) floh nach dem Kampfe des Herakles gegen die Amazonen eine der letzteren nach Paphlagonien ans Schwarze Meer, heiratete den in diesem Gebiete herrschenden König und erhielt wegen ihrer Trunksucht (οἱ μέθυστοι σανάπαι λέγονται

παρὰ Θοοξίν, *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. *Tomasschek, Die alten Thraker* 2, 19 in *Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 130 [1892], 2; vgl. *Hesych. σάνεπτιν*: τὴν οἰνώτην Σινώπαι, wo mit *Scaliger σανάπην* τὴν οἰνοπότιν zu lesen ist, *Boeckh* zu *C. I. G.* 2 p. 112. *P. de Lagarde, Gesammelte Abhandl.* 280 f.) den Beinamen Σανάπη, woraus dann der Name Σινώπη (s. d.) entstanden sei; vgl. *L. Grasberger, Studien zu d. griech. Ortsnamen* 311. *Savelsberg, Kuhns Zeitschrift* 16 (1867), 68 Anm. 2. Nicht ganz klar ist die Notiz im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O.: ἡ δὲ μέθυσις Ἀμαζῶν ἐκ τῆς πόλεως παρεγένετο πρὸς Ἀντίδαν, ὥς φησιν Ἐκαταῖος (*fr.* 352 *F. H. G.* 1, 28) 1st Ἀντίδαν der Name des Gatten der Sanape oder einer Örtlichkeit? Nach *A. Klügmann, Philologus* 30 (1870), 549 ist sonst Weinliebe und Trunkenheit den Amazonen fremd, und nur die zufällige Ähnlichkeit des thrakischen Wortes mit dem Namen der Amazone bzw. der 40 Stadt Sinope mag jene Legende veranlaßt haben. Gehört vielleicht in diesen Zusammenhang die Notiz bei *Eust. ad Dionys. Per.* 772, wonach der Thermodon ἐνάδιος (*Dionys. Per.* 774) genannt werde ὅτι αὐτὸς τοιοῦτος, ἀλλὰ ὅτι μέθυσις αἱ τοῦτον πίνουσαι Ἀμαζόνες. Irrtümlich wollte *Bergk* (Bd. 3 Sp. 2934, 29 f.) die von ihm als 'Sanapsas Perasias' gelesene Münzlegende von Perge auf die von ihm mit der Amazone Sanape in Zusammenhang gebrachte Artemis 'Sanapsa' beziehen. Vgl. auch *B. Keil, Hermes* 29 (1894), 270. [Höfer.]

Sanctitas, als Gottheit in einer Weihinschrift aus dem Kastell Antiana in Pannonia inferior: *Sacrum dis magnis maioribus et sanctissimae Sanctitati*, *C. I. L.* 3, 3292 (vgl. 13545 und *Index* p. 2519). *Usener, Götternamen* 344, 32. *Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, 417. Vgl. auch die Altarinschrift aus Gallia Narbonensis: *Sanctitati Iovis et Augusti sacrum*, *Rev. epigr. du midi de la France* 1. 135 nr. 162. *C. I. L.* 12, 2981. [Höfer.]

Sanctus, öfters auch im Superlativ sanctissimus, ist ein häufiges Epitheton vieler römischer und barbarischer Gottheiten usw. Wie das griechische Götterepitheton ἕγιος (vgl. *C. I. G.* 1, 1449. 3, 1474₆₀. 4665. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 1, 378 p. 585. 2, 755. 756 p. 497. 2, 590 p. 282. 620 p. 316), so ist auch das la-

teinische Sanctus wenigstens in vielen Fällen, auf orientalischen Einfluß zurückzuführen; vgl. v. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch.* 2, 35. Clermont-Ganneau, *Études d'arch. orient.* 1, 104. H. Graillet, *Rev. arch.* 1904, 1 p. 338 f. Im einzelnen ist das Beiwort Sanctus (für die Dichterstellen s. den Index bei Carter, *Epitheta deorum*) nachweisbar für folgende Gotttheiten:

1) Abaddir: Abaddir Sancto (Manliana in Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 529 p. 164 = *C. I. L.* 8, 21481. Über Abaddir vgl. Io. Schmidt zu *Ephem. Epigr.* a. a. O. *Tümpel* bei Pauly-Wissowa 1, 10 f.

2) Aesculapius: Aesculapio Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 5; ebenfalls aus Rom: Numini Sancti Dei Aesculapi, *C. I. L.* 6, 30685. Aesculapio Sancto (Lambaesis, Numidia) *C. I. L.* 8, 2587 (und dazu v. Baudissin, *Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 59 [1905], 495). — (Aesculapio et Hygiae sanctissimis), [Pannonia Inferior], *C. I. L.* 3, 3649. — (Saluti et Aesculapio sanctissimis deis (Syrien), *Rev. arch.* 1905, 2 p. 493 nr. 211 = *Université Saint-Joseph Beyrouth. Mélanges de la faculté orientale* 1 (1906), 157. Vgl. Numen.

3) Aeternus (s. d. und Cumont, *Rev. arch.* 1888, 1 p. 184 ff. und bei Pauly-Wissowa s. v. Aeternus): Aeterno Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 3671 = 6, 30847. — Dei Sancti Aeterni iussu (Pomaria), *Ephem. epigr.* 5, 1058 = Cumont, *Rev. arch.* a. a. O. 193 nr. 17. = *C. I. L.* 8, 21624; verdächtig ist *C. I. L.* 8, 9704: Deo Sancto Aeterno (Orléansville, Mauretania Caesariensis).

4) Apollo: Apollini Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 40. 41. 45. Deo Sancto Apollini Pacifico, *ebend.* 37. Apollini Sancto (Volci, *C. I. L.* 11, 2925. (Vicarello), *C. I. L.* 11, 3285. 3287. (Lugdunum), *C. I. L.* 13, 1729. (Aeque Calidae in Hispania Tarraconensis), *C. I. L.* 2, 4489. (Salona), *C. I. L.* 3, 8659. (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 14210. Deo Sancto Apollini (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 12462 = 14437. (Diana) et Apollini sanctis (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 7447 = E. Kalinka, *Ant. Denkmäler in Bulgarien in Schriften der Balkankommission* 4 p. 154 nr. 171. Auch auf Münzen findet sich das Epitheton Sanctus für Apollo: Apollini Sancto (Münze des Pescennius Niger), *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 154. Cohen 3², 405, 2. — Apolloni (so!) Sancto (Münze des Iulianus Apostata), *Eckhel* 8, 137 nr. 19. 142. Cohen 8², 43, 3. — Vgl. auch Soranus.

5) Aquila: Dis Militaribus, Genio, Virtuti, Aquilae Sanctae Signisque legionis (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 7591.

6) Ataecina (s. d.): D(eae) s(anctae) A(taecinae) T(uribrigensi) Proserpinae, *C. I. L.* 2, 461. 5298. 5299. 71. Auch unter der Dea Sancta (ohne weitere Bezeichnung) ist Ataecina zu verstehen, *C. I. L.* 2, 101, ebenso unter der 'Proserpina Sancta' genannten Göttin, *C. I. L.* 2, 144. 1044. Deae Sanctae Turib(rigensi), *Ephem. Epigr.* 9, 27 nr. 43.

7) Attis: Sancto Attidi sacrum genio dendrofororum (Numidia), *C. I. L.* 8, 7956. Attidi Sancto Menotyrranno (vgl. Bd. 2 Sp. 2753, 48 ff.), *C. I. L.* 6, 501.

8) Anlissua (s. Bd. 1 Sp. 733, 51 und *Rev. arch.* 1889, 1 p. 280 nr. 54): Deo Sancto Anlissuae.

9) Baliddir: Baliddir Aug(ustus) sanctus patrius deus, *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 792 p. 261 = *C. I. L.* 8, 19122. — Deo Sancto Balidiri (Numidia proconsul.), *C. I. L.* 8, 19123. Vgl. die *Ephem. Epigr.* a. a. O. p. 262 angeführte Inschrift: 'Deo patrio Baliddiri Aug. (= *C. I. L.* 8, 19121). Über den Gott selbst vgl. Bd. 1 Sp. 748 s. v. Baldir. Cumont bei Pauly-Wissowa s. v. Baladdiris A. v. Domaszewski, *Philologus* 61 (1902), 24.

10) Bedaius (s. d.): Sancto Bedaio, *C. I. L.* 3, 5575. Bedaio Sancto, *ebend.* 5580.

11) Belatucader (s. d.): Deo Sancto Belatucadro, *C. I. L.* 7, 314. 337. 874.

11a) Belos: Santissimus deorum, *Plin. n. h.* 37, 160; vgl. 37, 149: Belus, sacratissimus Assyriorum deus.

12) Bona Dea: Bonae Deae Sanctissimae Caelesti (Latium), *C. I. L.* 14, 5330. Wissowa bei Pauly-Wissowa 3, 692, 18 ff. Vgl. Caelestis; — vgl. auch Valetudo. — Bonae Deae Sanctae (Aquinum), *C. I. L.* 10, 5383. — Bonae Deae Annianensi Sanctissimae (Rom), *C. I. L.* 6, 30689; vgl. Aust bei Pauly-Wissowa s. v. Anianensis.

13) Bonus Eventus s. Eventus.

14) Britannia (s. d.): Britanniae Sanctae (Eburacum), *C. I. L.* 7, 232.

15) Caelestes: Caelestibus Augustis Sanctissimisque (Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 5, 950 (vgl. 949: Caelestibus Augustis. 951: Diis Caelestibus).

16) Caelestis (s. d. u. Cumont bei Pauly-Wissowa s. v.): Dea Sancta Caelestis (Mauretania Sitifensis), *C. I. L.* 8, 8433. — Celestis sanctissima, propitia(m) te habemus, *Comptes-rendus de l'acad. des inscr. et belles-lettres* 1903, 344. *Rev. arch.* 1904, 1 p. 297 nr. 17. Vgl. nr. 12.

17) Campestris (s. d. und Bd. 2 Sp. 2475): [Sa]net[is] Campestribus et ceteris dis deabusque (Rom), *C. I. L.* 6, 31157.

18) Casebonus: Sancto Casebono sacrum (Moesia superior), *C. I. L.* 3, 8256. Vgl. zu Casebonus Bormann, *Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr.* 10, 53 Anm. 12. v. Domaszewski, *ebend.* 13, 153.

19) Celeia (s. d.): Celeiae Sanctae, *C. I. L.* 3, 5185. 5187. 5192.

20) Ceres: Deae Sanc. Cereri (Münze der Helena, der Gemahlin des Iulianus Apostata), *Cohen* 8², 67, 2. Inschriftlich: Plutoni et Cyriae Cereri Diis Sanctis (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9020. 9021. — Monitu Sanctissimae Cereris et Nympharum (Ostia, Latium), *C. I. L.* 14, 2. Vgl. auch Cic. in *Verr.* 5, 188: Sanctissimae deae (Ceres und Proserpina).

21) Circe: ara Circes Sanctissimae (Circei), *C. I. L.* 10, 6422. Über die Beziehungen der Kirke zu Circei s. Bd. 2 Sp. 1201, 32 ff.

22) Cocidius s. die Bd. 1 Sp. 913 angeführten Nachweise und *Rev. arch.* 1899, 2 p. 516 nr. 224: Deo Sancto Cocidio.

23) Contrebis s. Bd. 1 s. v. Contrebis deus sanctus.

24) Dea Sancta s. oben nr. 6 Vgl. auch die

Dea Sacra (ohne nähere Bezeichnung) einer Inschrift aus Bulla Regia (Numidia), *C. I. L.* 8, 10577.

25) Dei: Diis Sanctis Patriensibus I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et Invicto Apollini Mercurio Dianae Herculi Marti ex provincia Belgica cives (Rom), *Rev. arch.* 1894, 1 p. 282 nr. 18 aus *Bull. della commiss. arch. comunale* 1893, 263. Vgl. *C. I. L.* 6, 2822. — Deis Paternis Sanctis (Rom), *C. I. L.* 6, 2825.

26) Deus aeternus s. Aeternus.

27) Deus Sanctus: Sanctissimo Deo patrio (Puteoli), *C. I. L.* 10, 1553.

28) Deus Sanctus Frugifer: Deo Sancto Frugifero Augusto], *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 739 p. 236 (Numidia). Nach *Io. Schmidt ebend.* p. 540 = Saturnus oder Pluto. Dieselbe Weihung aus Mauretania Sitifensis: Deo Sanc. Frug. Aug., *C. I. L.* 8, 8826.

29) Deus Vetus (Veteris? vgl. unten 20 Vitis): Deo Vetri (!) Sancto (Britannia), *C. I. L.* 7, 511. Deo Veteri Sancto, *ebend.* 960. Deo Sancto Veteri, *ebend.* 760.

30) Diana: Dianae Sanctae (Rom), *C. I. L.* 6, 133. 134. 30865. (Tridentum), *C. I. L.* 5, 5011. 5090. Dianae Sanctae potentissimae (Dacia), *C. I. L.* 3, 1418. Vgl. auch Apollo.

31) Dius Fidius (s. d.): Semoni Sancto Sancto Deo Fidio (Rom), *C. I. L.* 6, 568. 30994.

32) Endovellicus (s. d.): Deo Sancto Endovellico, *C. I. L.* 2, 137. Deo Sancto Indo-veleco, *C. I. L.* 6, 6269 b, vgl. 6269 c.

33) Epona (s. d.): Eponae reginae Sanctae (Apulum), *C. I. L.* 3, 7750.

34) Eventus: Deo Sancto Evento (Hispania Tarraconensis), *C. I. L.* 2, 2412.

35) Fatae (s. Fatum, -a, -us): Fatuis (sol) Sanctis (Arausio), *C. I. L.* 12, 5835 p. 823.

36) Faunus s. nr. 77 Sanctus.

37) Felicitas: S(anctae) d(eae) Fort(unae) Felicit(ati), *C. I. L.* 14, 2568 (ager Tusculanus). Vgl. Fortuna.

38) Fons (s. d.): Fonti Sanctissimo (Rom), *C. I. L.* 6, 153; vgl. Bd. 1 Sp. 1497, 62 f.

39) Fortuna: Fortunae Sanctae (Rom), *C. I. L.* 6, 203. (Praeneste), *C. I. L.* 14, 2850. Fortunae Domesticae Sanctae (Ostia), *ebend.* 6. Fortunae Sanctae (Aquinum), *C. I. L.* 10, 5384. Deae Fortunae Sanctae (Walldürn, Baden), *Rev. arch.* 1897, 2 p. 447 nr. 118. Vgl. Felicitas.

40) Genius: Genius sanctus scolae b(ene)-f(iciariorum), *C. I. L.* 8, 10717 = *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 726 p. 233 (Numidia). — G(enio) s(ancto) huius loci, *Ephem. Epigr.* a. a. O. 833 p. 280 (Durocornovium in Britannia). — Genius sanctus legionis et manipulorum (Ägypten), *Ephem. Epigr.* 5 (1884), 9 p. 2. — Genius sanctus cast(rorum) per(egrinorum) totiusque exercitus, *Bull. dell' inst. arch.* 1862, 109. — Genio sanctissimo ordinis (Numidia) *C. I. L.* 6, 4187. — Sanctissimo deo genio coloniae Puteolanorum, *C. I. L.* 10, 1563. 1564. — Genio sancto scolae decurionum, *C. I. L.* 3, 7626.

41) Hercules: Herculi Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 340. 341. 3689. 30908. 31165. Ebenfalls aus Rom: Herculi Sanctissimo (*C. I. L.* 6, 30908). Sanctissimo Herculi Invicto. (*C. I. L.* 6, 327). Silvano et Herculi Sanctissimis deis (*C. I. L.*

6, 629); vgl. Hercules invicte, sancte Silvani nepos (*C. I. L.* 6, 30738). Herculi Sancto (Insel Elba), *Littig, Röm. Mitt.* 18 (1903), 64 (= *Rev. arch.* 1903, 2 p. 455 nr. 325); ebenfalls Herculi Sancto: (Gabi), *C. I. L.* 14, 2789. (Telesia, Samnium), *C. I. L.* 9, 2195. (Casinum), *C. I. L.* 10, 5160. (Dacia), *C. I. L.* 3, 832. 1573. (Numidia), *C. I. L.* 8, 2496. Herculi Numini Sancto (Ostia), *C. I. L.* 14, 16. Deo Sancto Herculi (Dacia), 3, 10255. (Mauretania Sitifensis), *C. I. L.* 8, 8807. (Pannonia inferior), *C. I. L.* 3, 6450. *Ephem. Epigr.* 2, 577 p. 357. *Bonner Jahrb.* 58, 221. (Köln), *Bonner Jahrb.* 41, 127. Herculi Pacifero Invicto Sancto = Ἡρακλῆ (so!) Ὁ ἀλλοφώρω(ι) Ἰερῶ(ι) Ἐνακοῦστω(ι) [Aquinum], *C. I. L.* 10, 5385; vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 286, 1. Vgl. auch Liber a. Ende.

42) Heros (Heron): Sancto Heroi (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 12391. Sancto Heroni, *ebend.* 14412⁵. Heroni San(cto), *ebend.* 14425⁵. Her(oi) dive(!) Santo(!), *ebend.* 14424. — Deo Heroi Sancto (Rom, Weihungen von thrakischen Söldnern), *C. I. L.* 6, 3691 (= 6, 30912). — Deo Sancto Heroni (Rom), *C. I. L.* 6, 2803 ff. = *Dumont, Mélanges d'archéol. et d'épigr.* 474 f. nr. 114h⁷. 114h⁸. 114h¹⁴. Über den Gott Heros (Heron) s. die Bd. 3 Sp. 2507, 64 ff. s. v. Plutodotes verzeichnete Literatur.

43) Hygia: Sanctae Hygiae (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 8985. — Apollini Granno et Sanctae Hygiae (Raetia), *C. I. L.* 3, 5873. Vgl. Numen, Salus, Valetudo.

44) Icovellauna (s. d.): Deae Icovellaunae Sanctissimo Numini, *Bonn. Jahrb.* 66, 65.

45) Isis: Sanctae Isidi (Ostia), *C. I. L.* 14, 20 (vgl. 352, wo sie Sancta regina genannt wird).

46) Iuno: Iunoni Sanctae (Rom), *C. I. L.* 6, 367. 413. Dehe(!) Sancte(!) Iunoni (Rom), *ebend.* 2808. Deae Iunoni Sanctae (Dalmatia), *C. Patsch in Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien u. d. Herzegovina* 9 (1904), 270 nach Bericht in *Rev. arch.* 1906, 2 p. 494 nr. 185.

47) Iunones (s. d. 2): D(is) S(anctis) Herculi et Iunonibus (Iacus Benacus), *C. I. L.* 5, 4854.

48) Iuppiter: Iovi Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 431. 2811. (Verona), *C. I. L.* 5, 3255. Sancto Iovi Territori (Tibur), *C. I. L.* 14, 3559. Deo Sancto Iovi (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9649 (vgl. 10624). D(eo) s(ancto) Iovi Solutorio (Lusitania), *C. I. L.* 2, 944. — Iovi Sancto Brontonti (Rom, doch weist der Zeus Βροντῶν wohl nach Asien hin [vgl. d. A. Strapton]), *C. I. L.* 6, 432. Vgl. auch die Inschrift: Sanctitati Iovis (s. d. A. Sanctitas).

49) Liber: Diis Sanctis Libero et Liberae (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9016. — Deo Sancto Libero (Pannonia superior), *C. I. L.* 3, 10904. — Libero Patri Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 468. Sancto Deo Libero (Rom), *C. I. L.* 6, 30965. — Deo Sancto Numini Deo Magno Libero Patri et Adstatori, *ebend.* 467 = *Rev. arch.* 1893, 1 p. 262 nr. 49. Herculi Libero Silvano Deis Sanctis (Rom), *C. I. L.* 6, 294.

50) Libera s. Liber nr. 49.

51) Locus: Laribus Aug(ustis) et Loco Sancto (Numidia), *C. I. L.* 8, 10589 = 14552. —

Loco Sancto, Genio vici, *ebend.* 2605. Vgl. *C. I. L.* 6, 822.

52) Maiestas: Dis faventibus et Maiestate Sancta Imperatoris (aus einem Briefe des Tib. Claudius Paulinus, Statthalters von Gallia Lugdunensis 222—235 n. Chr.), *Allmer, Musée de Lyon. Inscr. ant.* 5 p. 31 f.

53) Maiores (s. Bd. 2 Sp. 2285 s. v. Dii Maiores); Maioribus Sanctis (Aquincum), *C. I. L.* 3, 3468; vgl. Dibus (so!) Maioribus, *ebend.* 3639. 10 Dis magnis Maioribus, *ebend.* 3292.

54) Malagbelos (s. d.): Malagbelo Aug(usto) Sancto (Numidien), *C. I. L.* 8, 2497. — Deo Sancto Malagbelo (Dacia), *C. I. L.* 3, 7955. — Sancto (Mal)agbelo (Mauretania Sitifensis), *Rev. arch.* 1888, 1 p. 135 nr. 2. *Ephem. epigr.* 7, 801 p. 266. Vgl. Sol.

55) Mars: Marti Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 31177. (Hispania Tarraconensis), *C. I. L.* 2, 3337. Deo San[c(ito)] Marti (Britannia), *C. I. L.* 7, 884. 20 Deo Sancto Marti et Victoriae (Raetia), *C. I. L.* 3, 11889. Vgl. auch die Bd. 1 Sp. 913, 26 f. angeführten Inschriften: Deo Sancto Marti Coccidio.

56) Mater deum: M(a)tri d(eum) m(a)gnae I(d)aeae sanctissimae (Numidia), *C. I. L.* 8, 4846 (vgl. 9401: sanctissimum numen Matris deum). Die Göttermutter ist wohl auch in der fragmentierten Inschrift aus Mauretania Sitifensis gemeint: Deorum omnipotentium Sancta..., 30 *C. I. L.* 8, 8457; vgl. H. Graillet, *Rev. arch.* 1904, 1 p. 322 ff. 334.

57) Matres: Ma(tribus) Sa(nctis), *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 1091 p. 333 (Britannia). — [Sanctis]simis Ma(tribus) [Nettersheim], *Rev. arch.* 1897, 2 p. 446 nr. 110: Klein, *Bonner Jahrb.* 1897, 181.

58) Matronae: Sanctis Matronis Ucellasicis Concananais (Gallia Cisalpina), *C. I. L.* 5, 5584. Ihm, *Bonner Jahrb.* 83, 15. 16.

59) Medaurus (s. d.): Sancte Metaure, *C. I. L.* 8, 2581. C. Patsch, *Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 6 (1903), 71 ff. Beiblatt.

60) Memoria: D(is) M(anibus) Memoriae sanctissimae (Gallia Narbonensis), *C. I. L.* 12, 2979.

61) Mercurius: Deo Mercurio Sancto Augusto (Numidia), *C. I. L.* 8, 2643. Mercurio Sancto (Britannia), *C. I. L.* 7, 956.

62) Minerva: Minerva Sanct[a] (Münze des 50 Septimius Severus), *Eckhel* 7, 190. — Minerv. Sanct. (Münze des Geta), *Cohen* 4², 262, 82. 83. Inschriftlich: Minervae Sanctae (Numidia), *C. I. L.* 8, 4578. *Ephem. epigr.* 5, 726 (darnach *C. I. L.* 8, 2648 zu korrigieren). — Minervae Sanctissimae (Moesia superior), *C. I. L.* 3, 8237. — Minervae Sanctae (Apulum), *C. I. L.* 3, 1106. (Brigetio), *C. I. L.* 3, 4299.

63) Mithras: [Deo sa]ncto [Mi]thrae (Britannia), *C. I. L.* 7, 99 (vgl. 579: D(omi)no? 60 sancto [Mithrae?]). — Deo Sancto Invicto (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 12374. *Rev. arch.* 1897, 2 p. 159 nr. 67. (Deo) Invicto Sancto (Rom), *Nuovo Bull. di arch. cristiana* 1904, 128 nach Bericht in *Rev. arch.* 1905, 2 p. 203 nr. 101. — Deo Sancto I(nvicto) Mithrae (Rom), *C. I. L.* 6, 737. Sancto Invicto Mithrae (Rom), *C. I. L.* 6, 3726 (= 6, 31044). Sancto Domino

Invicto Mithrae (Rom), *C. I. L.* 6, 82. Deo Magno Mithrae Pollenti Consenti Lari San(c)to suo, *ebend.* 736.

64) Mogon (s. d.), vielleicht auf der Inschrift *C. I. L.* 7, 958.

65) Neilos (Nilus): Sancto Nilo oder Deo Sancto Nilo (Münzen des Iulianus Apostata bez. des Iulianus und seiner Gemahlin Helena), *Eckhel* 4, 37. 8, 136 nr. 7. 8, 141. *Cohen* 8², 44, 3. 4. 64, 1.

66) Nemesis: Nemesi Sanctae (Herculaeum), *C. I. L.* 10, 1408. (Venafrum), *C. I. L.* 10, 4845. Nemesi Sanctae Campestri (Rom), *C. I. L.* 6, 533. Virgini Victrici Sanctae Deae Nemesi, *ebend.* 531. Deae Sanctae Nemesi (Moesia superior), *C. I. L.* 3, 8108; vgl. Nemesi Sancto Numini (Pannonia superior), *C. I. L.* 3, 14357.

67) Noreia (s. d.): Noreiae Sanctae, *C. I. L.* 3, 5188.

68) Numen: Genio summo Thasuni et deo sive Deae numini Sancto (Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 5, 1043 p. 481 B. Vgl. *ebend.* 1264: Sanctissimum numen (wohl Deae Caelestis et Aesculapi, wie der Zusammenhang erfordert). Sanctissima numina (Thracia), *C. I. L.* 3, 7372. — Numinibus Sanctis (Aesculapius und Hygia, Weihinschrift aus Rom), *C. I. L.* 6, 546. 30790. Vgl. Hercules. Sarapis. Victoria. Icoevallauna. Aesculapius. Liber. Mater deum. Nemesis.

69) Nymphae: Nymphis Sanctis (Rom), *C. I. L.* 6, 3707 (= 30981). Nymph. sanc., *ebend.* 6, 551. Nymphis Sanctis (Sinuessa), *C. I. L.* 10, 4734. (Forum Traiani), *ebend.* 7860. — Nymphis Sanctissimis (Rom), *C. I. L.* 6, 166. 3706 (= 30988). (Germisara in Dacia), *C. I. L.* 3, 1396.

70) Pan s. nr. 77 Sanctus.

71) Pluto s. Ceres.

72) Proserpina s. Ataecina und Ceres.

73) Runesio Cesius: Sanct(o) Runeso Cesio sacru(m) [Inschrift aus Ebor], *Rev. arch.* 1899, 2 p. 495 nr. 138. *Leite de Vasconcellos, Bulletin de la soc. nation. des antiquaires en France* 1899, 270 ff., der auch ausführlich über diese lusitanische Gottheit handelt. Vgl. auch *Ephem. Epigr.* 9, 16 nr. 12.

74) Sabazios (s. d.): Sancto Deo Sabazi[o] bez. Sancto Invicto Sabazio (Rom), *Rev. arch.* 1890, 1 p. 139 nr. 16. 1893, 1 p. 262 nr. 48. *C. I. L.* 6, 30948. 30949.

75) Salus s. Aesculapius nr. 2; vgl. Hygia nr. 43. Valuetudo nr. 90.

76) Sanctitas s. d. A. Sanctitas.

77) Sanctus: Sancto Sancto (Rom, unter der Darstellung des Gottes Pan bez. Faunus), *C. I. L.* 6, 569.

78) Sarapis: Iovi Optimo Max. Sar(apidi?) Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 2818. Deo Sancto Sarapidi bez. Serapidi (Münzen des Iulianus Apostata), *Eckhel* 8, 136 nr. 7. 141. *Cohen* 8², 43, 3. Inschriftlich: Deo Sancto Serapi (Britannia), *C. I. L.* 7, 240. Serapi Sancto (Mauretania Caesariensis), *Ephem. epigr.* 5, 1039. Numini Sarapis Sancto, *C. I. L.* 14, 20. Sarapidi Deo s(a)cto (Dalmatia), *C. I. L.* 3, 15092.

79) Saturitas s. d. A. Saturitas.

80) Saturnus: Deus Sanctus Saturnus (Mauretania), *C. I. L.* 8, 9181. 8449 (vgl. 8308. 8434). Sancto Saturno, *Rev. arch.* 1890, 2 p. 441 nr. 126. Vgl. oben Deus Sanctus Frugifer.

81) Semo Sancus s. nr. 31 u. Sancus.

82) Silvanus. Keine Gottheit führt so häufig das Epitheton Sanctus wie Silvanus. Die zahlreichen stadtrömischen Inschriften mit den Weihungen: Sancto Silvano bez. Silvano Sancto bez. Silvano Sanctissimo sind gesammelt im *C. I. L.* 6, 628. 653 ff. 3697 (= 30940). 3717 ff. 31014 ff. Ferner: Silvano Sancto (Ostia), *C. I. L.* 14, 52. (Apulum), *C. I. L.* 3, 1153. (Carnuntum), 3, 11176. (Vindobona), 3, 11308. (Peltuinum), *C. I. L.* 9, 3420. 3421. (Furfo), 9, 3517. (Trebula Mutescens), 9, 4877. (Aufidena), 9, 2799. — Sancto Silvano (Sublaqueum, Latium), *C. I. L.* 14, 3456. (Mauretania Caesariensis), *Ephem. epigr.* 7 (1892), 550 p. 170. — Deo Sancto Silvano (Britannia), *C. I. L.* 7, 830. Daco (!) Sante (!) Silvano (Pola), *C. I. L.* 5, 8136. — Silvano Sancto Domestico (Brigetio), *C. I. L.* 3, 10999. — Deo Sancto Silvano Domestico (Carnuntum), *C. I. L.* 3, 4433. — Silvano Sanctissimo (Numidia), *Ephem. epigr.* 7 (1892), 386 p. 119. *C. I. L.* 8, 2672. 2673. Vgl. Preller-Jordan, *Röm. Myth.* 1, 396.

83) Sime (s. d. A. Semea): Deae (so!) Sanctis Simae Terrae Matri (Rom), *C. I. L.* 6, 771.

84) Sirona (s. d.): Sanctae Si[ronae], *C. I. L.* 30 3, 11903 (vgl. den Index p. 2664 s. v. Apollo. p. 2666 s. v. Sirona [Raetia]).

85) Sol: Sanct. Deo Soli Elagabal (Münzen des Elagabalus), *Eckhel* 7, 249. *Cohen* 4², 349, 265 f. — Soli Sanctissimo (Rom), *C. I. L.* 6, 710. 711 (vgl. Bd. 2 Sp. 2300, 14 ff. s. v. Malachbelos). *Gauckler, Acad. des inscr.* 1907, 148.

86) Soranus: Sancto Sorano Apollini (Civita Castellana), *Notizie degli scavi di ant.* 1899, 49 nach Bericht in *Rev. arch.* 1899, 2 p. 510 nr. 204. Vgl. nr. 4.

87) Suttunius: Suttunio deo sancto (?), *C. I. L.* 2, 746 (Lusitania).

88) Terra s. Sime nr. 83.

89) Tutela: Tutel(a)e Sanct(a)e (Rom), *C. I. L.* 6, 31054.

90) Valetudo: Deae [Bonae V]aletudini Sanctae (Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 5, 1299. *Wissowa* bei *Pauly-Wissowa* 3, 692, 24 ff. Vgl. Bona Dea. Hygia. Salus.

91) Venus: Veneri Probae Sanctissimae (Cuma), *C. I. L.* 10, 3692. — Veneri Sancta(e) Dea(e) [Numidien], *Rev. arch.* 1895, 2 p. 395 nr. 147 aus *Melanges d'arch. et d'histoire par l'école de Rome* 1895, 57.

92) Vesta: Vestae Sanctae (Münze der Iulia Domna), *Cohen* 4², 126, 246 ff.

93) Vetus s. oben nr. 29: Deus Vetus.

94) Victoria: Victoriae Aug(ustae) Sanctae deae (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9025 60 (vgl. 9017: Numini Sancto Victoriae victrici).

95) Virgines: Sanctis Virginibus (Vienna), *C. I. L.* 12, 1838. — Ara Sanctis Virginibus, *Allmer, Musée de Lyon. Inscr. ant.* 3, 19 nr. 204. Über die Virgines s. *Allmer* a. a. O. und in *Inscr. ant. di Vienne* 2, 452 f. *M. Ihm, Bonner Jahrb.* 83, 103.

96) Virtus: Virtuti Deae Sanctae Aug.

(Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9026. 9027. *Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, 415.

97) Vitiris (s. d.): Deo Sancto Vitiri (Britannia), *C. I. L.* 7, 581. Vgl. oben s. v. Deus Vetus.

Unvollständig — die betreffenden Götternamen sind ausgefallen — sind folgende Weihungen:

98) Sancto Augg. (Ostia), *C. I. L.* 14, 77.

99) Sancte (Sanctae?), *C. I. L.* 9, 4672 (Reate).

100) — ceterisque Sanctissimis (Dacia), *C. I. L.* 3, 1366. [Höfer.]

Sancus (*Sangus* überliefert bei *Liv.* 8, 20, 8. 32, 1, 10) oder mit vollem Namen *Semo Sancus* (so *Liv.* 8, 20, 8 und die Inschriften; *Semo pater Ovid. fast.* 6, 214), altrömische Gottheit, deren Bezeichnung in derselben Weise wie *Dea Dia*, *Bona dea*, *Divia Angerona*, *Mater*

Matuta zu verstehen ist. Der Name, für den schon im Altertum die entstellte Form *Sanctus* auftritt (*Augustin. c. d.* 18, 19 *Sancum sive, ut alii appellant, Sanctum*; *Sanctus* ist überliefert bei *Ovid fast.* 6, 213 f. *Prop.* 4, 9, 71. 72. 74. *Tert. ad nat.* 2, 9 p. 113, 6 *Vindob.* *Fest.* p. 241. *Plut. Qu. Rom.* 30; in der Inschrift *C. I. L.* 6, 569 *Sancto sancto* scheint ursprünglich versehentlich *Sancto sancto* geschrieben gewesen zu sein; *sancus* als Beiwort neben *Semo Sancus C. I. L.* 6, 568. 30994), findet sich sowohl in der Bildung als -o- wie als -u- Stamm (vgl. *Ph. Bersu, Die Gutturale und ihre Verbindung mit v im Lateinischen* S. 95 f. *F. Solmsen, Studien z. latein. Lautgesch.* S. 171, 1. *W. Schulze, Zur Gesch. latein. Eigennamen* S. 467. 473 f.); von letzterem ist der Genitiv *Sancus Liv.* 8, 20, 8. 32, 1, 10 [überliefert beidemal *Sangus*]. *Plin. n. h.* 8, 194. *Fest.* p. 241 [überliefert *Sanctus*]) und das

40 Adjektiv *Sanqualis* (*Sanqualis porta Paul.* p. 345, *Sanqualis aris Fest.* p. 317 u. a.) herzuleiten, das Alter des ersteren Stammes wird durch das davon gebildete Adjektiv *Sancius* bezeugt, das in den iguinischen Tafeln als Beiwort der Götter *Iupater*, *Vesticios* und *Fisos* (oder *Fisovios*) erscheint. Da in der ältesten römischen Religionsordnung weder ein Fest noch ein Priester des *Semo Sancus* nachweisbar ist, andererseits aber schon die Namenbildung (die Bezeichnung *Semo* gehört doch offenbar zu den *semunis* des Arvalenliedes und den *semuni* des Weihgedichtes von Corfinium; die spätere Deutung *semo* = *semideus*, *Mart. Cap.* 2, 156. *Fulgent. serm. ant.* p. 115, 5 *Helm*, ist natürlich nichts als etymologische Spielerei, vgl. *Jordan, Krit. Beitr.* S. 204 ff.) auf ein hohes Alter der Vorstellung hinweist, liegt die Vermutung nahe, daß der Name nicht selbständig ist, sondern in den Kult einer andern Gottheit gehört. Die umbrische Verbindung *Iupater Sancius* weist auf den Kult des Iuppiter, die Verbindung *Fisos Sancius* (trotz der etymologischen Schwierigkeit, die in der Quantitätsverschiedenheit *Fisos* und *fides* liegt, s. *Schulze* a. a. O. S. 475, 3) und der unverkennbare Zusammenhang des Namens *Sancus* mit *sancire* auf dessen Funktion als Beschützer der Treue und des gegebenen Wortes, *qui foedera fulmine*

sancū (*Verg. Am.* 12, 200). In der Tat steht die Identität des Semo Sancus mit *Dius Fidius* (s. Bd. 1 Sp. 1189f., wo aber die Grundauffassung nach *Wissowa, Religion und Kultus d. Römer* S. 120f. 227 f. zu berichtigen ist) nicht nur durch die Zeugnisse der alten Schriftsteller (*Cato* bei *Dion. Hal.* 2, 49, 2, vgl. 4, 58, 4. *Varro de l. l.* 5, 66. *Fest.* p. 241. *Ovid. fast.* 6, 213f.), sondern auch durch die Tatsache fest, daß derselbe Tempel zwar offiziell, wie es scheint, *aedes* *Dii Fidii* heißt (so in der Argeerurkunde bei *Varro de l. l.* 5, 52 und in den *fasti Venusini* zum 5. Juni *Dio Fidio in colle*), aber die andere Bezeichnung als *templum Sancus* (so *Varro* bei *Plin. n. h.* 8, 194; *sacellum Sangus Liv.* 8, 20, 8) schon dadurch als alt und ursprünglich erwiesen wird, daß das benachbarte Tor der servianischen Mauer *Porta Sanqualis* heißt (*Paul.* p. 345). Die beiden Namen *Dius Fidius* und *Semo Sancus* scheinen also nebeneinander zu stehen wie *Fauna* und *Bona Dea*. Der erwähnte Tempel lag auf der speziell *collis Mucialis* genannten Anhöhe des Quirinals (*Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3 S. 400—402) und feierte seinen *natalis* am 5. Juni (*Fasti Venusini. Ovid. fast.* 6, 213ff. *Dion. Hal.* 9, 60, 8); die Stadtchronik verzeichnete seine Einweihung unter dem Jahre 288 d. St. = 466 v. Chr. (*Dion. Hal.* a. a. O.), doch wollte man wissen, daß schon der letzte König aus dem Hause der Tarquinier ihn erbaut habe, aber nicht zur Vornahme des Dedikationsaktes gekommen sei (*Dion. Hal.* a. a. O.); eine Erinnerung an die tarquinische Dynastie sah man auch in einer in dem Tempel aufgestellten Statue einer spinnenden Frau, in der man *Gaia Caecilia* oder *Tanaquil*, die Gemahlin des ersten Tarquinius, erkannte (*Varro* bei *Plin. n. h.* 8, 194. *Fest.* p. 238. 241. *Plut. Qu. Rom.* 30); am geläufigsten aber war eine Version, welche diesen Gottesdienst wie alle Kulte des Quirinals auf eine sabinische Gründung (*Ovid. fast.* 6, 216f.) des Königs *Titus Tatius* (*Prop.* 4, 3, 74 *sic, Sanctum, Tatiae composuere Cures*; danach hat bei *Tertull. ad nat.* 2, 9 *est et Sanctus propter hospitalitatem a rege Plotio fanum consecutus L. Preller, Röm. Myth.* 2, 273, 4 richtig *a rege T. Tatius* hergestellt), und im Verfolg dieser Anschauung wurde *Sancus* zum Stammvater des Sabinervolkes (*Lact. inst. div.* 1, 15, 8. *August c. d.* 18, 19) und Vater seines Eponymen *Sabus* (*Cato* bei *Dion. Hal.* 2, 49, 2. *Sil. Ital.* 8, 420ff. und dazu *W. Schulze* a. a. O. S. 479). Doch haben wir kein Zeugnis, das die Verehrung des *Sancus* außerhalb Roms und seiner nächsten Umgebung bewiese; einen Tempel zu *Velitrae* erwähnt aus Anlaß eines *Prodigium* *Liv.* 32, 1, 10, eine an der *Via Appia* gefundene Weihinschrift . . . *Phileros ex decreto XXXvirum sacellum Semoni Sanco de sua pecunia fecit* (*C. I. L.* 14, 2458) gehört nach *Castrimoenium*; daß die Etrusker den Kult des *Sancus* gekannt hätten, darf aus dem Erscheinen des Gottes in den Götterreihen des *Martianus Capella* (1, 56 *ex duodecima — regione — Sancus tantummodo evocatur*) nicht ohne weiteres geschlossen werden. Die stadtrömischen Zeugnisse seiner Verehrung stammen,

soweit ihre Herkunft feststeht (unbekannten Fundorts ist außer *C. I. L.* 6, 569 das Erztafelchen *C. I. L.* 6, 30995 *Sanco deo Fidio d. d.* und die Statue mit Basis ebd. 30994, über die unten gehandelt wird), von zwei Punkten, einerseits der Gegend des quirinalischen Heiligtums bei der heutigen Kirche *San Silvestro*, andererseits von der Tiberinsel, auf der die Existenz eines Heiligtums des *Semo Sancus* (*Hülsen-Jordan* a. a. O. S. 636) durch die Erwähnungen eines angeblichen Kultes des *Simon Magus* an dieser Stelle bei christlichen Schriftstellern (*Iustin. apol.* 1, 26; vgl. 56. *Tertull. apol.* 13 und mehr bei *M. Besnier, L'île Tibérine dans l'antiquité*, Paris 1902 S. 274ff.) feststeht, die auf Mißverständnis von *Semoni sancto* geweihten Inschriften beruhen. Die drei wichtigsten Weihungen, eine vom Quirinal

(*C. I. L.* 6, 568 *Sanco sancto Semoni deo Fidio sacrum*), eine von der Insel (*C. I. L.* 6, 567 *Semoni Sanco deo Fidio sacrum*) und eine ungewissen Fundortes (*C. I. L.* 6, 30994 *Semoni Sanco sancto deo Fidio sacrum*) stammen von der *decuria sacerdotum bidentalium* (so 568. 30994; *decur(ia) bidentalis* 567), einer Priesterschaft, die nach dem Funde von Bleiröhren mit ihrem Namen (*C. I. L.* 15, 7253) in unmittelbarer Nähe des quirinalischen Heiligtums ihren Sitz hatte und zweifellos mit dem Kulte des Gottes in direkter Beziehung stand. Da der Name auf die Blitzsühne hinweist (*bidental* ist das Blitzgrab, vgl. *Pauly-Wissowa Real-Encykl.* 3, 429 f.) und *fulgur Diui* die Bezeichnung der unter Tags niedergegangenen Blitze ist, so sehen wir, daß *Semo Sancus* *Dius Fidius* in der Kaiserzeit (die Inschriften stammen etwa



Statue des Semo Sancus
(nach *Annali d. Istituto*
1885 tav. d'agg. A).

aus der Zeit der Antonine) besonders als Blitzgott verehrt wurde (die Priesterschaft der *sacerdotes bidentales* ist wohl damals erst eingesetzt worden, die Worte *reciperatis vectigalibus C. I. L.* 6, 568 deuten auf die Überweisung bestimmter Gefälle zu ihrer Dotierung); es ist daher eine sehr ansprechende Vermutung (*C. Thulin, Die Etruskische Disciplin* 1, Göteborg Högsk. Årsskr. 11, 5 [1906] S. 42f.), daß die mit der Inschrift *C. I. L.* 6, 30994 zusammengefundene Statue des *Semo Sancus* (*Annali d. Istituto* 1885 tav. d'agg. A), die einen griechischen Apollotypus wiedergibt (*H. Jordan, Annali* a. a. O. S. 121 ff. *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 290 f.), mit einem Blitze in der linken Hand zu ergänzen sei. Für die Wahl des Apollobildes zur Wiedergabe des römischen Gottes war wohl die Verehrung des ersteren als Schwur- und Bündnisgott maßgebend, da dieser Zug im Dienste des

Semo Sancus Dius Fidius in älterer Zeit besonders stark hervortritt: darauf weist sowohl die Aufbewahrung des *foedus Gabinum* ἐν ἱερῷ Διὸς Πιστίον ὃν Ποικίλοι Σάγκιον καλοῦσιν (Dion. Hal. 4, 58, 4) wie die Tatsache, daß im J. 425 = 329 nach Beendigung des Krieges gegen Privernum aus dem konfiszierten Vermögen des Hochverrätters Vitruvius Vaccus *orbes aenei*, d. h. Symbole des Bündnisses, in den Tempel des Sancus gestiftet werden (Liv. 10 8, 20, 8), wie auch in Iguvium derjenige, der dem Iupater Sancius opfert, eine *urfeta* = *orbita* in der Hand halten muß (Buecheler, *Umbria* S. 148; vgl. Mommsen, *Röm. Münzwesen* S. 222 f.). Wahrscheinlich hängt auch die auf der Tiberinsel gefundene Pavimentinschrift C. I. L. 6, 379, die von einem Haruspex Iovi iurario geweiht ist, mit dem dortigen Kulte des Schwurgottes Semo Sancus Dius Fidius zusammen. Die Bezeichnung einer Gattung von Vögeln, deren Flug bei der Einholung von Auspicien von Bedeutung ist, als *aves Sanquales* (Fest. p. 197 a 11. 317. Plin. n. h. 10, 20. Liv. 41, 13, 1; vgl. Ch. Renel, *Les Enseignes*, Paris 1903, S. 180) weist darauf hin, daß Sancus auch zu Iuppiter als dem Gotte der Himmelszeichen Beziehung hatte. Über die gelehrte Gleichsetzung des Semo Sancus Dius Fidius mit Hercules s. Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer* S. 227 f. Im allgemeinen vgl. E. Jannettaz, *Etude sur Semo Sancus Fidius dieu Sabin représentant le feu et sur l'étymologie d' Hercule*, Paris 1885 (wertlos). H. Jordan, *Annali d. Istituto* 1885, 105 ff. W. Warde Fowler, *The Roman Festivals* S. 136 ff. M. Besnier, *L' île Tibérine* S. 273 ff. [Wissowa.]

Sandakos s. Sandas.

Sandalarius, Beiname des Apollon, dessen Statue vom Kaiser Augustus in der 'Sohlenmacherstraße' (vicus sandalarius) aufgestellt worden war, Suet. Aug. 57. *Notitia* reg. IV. Jordan, *Hermes* 4 (1870), 231 f. Preller-Jordan, *Röm. Myth.* 1 (1881), 311, 4. Jordan-Huelsen, *Topogr. d. Stadt Rom im Alter* 1, III (1907), S. 329 und Anm. 17, wonach die bei St. Eusebio ausgegrabene Inschrift (Bull. comun. 1877, 162): mag. vici Apollinis Sandalarii dorthin aus Rom verschleppt worden ist. Der Apollon Sandalarius scheint identisch mit dem Apollon Totor, Suet. Aug. 70 u. Rader z. d. S. Huelsen, *Rhein. Mus.* 49 (1894), 630. [Höfer.]

Sandas, Sandes, Sandon (Σάνδας, Σάνδης, Σάνδων).

Literatur: K. O. Müller, *Sandon und Sardanapal in Rhein. Mus.* 3 (1829), 22 ff. = *Kleine deutsche Schriften* 2, 100 ff. (hiernach unten die Zitate). Movers, *Die Phönizier* 1, 458 ff. (vgl. 2, 2, 562 f.). R. Rochette, *Mémoires d'archéologie comparée asiatique, grecque et étrusque. Premier mémoire sur l'Hercule assyrien et phénicien* bes. 179 ff. Georgii bei Pualy, *Realencyclopädie* 6, 761 ff. s. v. Sardanapalus. H. L. Ahrens, *Kleine Schriften* 1, 359 ff. Ed. Meyer, *Über einige semitische Götter in Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellsch.* 31 (1877), 736 ff. Furtwängler bei Roscher, *Myth. Lex.* Bd. 1, Sp. 2135 ff. K. Wernicke, *Zur Gesch. d. Heraklessage in Aus der Anomia* 71 ff. P.

Friedländer, *Herakles* (Philol. Untersuch. 19 [1907], 122 ff. und dazu die Rezension von Gruppe, *Berl. Phil. Wochenschr.* 1908, 1283. Die übrige Literatur s. unten im Texte.

Zeugnisse:

A) *Agathias Hist.* 2, 24 (Hist. gr. min. ed. L. Dindorf 2 p. 221): Die Perser verehrten seit alter Zeit dieselben Götter wie die Griechen, nur unter anderen Namen, ἀλλὰ Βῆλον μὲν τὸν Δία τυχόν, Σάνδην τε τὸν Ἡρακλέα, καὶ Ἀναΐτιδα τὴν Ἀφροδίτην, καὶ ἄλλους τοὺς ἄλλους ἐκάλουν, ὥς ποιν Βηρωσσῶ τε τῷ Βαβυλωνίῳ καὶ Ἀθηνοκλεῖ καὶ Σιμάκῳ, τοῖς τὰ ἀρχαιότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραφόμενοις ἰσθόηται.

B) *Ammian. Marcell.* 14, 8, 3: (Tarsum) vero . . . condidisse Persens memoratur, Iovis filius et Danaes, vel certe ex + Aethio (v. l. Aethio) + profectus Sandan quidam nomine, vir opulentus et nobilis. Für ex + Aethio + bez. + ex Aethio + sind die mannigfachsten Vorschläge gemacht worden: 'ex Chio' (Vale-sius), 'ex Metachio' oder 'ex Metachio' (Gronov, mit Berufung auf Steph. Byz. Μετάχουον φρούριον Βοιωτίας). Movers (1, 459*) zweifelt, ob darin ein Ortsname stecke, und will den Namen des ersten assyrischen Königs Εὐχίης bez. Euexius daraus lesen; aber der ganze Zusammenhang erfordert doch einen Ortsnamen. Ahrens 360, 1 schlägt 'ex Anchiale' vor. Die meisten (z. B. R. Rochette 189 f.; ebenso Eysenhardt in der Ausgabe des Ammianus) schreiben 'ex Aethiopia'. Dagegen hat Meyer 737 unter Zustimmung von Wernicke 75 vermutet, daß in + Aechium + der Name der am issischen Meerbusen an der Grenze von Kappadokien und Syrien gelegenen Stadt Αἰγαί stecke, also 'ex Aegis' zu schreiben sei. Eine Bestätigung dieser Vermutung gibt vielleicht eine in den letzten Jahren bei den Ausgrabungen in Argos gefundene Inschrift (Corr. hell. 28 [1904], 422 nr. 6, die von einer Erneuerung der Stammesverwandtschaft von Argos und Aigai in Kilikien (Αἰγαίων τῶν ἐν Κιλικίᾳ ἀνακείσας τὰς παλαιὰς πρὸς τὰν πόλιν [Argos] συγγενίας) spricht, und den Perseus, dessen Haupt überdies auch Münzen von Aigai zeigen (Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen* 2, 427), als Gründer von Aigai nennt, eine Überlieferung, die sonst noch nicht bezeugt war.

C) *Steph. Byz.* s. v. Ἀδανα: Κίλισσα πόλις . . . ταύτην ᾤκισεν Ἀδανὸς καὶ Σάρος, Ταρσεῦσι πολεμήσαντες καὶ ἡττηθέντες . . . ἔστι δὲ ὁ Ἀδανὸς ἦγς καὶ Οὐρανοῦ παῖς, καὶ Ὅστακος (s. d.) καὶ Σάνδης [so die beiden besten Handschriften, die Aldina hat Ἀνδης] καὶ Κρόνος καὶ Πέα καὶ Ἰαπετός καὶ Ὀλυμπος (s. d.).

D) *Basilius, Vita S. Theclae* 2, 15 (Migne Ser. Gr. 85 p. 592): Ein gewisser Eusebios und sein Freund Hyperichius 'ἐκ μίᾳς πόλεως ὠρητο τῆς Λαμαλίδος*) τε καὶ Σάνδα τοῦ

*) Damalis — der Artikel fehlt in diesem Lexikon, sowie bei Pualy-Wissowa — ist sonst nicht bekannt. Rochette 194 sieht in ihr die Astarte mit Bezugnahme auf Tobias 1, 5: ἔθρον τῇ βάσι τῇ Λαμάλει (vgl. Buch d. Könige 1, 12, 28 f., wonach Jerobeam δύο θαλάμους χρυσᾶς, zwei 'goldene Kälber', das eine in Bethel, das andere in Dan

Ἡρακλίου τοῦ Ἀσπιτρώου'. Welche Stadt hierunter zu verstehen ist, lehrt unten die Anm. und Sp. 328, 11 ff.

E) *Nonn. Dionys.* 34, 192: Der Inder Morheus (s. d.) hat für seinen Schwiegervater, den indischen König Deriades (s. d.) Assyrien und Kilikien unterworfen, ὅθεν Κιλικίων ἐν γαίῃ Σάνδης Ἡρακλῆς κηλίσσεται εἰς αὐτὸν Μορσεύς.

F) *Joh. Lyd. de magistr.* 3, 64: Die Lyder und Lyderinnen trugen feine durchsichtige mit dem fleischfarbenen Saft der Sandyxpflanze gefärbte Gewänder, die darnach σάνδρες oder σανδρόνες hießen. Τοιοῦτον τὸν Ἡρακλῆα χιτῶνι περιβαλοῦσα Ὀμφάῃ ποτὶ αἰσχρῶς ἐρώντα παρεσθλήνυνε. ταύτῃ καὶ Σάνδων Ἡρακλῆς ἀνηνέχθη, ὡς Ἀπολλῆϊος ὁ Ῥωμαῖος φιλόσοφος ἐν τῷ ἐπιγραφουμένῳ ἐρωτικῷ, καὶ Τράγκυλλος (fr. 202 p. 349 f. Reifferssch.) δὲ πρὸ αὐτοῦ ἐν τῷ περὶ ἐπισήμων πορνῶν ἀνενηρόχασιν. 20 Gemeinsame Quelle für *Sueton* und *Apuleius* ist nach *Wernicke* 75 vermutlich *Varro*.

G) *Apollod.* 3, 14, 3, 1: Von Herse und *Hermes* stammt *Kephalos*, den *Eos* nach *Syrien* einführte, wo sie von ihm den *Tithonos* gebar, οὗ (des *Tithonos*) παῖς ἐγένετο Φαέθων, τούτου δὲ Ἀσπίνοος, τοῦ δὲ Σάνδοκος (so nach den besten Handschriften; vgl. *Wagner, Griech. Stud.* H. *Lipsius* dargebracht 49; früher las man allgemein Σάνδακος), ὃς ἐκ Συρίας ἐλθὼν εἰς Κιλικίαν πόλιν ἐκτίσας Κελένδεον, καὶ γήμας Φεονάκην (s. d.) τὴν Μεγασσάδων τοῦ Τεῖων βασιλέως ἐγέννησε Κινύραν. Über die vermutliche Quelle dieser Genealogie vgl. *Robert, Hermes* 18 (1883), 441, der eine *Athis* annimmt; vgl. jedoch auch *Meyer* 737 Anm. 3.

H₁) *Hieronimus ann. Abrah.* 509 (*Eusebius* ed. *Schöne* 2, 29): *Hercules cognomento* *De-* *errihten* ließ). Unter der Stadt der *Damalis* versteht *Rochette* *Askalon*, einen Hauptsitz des Kultus der *Astarte*. 40 *Preller, Gr. Myth.* 2, 166, 3 bezieht *Damalis* auf die *Io* (s. d.), die ja auch von ihrer Kuhgestalt dem Orte *Δαμάλις* bez. *Δαμάλιον* am *Bosporos* seinen Namen gegeben haben soll (*Arrian* bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 140 und die *Bd.* 2 Sp. 267, 13 ff. verzeichneten Stellen) und sieht nach dem Vorgang von *Valesius* ad *Amnian.* 14, 8, 3 in der Stadt der *D. Tarsos*; vgl. *Strabo* 14, 5, 12 p. 673: Τάρσος ... κτίσμα τὸν πλανήθων Ἀργεῖον κατὰ ζήτησιν Ἰοῦς. In der Deutung auf *Tarsos* schließt sich ihm *Meyer* 738 an. *Müller* ad *Nic. Damasc. fragm.* 28 (*F. H. G.* 3, 373) vergleicht mit *Damalis* die *Malis*, die *Skla-* *vin* der *Omphale*, die dem *Herakles* den *Akeles* gebiert, *Hellankos* bei *Steph. Byz.* s. v. Ἀκίλις; (vgl. v. *Wilamowitz* 316, 91. *Tümpel* *Bd.* 3 Sp. 873, 50 ff.) und *Ahrens* 359, 2 schreibt statt *Δαμάλις* direkt *Μαλίς*, in der er, wie *Rochette* (s. oben) in der *Damalis*, die *Astarte* erkennt, indem er sie mit *Μαλίς*, wie nach *Nic. Damasc. fragm.* 10, 15 (*F. H. G.* 3 p. 361, wo man *Μέλιτα* für *Μαλίς* korrigiert hat) die *Aphrodite* bei den *Babyloniern* hieß, und mit der *thrakischen Göttin* *Μαλίς* (s. d. und *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 511) identifiziert. Doch ist diese Identifizierung höchst problematisch. *A. Fick, Bezzenbergers Beiträge* 11 (1886), 272 sieht in *Malis* eine *lydische Göttin* (vgl. *Hezych.* *Μαλίς* *Ἰδρυῖ*), die vermutlich mit *Omphale* identisch sei. Vielleicht erscheint *Malis*, die *Skla-* *vin* der *Omphale*, in dem Vers eines unbekannten Lyrikers bei *Hephæst.* 81 (= *Bergk, P. Lyr.* 3⁴, 703 *fragm.* 32): *Μαλίς*; (v. *L. Μάλις, Μάλις*) μιν ἐννῇ (= spann) λεπταῖν ἔχουσιν ἐν ἀράχῃ λινῶν. Die spinnende *Malis* paßt zu dem *Herakles*, der bei *Omphale* den *Wollfaden* dreht. Auf jeden Fall haben wir in *Damalis* eine mit *Sandas* gepaarte Göttin. *Heroine* zu erblicken.

sanaus in *Phoenice clarus labeatur, unde ad nostram usque memoriam a Cappadocibus et Heliensibus* (v. *l. Heliniensibus; Aliensibus*) *Desanaus* dicitur. Vgl. *Lobeck, Aglaophamus* 1174 s: '*Desanaus ignotus*'. Vgl. das folgende Zeugnis.

H₂) *Synkellos* p. 290, 19: Ἡρακλῆα τινὲς φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Δισανδάν ἐπιλεγόμενον, ὡς καὶ μέχρι τῶν ὑπὸ Καππαδόκων καὶ Ἰλίων (für Ἰλίων: *Ανδών*, *Movers* 1, 460. *Κιλικίων*, *Meyer* 737. *Wernicke* 76; doch gebührt die Priorität dieser Konjekture *Ahrens* 360, 3). Die Vermutung von *Movers* 1, 460, daß für *Δισανδάν*: *Σάνδων* zu lesen sei, das *Δι* sei aus dem vorhergehenden *Αι* von *γνωρίζεσθαι* entstanden, hat die Billigung von *Meyer* (737) und *Wernicke* (76) gefunden; letzterer verlangt dann auch bei Zeugnis H₁ statt *Desanaus*: *Desandus*, das wie das *Δισανδάν* des *Synkellos* auf ein ursprüngliches *Σάνδων* zurückzuführen sei, ebenso wie im folgenden Zeugnis

H₃) *Versio Armenia* (*Eusebius* ed. *Schöne* 2, 28): *Hercules in Phoenice cognoscebatur Desandas* (l.: *Sandas*) *appellatus: quique hactenus quidem a Cappadocibus et Heliensibus (ita) nuncupatur*. Dagegen hält *R. Rochette* 161 die Lesart *Δισανδάν* oder vielmehr *Δισανδάν*, wie zu schreiben sei, für die ursprüngliche, ohne freilich die Vorsilbe *Δι* (soit comme une forme propre au génitif chaldaïque, soit de toute autre manière) genügend erklären zu können. *Δισανδάν* sei gleich *Δο[ρ]σάνης* (s. unten Sp. 325, 51); vgl. auch *Ahrens* 360, 4, nach welchem durch die Schreibung *Δισάνδας* oder *Δεσάνδας*, wie er lieber möchte, ein kräftigerer Anlaut als durch das einfache *σ* bezeichnet werden soll.

Nach diesen Zeugnissen ist *S.*, wie seine Zusammenstellung (in Zeugnis C) mit anderen kilikischen Göttern (*Meyer* 739; vgl. *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 495, 1) zeigt, ein ursprünglich wohl in Kilikien heimischer Gott (vgl. auch *L. Messerschmidt, Die Hettiter* [= *Der alte Orient* 4, 1] S. 22 f., der ihn *Sanda* nennt), dessen Kult aber trotz *Meyers* Widerspruch auch außerhalb dieser Landschaft nachweisbar ist (s. *Wernicke*). *Meyer* erhebt Widerspruch gegen die von *Müller* vertretene Ansicht, daß *S.* ein Hauptgott der semitischen Stämme Kleinasiens und identisch mit *Sardanapal* (s. unt. Sp. 327, 40) sei, und ebenso gegen die von *Movers* (und von *Rochette* und denjenigen, die sich deren Ausführungen angeschlossen haben, wie z. B. *Hartung, Rel. u. Myth. der Griechen* 4, 201 f. [vgl. 3, 110]. *Georgii* a. a. O. *Gerhard, Gr. Mythol.* 2 § 915) an den Namen *S.* geknüpften Kombinationen, die allerdings z. T. willkürlich und phantastisch sind. In gleicher Weise wie *Meyer* vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus hat *Furtwängler* vom kunsthistorischen Standpunkt aus die hauptsächlich von *Rochette* behauptete Abhängigkeit der Kunsttypen des *Herakles* vom Orient in Abrede gestellt. Einen vermittelnden Standpunkt zwischen *Müller* und *Meyer* nimmt *Wernicke* ein, der meiner Ansicht nach mit Recht wenigstens in der Sage von des *Herakles* Selbstverbrennung (s. unten Sp. 327)

orientalischen Ursprung und Einfluß behauptet. Ebenso scheint Wernicke mit Recht zu behaupten, daß Sandes nicht nur auf Kilikien (s. oben Sp. 320 und unten nr. 1) beschränkt gewesen ist. Die folgende Zusammenstellung versucht, z. T. auf ein etwas reichlicheres Material und von Wernicke nicht herangezogene Literatur gestützt, die weitere Ausdehnung des Sandeskultus zu erweisen.

1) Für Kilikien liegen zunächst Zeugnis C und B vor (vgl. Meyer 737 f. v. Gutschmid, *Kleine Schriften* 3, 187, 1), die freilich den S. nicht in Beziehung zu Herakles setzen; in B gilt S. als Gründer von Tarsos, während nach *Dio Chrysost. Tarsica orat.* 1 (or. 33) p. 16, 21 *Dind.* (vgl. p. 1, 11. 15, 26) Herakles ἀρχηγός von Tarsos war, und O. Müller 102 hat erwiesen, daß mit Herakles eigentlich und ursprünglich S. gemeint ist, und daß diesem von Rechts wegen der hervorragende Herakleskultus in Tarsos — der Heraklespriester ist στε-



1) Zwei Münzen mit dem Kopf der Stadtgöttin von Tarsos [Obv.] und dem Bild des Sandas [Rev.] (nach *Catal. of greek coins Brit. Mus. Lycaonia etc.* pl. 32, 13 u. 33, 2).

Münzen von Tarsos ist diese Pyra dargestellt, eine Pyramide aus oben zusammenlaufenden Stangen auf kubischem Unterbau, an deren Gipfel sich die Figur des Adlers, das Zeichen der Apotheose findet; innerhalb dieser Pyramide steht auf einem Wundertiere, einer Art gehörnten Löwen, eine Figur in orientalischer Kleidung, auf dem Haupte die Tiara, auf der Schulter ruht der verschlossene Köcher, daneben kommt auch ein Bogen vor; die rechte Hand ist zu bedeutsamer Geste erhoben, die Linke hält einen Kranz oder eine Blume und ein Doppelbeil; die ältere Literatur bei Müller 103. *Rochette* 182 (mit Abbildung pl. 4, 1 ff.); vgl. ferner *Head, Hist. num.* 617. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia Introd.* LXXXVI; p. 178, 94 ff. pl. 32, 13 ff. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 548 nr. 16 ff. 555, 55 pl. 60, 18 (hier steht links und rechts von der Pyramide noch je eine, wohl adorierende, Person). *P. Gardner, Types of greek coins* pl. 14, 17. *L. A. Milani in Studi e materiali di archeol. e numism.* 1 (1899/1901), 47 Fig. 13. 48 Fig. 16 f. *Perrot-Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité* 4, 540 Fig. 273. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 366, 54 ff. pl. F nr. 23. 24. (Auf diesen beiden letzten Darstellungen ist die Pyramide weggelassen, ebenso wie auf den Dar-

stellungen bei *Imhoof-Blumer* a. a. O. 433, 96. 435, 112 pl. H nr. 14. *Gardner* a. a. O. pl. 13, 20. *Milani* a. a. O. 47 Fig. 12. *Perrot-Chipiez* a. a. O. 3, 417 Fig. 285. *Head* a. a. O. 634. 645. *Macdonald* a. a. O. 2, 548, 14. 549, 20 f. 550, 30; doch der Typus des dargestellten Gottes ist derselbe wie auf den oben angeführten Münzen. Vgl. auch unten Sp. 327, 17.) Daß dieser Scheiterhaufe die πυρά des *Dio Chrys.* darstellt, und die auf ihm stehende Figur als Herakles-Sandan zu bezeichnen ist, gilt seit O. Müller als feststehend, nur *E. Babelon, Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène Introd.* 156 ff. will in der Figur den Iuppiter Dolichenus erkennen. Legendarisch mag das alljährlich sich wiederholende Fest der Verbrennung des Gottes wohl damit begründet worden sein, daß man darin das Ende der Erdenlaufbahn des Gottes sah, der nach erfolgter Gründung der Stadt zu den Göttern zurückkehrte; vgl. *Wernicke* 77. Vgl. auch unten Sp. 332.

Identisch mit S. ist Sandokos, der Gründer des kilikischen Kelenderis; Zeugnis *G. Movers* 240. 395. 452 f. *Rochette* 216 ff. *Ahrens* 360. *Wernicke* 75. *W. H. Engel, Kypros* 2, 132. Da Sandokos nach G Gemahl der Pharnake und Vater des Kinyras ist, bei *Hesych.* aber s. v. Κινύρας als Gemahl der Pharnake und Vater des Kinyras Apollon genannt wird, so hat man die Münzlegende ΣΑ bez. ΣΑΝ, die neben der Darstellung des Apollon auf Münzen von Kelenderis sich findet (*Mionnet* 3, 569, 161. 570, 163. 164) als Abkürzung von Σάνδοκος gedeutet und eine Gleichsetzung des Sandakos und Apollon angenommen, *Cavedoni, Spicileg. numism.* 205. *Rochette* 218. *Ahrens* 369. *Alex. Enmann, Kypros u. d. Ursprung des Aphroditekultus (Mémoires de l'acad. de St. Pétersbourg* 34 [1886], 13) S. 32. — *Will, Wright, The empire of the Hittites* 177, 1 deutet Sandakos als Sohn des Sandon.

Für die Zuständigkeit des Sandon nach Kilikien führt Meyer 739 die Tatsache an, daß sich S. dort auch als Eigennamen findet: Σάνδων hieß der Vater des Philosophen Athendokos von Tarsos, *Strabo* 44 p. 674. *Plut. Poplic.* 17. *Lucian Macrob.* 21, und eine Inschrift aus dem kilikischen Hamaxia (*Strabo* 14, 669) nennt gleichfalls einen Sandon, *C. I. G.* 3, 4401. Neu kommt hinzu eine Inschrift aus dem Innern von Kilikien Tracheia, auf der einmal der Name Σάνδων und nicht weniger als dreimal der Name Σάνδης (in der Genetivform Σανδέως) erscheint, *Wilhelm, Denkschr. d. Wiener Akad.* 44 p. 131 f. nr. 218. Auch der kilikische Königsname Sanda-sarme bez. Sandu-arri ist von Sandas abgeleitet, *Will, Wright* a. a. O. 180; vgl. *Rawlinson, History of Phoenicia* 451. Auf einer Inschrift aus Ariarmeneia-Rhodandos, neun Stunden von dem Zusammenfluß des Karmalas und Saros erscheint ein Σάνδης Κοβδέων, *Grégoire, Acad. des inser. et belles-lettres* 1908, 435. 441. Wenn aber mit Recht für Kilikien aus dem Vorkommen des Eigennamens Σάνδης usw. auf dortigen Kult des gleichnamigen Gottes geschlossen wird, so muß dasselbe auch für an-

derer Länder gelten (s. unten Sp. 329, 50), wo sich die gleiche Erscheinung zeigt. Vielleicht lassen sich auch noch weitere Anhaltspunkte für Sandon-Herakles in Kilikien gewinnen. In Zeugnis C werden als Söhne des Himmels und der Erde u. a. auch Sandes, Kronos, Rhea, Iapetos, Olymbros genannt. Das ist, wie Meyer 739 richtig bemerkt, eine Liste echter kilikischer Götter, nur leider in teilweise griechischem Gewande. Von Olymbros (s. d.) ist es schon durch die Inschrift (Bd. 3 Sp. 835, 62 ff.), die einen *Zeús 'Oλύβριος* nennt, bestätigt, daß er in heimischer kilikischer Gott war. Nun erscheint der in ebenderselben Götterliste mitgenannte Iapetos nach dem Zeugnis des *Athenodoros von Anchiale*, der doch sicher als Anchialeer die einheimische Tradition wiedergibt und sich auf den wohl gleichfalls aus Anchiale stammenden Grammatiker *Dionysios* beruft, als Vater der Anchiale, der Gründerin und Eponyme der gleichnamigen Stadt, *Steph. Byz.* s. v. *Αγχιάλη*. *Eust. ad Dionys. Per.* 875. Als Sohn der Anchiale wird hier Kydnos, der Eponym des gleichnamigen Flusses, genannt, weil der Zweck der Darstellung des *Athenodoros* ist, die verschiedenen Namen der Stadt Anchiale genealogisch an die gleichnamige Heroine anzuknüpfen. Für unsern Zweck kommt nur in Betracht, daß Anchiale Tochter des unter den kilikischen Göttern genannten Iapetos ist. Nun findet sich aber Anchiale auch in der Aufzählung der verschiedenen Heraklesse bei *Ioh. Lyd. de mens.* 4, 46 als Mutter des (dritten) Herakles genannt, wobei *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2104, 44 ff. und *Friedländer a. a. O.* 49, 2 freilich an den 'Daktylen' Herakles denken. Aber es steht m. E. nichts im Wege, in diesem Herakles, dem Sohne der kilikischen Anchiale, eine Reminiscenz an den kilikischen Herakles-Sandon zu erkennen. Vielleicht läßt sich auch aus der folgenden Kombination noch etwas weiteres gewinnen: *Dio Chrysost.* sagt im Anfang der *ersten tarsischen Rede* (ed. *Dind.* 2, 1, 14) zu den Bewohnern von Tarsos: *ἀρχηγούς ἔχετε ἥρωας καὶ ἡμιθέους, μάλιστα δὲ Τιτάνες*. Wer sind diese Titanen? Eine freilich späte Quelle, *Genesis* (p. 67, 4 ed. *Bonn.*) berichtet: (*Τάρσος*) *ὑπὸ Ἐπιχθονίου πίσεως ἐτετεύχεη, κατεσχέθη δὲ παρὰ Ὀρσάνων, ἐνὸς τῶν Τιτάνων, καὶ ἐπιπίσεως εἰλήκει*. Der Titanenname *Ὀρσάνης* erinnert unwillkürlich an *Δο(ρ)σάνης*; *ὁ Ἡρακλῆς παρ' Ἰνδοῦς* (*Hesych.*), den schon *R. Rochette* 161 (der S. 162 an die Lesart *Δοσάνης* denkt) und *Movers* 1, 490 als 'Umsetzung der Silben' von San-dar (= San-dan) = Dor-san = Dorsanes für identisch mit Sandan erklärt haben. Ferner wird eine indische Stadt *Δαρσάνια* erwähnt (*Dionysios, Bassarika* bei *Steph. Byz.* s. v. *Δαρσάνια*); dieselbe Stadt heißt *Ἀρσάνια* bei *Nonn. Dionys.* 26, 170. Wenn man den Wechsel zwischen A und O in den Namen Axylos: Oxylos; Atreus: Otreus; Attalos: Ottalos bedenkt, ein Wechsel, der sich nicht nur auf den An-, sondern auch auf den Inlaut erstreckt (vgl. *Bazis*: *Bozis*; *Tattas*: *Tottes* und die von *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 153 zusammengestellten Beispiele), so stellt

sich ohne weiteres zum Stadtnamen *Δαρσάνια* der Name des 'indischen Herakles' *Δορσάνης*, zu *Ἀρσάνια*: *Ὀρσάνης*, und wenn die beiden Städtenamen *Δαρσάνια* und *Ἀρσάνια* identisch sind, so sind es wohl auch die Namen *Δορσάνης* und *Ὀρσάνης*. Es kommt hinzu, daß der von den Kilikiern als *Σάνδης Ἡρακλῆς* bezeichnete Morpheus aus Indien kommt (Zeugnis E). Vielleicht ist es auch im Hinblick auf die lydische Sage (s. Zeugnis F und Sp. 326, 22 ff.) nicht bedeutungslos, daß *Nonn. Dionys.* a. a. O. und *Dionysios Bassarika* a. a. O. die außerordentliche Geschicklichkeit rühmen, welche die Frauen von Darsania (Arsania) im Weben entfalten, indem sie an einem Tage den Chiton fertig stellen (*ἀντήμας προκόσασιν ἐφ' ἰσοπόδων τανύονσαι, ἀντήμας δ' ἑταμόν τε καὶ ἐξ ἰσῶν ἐρύσαντο*). Erzählte man sich vielleicht auch hier dasselbe, wie in Lydien von dem *κροκοτοφόρος* (*Plut. an seni sil. ger. resp.* 4) *Ἡρακλῆς* bei Omphale? Damit kommen wir

2) nach Lydien, wofür Zeugnis F vorliegt (vgl. auch *O. Müller, Dörler* 1, 450. *Duncker, Gesch. des Altert.* 1⁴, 413. 4⁴, 320. 53-5, 91. v. *Gutschmid, Kleine Schriften* 5, 138. 132), dem freilich Meyer 739 f. sehr skeptisch gegenübersteht; er meint, daß der Name Sandon nur um der Etymologie willen herbeigezogen zu sein scheine, um die Bezeichnung der durchsichtigen, mit Sandyx gefärbten Gewänder als *σάνδυκες* oder *σάνδονες* zu erklären; auf das Zeugnis eines so späten Schriftstellers wie *Lydus* sei nichts zu geben. „Andererseits“, fährt er fort, „kennen wir den Namen des lydischen Herakles nicht; derselbe mag also auch Sandon gewesen sein, was man dadurch zu stützen sucht, daß Sandanis bei *Herod.* 1, 71 ein Lyder ist. Unmöglich ist es also nicht, daß Sandon auch nach Lydien gehört.“ Noch ablehnender verhält sich *Tümpel, Roscher M. Lex.* Bd. 3 Sp. 883. Doch gesteht auch *v. Wilamowitz Euripides Herakles* 1, 277. 317 f., der sonst jeden orientalischen Einfluß auf die Gestaltung der Heraklessage energisch zurückweist, wenigstens in der Omphalepisode die Möglichkeit asiatischen Einflusses zu (ähnlich *Friedländer a. a. O.* 122 f.). *Wernicke* 72 ff. sucht des Herakles Selbstverbrennung auf orientalischen Ursprung zurückzuführen: die thessalische, später nach Lydien übertragene Omphale ist ursprünglich die thessalische Bundesgöttin, die Ikonische Pallas, in deren Dienst er die thessalischen Itoner unterwirft, mit dem thessalischen Sylenus usw. kämpft. Zum Lohn hierfür entläßt sie ihn aus seiner Dienstbarkeit, ergibt sich ihm in Liebe und gebiert von ihm den Lamos, den Eponymen von Lamia; vielleicht liegt in dieser Hingabe der thessalischen Kriegsherrin an ihren Knecht dasselbe Element der Weichlichkeit, das wir im semitischen Asien an der dort mehrfach verehrten großen Göttin wieder finden, die andererseits wieder als große Kriegsheldin erscheint. Nach altgriechischer Sage schloß Herakles seine Erdenlaufbahn und errang die Götterseligkeit dadurch, daß er in den Garten der Göttin eindrang und die Äpfel der Unsterblichkeit holte (vgl. *v. Wilamowitz* 291) oder nach anderer Version

(Pind. *Nem.* 1, 68 ff.) dadurch, daß er wegen seiner Teilnahme an der Gigantomachie zum seligen Dasein einging. Aber seine Selbstverbrennung ist der griechischen Sage ursprünglich fremd; die ist von dem asiatischen Sandon auf ihn übertragen worden, und um sie zu motivieren, ist die Sage von dem vergifteten Gewande und was damit im Zusammenhang steht, gedichtet worden. Wenn, wie feststeht, die Selbstverbrennung an der Person des kili-
 10 kischen Sandes haftete (vgl. darüber auch unten Sp. 332 Z. 8 ff.), warum soll sie nicht auch mit dem lydischen Sandon, für dessen Existenz Zeugnis F und der Personennamen Sandanis (s. ob. Sp. 326, 38) sprechen, verknüpft gewesen sein, besonders da noch zwei weitere Argumente dafür sprechen? Müller 104 hat bereits auf eine Münze von Philadelphia in Lydien, also aus der Gegend des ehemaligen lydischen Königssitzes Sardis hingewiesen, auf
 20 der eine ähnliche Pyra mit einer ähnlichen Figur wie auf den oben erwähnten Münzen von Tarsos dargestellt ist, Pellerin, *Recueil des Méd.* 2 pl. 64 nr. 68. Mionnet 4, 101 nr. 553. Und noch beweiskräftiger ist die Überlieferung von der Selbstverbrennung des Kroisos, wie sie durch *Bakchylid* 3, 31 ff. (πυρὰν δὲ χαλκοσιγῆος προπάρουσαν αἰλᾶς ραίσσας) und durch das bekannte Vasenbild (*Monum. Inst.* 1, 54. Welcker, *Alte Denkm.* 3 Taf. 33 S. 481 ff. *Baumeister*, *Denkmäler* Fig. 860 S. 796; vgl. *Crustius*, *Phil.* 57 [1898], 154 f. *Jebb*, *Mélanges Henri Weil* 237 f. *Wernicke* 80) bezeugt ist. — Müller 105 ff. (vgl. *Movers* 462 ff. *Roulez*, *Annali dell' Inst.* 1847, 265 f.) hat ausgehend von der Annahme, daß neben Sandan auch die Form Sardan existierte, und aus der Überlieferung, die neben Sandan (Zeugnis B) als Gründer und Erbauer von Tarsos und dem benachbarten Anchiale auch Sardanapal nennt, die ferner den Sandon und den Sardanapal in Weibergewandung Wolle krempeln und beide
 40 (vgl. v. Gutschmid, *Kleine Schriften* 2, 104) in den Flammen eines Scheiterhaufens umkommen läßt, die Identität beider geschlossen; nach ihm ist Sardanapal keine historische Persönlichkeit, sondern nichts als eine verstärkte Form des Namens Sardan (Sandan). *Meyer* 740 (vgl. auch *Milchhöfer*, *Die Anfänge der Kunst in Griechenland* 85 mit Anmerkung) und *Wernicke* 77 (vgl. jedoch auch 80) stehen dieser Gleichsetzung ablehnend gegenüber, während *Gruppe*, *Gr. Myth.* 497, 6 sie billigt. Dürften wir Müllers Ansatz Sandan = Sardan als richtig hinnehmen (für den Wechsel von σάνδ- und σαρδ- spricht z. B. der Name des Flusses bei Olynth, der bald Σάνδαρος [*Plut. Parall.* 8] bald Σάρδων heißt [*Kallisthenes* bei *Stob. Flor.* 7, 65; vgl. *Ahrens* 381]), so gewinnt der lydische Sandon eine neue Stütze: dann wäre die lydische Königstadt Sardes nach ihm
 60 genannt; vgl. *Pape-Benseler* s. v. Σάρδεϊς. *Böckh* zu *C. I. G.* 2 p. 158. *Lagarde* 265, 7. *Grasberger*, *Studien zu den griech. Ortsnamen* 265; s. auch unten Sp. 329, 2; vgl. aber auch v. Gutschmid, *Kleine Schriften* 5, 596 f.

3) Kappadokien. Für Kult des S. in Kappadokien liegen die Zeugnisse H₁, 2, 3 vor

(vgl. auch v. Gutschmid, *Kleine Schriften* 3, 199, 1), und höchstwahrscheinlich gehört hierher auch D. Es kommt nicht darauf an, ob man hier in den Worten τῆς Δαμαλίδος τε καὶ Σάνδα τοῦ Ἡρακλέους mit *Ahrens* 359 die Worte τοῦ Ἡρακλέους als erklärende Apposition zu Σάνδα, nicht als Bezeichnung des Vaters auffaßt oder ob man annimmt, daß hier, wie so oft, aus einem Beinamen ein Sohn des Herakles gemacht worden ist (*Meyer* 739), aber es ist fast sicher, daß unter der Stadt der Damalis und des Sandas die Stadt Dalisanda oder Dalisandos (*Ptolem.* 5, 7, 7. *Steph. Byz.* s. v. Δαλίσανδα. *Hierocles*, *Synecdem.* 397, 22 [in der Bonner Ausgabe des *Constant. Porphyrog.* Band 3]. *Basilus*, *Vit. S. Theclae* 2) zu verstehen ist, deren Name aus Δαμαλίσανδα, -ος kontrahiert ist, *Wesseling* zu *Hierokles* a. a. O. p. 517 (nach dem Vorgang von *Hemsterhuys*) *Ahrens* 359. *Wernicke* 76. *Tomaschek*, *Zur histor. Topographie v. Kleinasien im Mittelalter* (= *Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. zu Wien* 124 [1891], VII, phil.-histor. Kl.) S. 63. Vgl. auch *P. Kretschmer*, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* 308 f. — *Duncker*, *Gesch. d. Altert.* 1⁴, 411 Anm. 4 liest irrtümlich aus obiger Stelle (Zeugnis D) ebenso wie Müller ad *Nicol. Damasc.* fr. 28 (*F. H. G.* 3, 373) einen Sohn des Herakles und der Damalis namens Damalissandos oder Dalisandos heraus; vgl. *Meyer* 738 Anm. 2.

Ein weiteres Zeugnis für Kappadokien führt *de Lagarde* 264 f. an, dessen Ausführungen ich da ich nicht instande bin sie nachzuprüfen folgen lasse: 'Diesen Σανδών = Sandan erklärte ich . . . für den Σονδορα [l. Σόνδορα] der kappadokischen Monatsnamen . . .; seitdem habe ich beim Durchforschen der armenischen Bibel gefunden . . ., daß die Armenier Spandaramet für Σόνδρος setzen (*Maccab.* 2, 6, 7): niemand wird bestreiten, daß dies Spandaramet = Çpenta armaiti ist, also auch nicht daß eine weibliche Gottheit der Zoroastrianer in Armenien als männlicher Gott bekannt und verehrt war. Da nun weiter niemand leugnet, daß Çpenta armaiti als Monatsname bei den Kappadokiern Σόνδορα heißt, Σόνδορα und Sandan aber nicht im Ernste verschieden sind, ist auch bewiesen, daß Sandan = dem armenischen Spandaramet, also ein etwa dem Dionysos entsprechender Gott ist. Dieser spandaramet hat nun bei den Armeniern eine etwas leichtere Form sandaramet neben sich . . . so ist Çpenta armaiti zu spandaramet sandaramet Σόνδορα Sandan geworden . . . ich habe nur ebenfalls . . . *Od.* v 301 f. μείδρεσσε σαρδόνιον oder (älter) σαρδάνιον auf diesen Sandan, der üppigen Buhlen der Omphale, bezogen und damit nachgewiesen, daß die kleinasiatische Gottheit Σόνδορα bedeutend älter als jener Gesang der Odyssee ist . . . Den Scheiterhaufen des Sandan kennen wir aus Münzen [s. ob. Sp. 323] zu ihm paßt, was die Erklärer der σαρδάνιος γέλως über die Opfer berichten, bei denen ein erschallen mußte'. Nach Bericht von *Preuner* in *Bursians Jahresber.* Band 25 (1891), 60 hat auch *E. Pais*, *Atti dell' Acc. dei Lincei, Memorie della classe di scienze morali*, Ser. 3 Bd. 1

(1880), 54 ff. das 'sardonische Lachen' auf den kleinasiatischen Gott Sardan oder Sandan zurückgeführt, dessen Opfer sich heiter in den Scheiterhaufen stürzten, woraus der Ausdruck *σαρδόνιος γέλως* zur Bezeichnung eines schmerzlichen Lächelns oder eines gezwungenen Lachens verwendet worden sei. Preuner a. a. O. bezweifelt freilich die Existenz einer Form Sardan des Gottesnamens.

4) Syrien bez. Phönizien: Sandokos 10 kommt aus Syrien nach Kilikien (Zeugnis G; vgl. Sp. 324, 23); nach Zeugnis H₁, 2, 3 wird Herkules Sandan in Phönizien verehrt. In der syrischen Stadt Hierapolis wurde nach *Luc. de Syria dea* 49 alljährlich bei Beginn des Frühlings das *Ιεροά* oder *Αεταάς* benannte Scheiterhaufenfest gefeiert, an dem nicht nur die Syrer, sondern auch die Bewohner der Nachbarländer teilnahmen; bei diesem Feste wurde allerlei Vieh, Vögel, silberne und goldene Prachtgewänder (vgl. die Sage von dem Ende des Sardanapal) verbrannt, und wir dürfen wohl mit Wernicke 78 (vgl. Friedländer 123) in diesem Feste eine Parallele zu der *περά* in Tarsos (s. oben Sp. 323) und wohl auch in Lydien erblicken. Vgl. auch unten Sp. 330 Z. 52.

5) Assyrien (?). Persien (?). Die Stelle des *Agathias* (A) leidet an Ungenauigkeit; denn Bel wurde nur von den Assyern, Anaitis 30 nur von den Persern verehrt, während nach *Agathias* diese beiden Gottheiten und Sandes von den Persern verehrt worden sein sollen. Daher nahmen Movers 459, 2. Preller, *Gr. Myth.* 2^e, 166, 2. Ahrens 359 an, daß *Agathias* Assyrer und Perser verwechselt habe; Lagarde 157, 13 ff. meint, *Agathias* brauche Perser hier als politische Bezeichnung, also für die Einwohner aller Länder, die sassanidischem Zepter unterworfen waren. Meyer 736 f. 40 (vgl. Wernicke 76 f.) spricht der Stelle als aus einer kritiklosen Religionsmengerei hervorgegangen jeden Wert ab. Delitzsch bei Meyer 736 bemerkt: 'der griechische (so!) *Σάνδης* oder *Σάνδων* hat in Babylonien und Assyrien keine Verwandte'; Meyer selbst (737) bestreitet, daß Sandes bei den Persern irgendwie bekannt sei. Aber wenigstens für die Möglichkeit einer Bekanntschaft der Perser mit Sandes sprechen manche persische Eigennamen *Σανδάκη* oder *Σανδάκη* (vgl. oben Sp. 324, 23 *Σανδοκος*, *Σανδοκος*), die Schwester des Xerxes (*Plut. Them.* 13. Arist. 9). *Σανδώρης* (Herod. 7, 194, 196); vgl. Boeckh, *C. I. G.* 2 p. 158 a. Ahrens 360. F. Justi, *Iranisches Namenbuch* 283 s. v. *Σανδώρης*, der auf C. J. Ball, *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 10 (1888), 427 verweist; vgl. auch G. Hüsing, *Altiranische Mundarten in Kuhns Zeitschr.* 36 (1900), 565, der es wenigstens für denkbar hält, daß der Name Sandaksatra (*J. Krall, Grundriß der altorient. Gesch.* 164), den er zu *Σανδάκη*, *Σανδώρης* stellt, in seinem ersten Bestandteil *Σάνδων* enthält. Und wenn man schließlich sich des Persers *Παρ-σάνδας* (s. d.) erinnert, der einst ein tapferer Krieger dann gezwungen war, unter Weibern zu leben, so darf man wohl die Vermutung äußern, daß sein Schicksal an das des Herakles-Sandan bei

Omphale, sein Name in seinem zweiten Bestandteil (-*σάνδας*) an *Σάνδας* nicht nur zufällig anklängt.

5) Weiter scheinen mit *Σάνδης* zusammenzuhängen der *Σάνδιος λόφος* an der Küste Ioniens nahe bei Myus (*Thuc.* 3, 19), dessen Name schon Pape-Benseler s. v. *Σάνδιος λόφος*. Ahrens 360 und L. Grasberger, *Studien zu d. griech. Ortsnamen* 171 zu Sandes gestellt haben. Mit diesem *Σάνδιος λόφος* haben Waddington, 3 p. 76 zu nr. 192—194 und Hicks, *Anc. inscr. brit. Mus.* nr. 403 p. 19, die inschriftlich bezugte Ortschaft *Σανίδα* C. I. G. 2, 2905 D 2 p. 574) identifizieren wollen, zwar irrtümlich, wie Hiller v. Gaertringen, *Inscriften von Priene* p. 43 zu 42 nr. 37, 158 nachgewiesen hat, aber der Name *Σανίδα* wird wohl kaum von dem *Σάνδιος λόφος* und damit auch nicht von *Σάνδης* zu trennen sein. Der Lampsakener *Σάνδης* (*Diog. Laert.* 10, 11, 22) könnte auf Milet zurückgehen, da Lampsakos eine milesische Kolonie (*Strabo* 13, 589) war.

Schwierigkeiten bereitet der mythische Megarer *Σανδίων* (s. d.), dessen Name im ganzen europäischen Griechenland der einzige mit *Σανδ-* ist. Ahrens 386, 1 (vgl. 365) identifiziert ihn direkt mit Herakles-Sandes. Doch ist dieser Gedanke wohl kaum richtig. Möglicherweise liegt in *ΣΑΝΔΙΩΝ* ein leichtes Verschreiben aus *ΣΑΝΝΙΩΝ*, einem wenigstens in Attika häufigen Eigennamen vor, wobei vielleicht der Gleichklang mit dem ursprünglich megarischen *Πανδίων* nicht ohne Einfluß gewesen ist.

Redeutung des Gottes Sandas.

E. Meyer 738 (und ihm folgend Will. Wright, *The empire of the Hittites* 172. 177, 1; auch schon Creuzer, *Symbolik* 2 [1811], 252 f. und v. Gutschmid, *Berichte d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 13 [1861], 187, 1. 198, 1 vertreten dieselbe Auffassung) hat den S. früher für einen Sonnengott (vgl. auch oben Sp. 324 die von manchen angenommene Identität des Sandakos mit Apollon) erklärt. Auf eine Deutung des S. als Sonnengott kommt auch Milani, *Studi* usw. a. a. O. 34. 44. 216. 231, der den auf der Stele von Amrit (abg. Milani p. 34 und Tav. 1, 2. Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art dans l'antiquité* 3, 413 Fig. 283) dargestellten Gott, dessen Darstellung große Ähnlichkeit mit dem Gotte Sandas auf den tarsischen Münzen (oben Sp. 323) zeigt (vgl. Wernicke 78), den Gott Sutek (Swf, Sit) einerseits mit dem Sonnengotte (Bd. 2 Sp. 776, 14) Izdubar, andererseits mit dem Sonnengotte Samaš (*Alfr. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orient* 2 105 f. Eberh. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* 3 367 ff.) und mit Sanda (Sandan) identifiziert. In seiner soeben erschienenen *Gesch. des Altertums* 1, 2^e (1909) § 484 S. 641 ff. nimmt Meyer die Deutung des S. als Sonnengott zurück und sieht in Sandas einen Vegetationsgott (vgl. oben Sp. 328, 50 die Deutung des S. als eines dem Dionysos ähnlichen Gottes). Eine Darstellung des Vegetationsgottes Sandas ist mit Meyer nach dem Vorgang von Sayce (wohl in den mir nicht

zugänglichen *Proceedings of the Society of Biblical Archeology* 28, 133 f.; vgl. L. Messerschmidt, *Mitt. der Vorderasiat. Gesellsch.* 1906, 5, S. 5) auf dem Felsrelief von Ivriz (und dem 1906 gleichfalls bei Ivriz gefundenen zweiten Felsrelief, Messerschmidt a. a. O. 1906, 19 f.) in der Nähe des alten Kybistra am Nordabhang des kilikischen Taurus zu erblicken (s. Abbild. 2 *Archäol. Zeit.* 43 [1885] Taf. 13 [vgl. Ramsay ebend. 203 ff.]. L. Messerschmidt, *Corpus Inscr. Hettiticarum* = *Mitt. d. Vorderas. Gesellsch.* 1900, 4. Taf. 34. Will. Wright a. a. O. Taf. 14 vgl. p. 179 f. [nb.: Die Tafeln sind nicht durchpaginiert]. H. v. Hilprecht, *Explorations in Bible Lands* 762). Das Relief zeigt einen einheimischen König oder Priester, der verehrend



2) Sandas stehend, vor ihm ein Priester, Relief von Ivriz (nach *Arch. Zeit.* 43 [1883] Taf. 13).

vor einem Gotte steht. Beide sind in assyrischem Stil und assyrischer Tracht gebildet, und das Monument wird daher der Zeit des kilikischen Reiches im 7. und 6. Jahrhundert angehören. In der Gesichtsbildung sind die gewaltige gekrümmte Nase und die aufgeworbenen Lippen charakteristisch, die den auch bei den Semiten Syriens und Assyriens eingeprägten Typus der Kleinasiaten zeigen. Der Gott, mit einer spitzen Mütze, die mit hornartigen Ansätzen geschmückt ist, trägt in der Linken ein Ährenbündel, in der Rechten eine Rebe mit üppigen Trauben; er ist also der Gott, der den Ertrag der Felder und Weinpflanzungen spendet. Äußerlich hellenisiert und wie Zeus gebildet, aber durch Ähre und Traube als derselbe Gott charakterisiert, kehrt er auf den Münzen wieder, welche persische Satrapen und Heerführer in Tarsos geschlagen haben, und wird hier in der aramäischen Beischrift als 'Ba'al [d. i. Stadtgott] von Tarsos' bezeichnet (*Head, Hist. num.* 614 ff. K. Regling, *Die griech. Münzen der Sammlung Warren*

197 nr. 1270—1274 Taf. 29. G. H. Hill, *A handbook of greek and roman coins* 259, 12 pl. 4, 12. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia* 165 f.). Auch auf den oben Sp. 323 erwähnten Darstellungen der *πυρά* erscheint die Blume oder der Kranz in der Hand des Sandas, um ihn als Vegetationsgott zu bezeichnen: „Der Gott selbst sitzt in dem Scheiterhaufen, in dessen Innerem ihn die tar-
10 sischen Münzen zeigen: er hält bei dem Fest seinen Einzug in die Stadt. . . . Nachdem er dann aus dem Kultobjekt heraus den Feldern und Wäldern seinen Segen gespendet hat, wird, wie so oft im Kultus, dies Symbol, in dem er den Menschen erschienen ist, dem im Himmel weilenden Gottesgeiste mit allen zugehörigen Weihgaben als Opfer dargebracht. Wir dürfen wohl annehmen, daß der Gott von Tarsos und Hierapolis (s. Sp. 329, 13) mit dem Erntegott von
20 Ivriz identisch ist, und daher auch diesem den Namen Sandon geben.“ So neuerdings Meyer, der die Gleichsetzung des Sandas mit Herakles seitens der Griechen dadurch erklärt, daß sein Hauptfest die Errichtung und Entzündung eines gewaltigen Scheiterhaufens war. Ist dies richtig, so müßte die Bekanntschaft der Hellenen mit Sandas erst zu einer Zeit erfolgt sein, wo die Sage von der Selbstverbrennung des Herakles schon allgemein durchgedrungen war.
30 Dies mag dahingestellt bleiben, aber es besteht doch immerhin ein gewaltiger Unterschied zwischen der symbolischen *πυρά* des Sandas und seinem Feuertode, der als jährliches Fest gefeiert wird, und dem einmaligen Flammertode des Herakles. Es müssen zur Gleichsetzung beider Gottheiten andere Gründe vorhanden gewesen sein, Berührungspunkte im Wesen und in der Bedeutung des Sandas und des Herakles. Die Überlieferung schweigt von
40 dem Wesen des Sandas. Aber ein Schluß ist doch aus Nonnos (Zeugnis E) zu ziehen: der kriegerische Morpheus wird im Lande der Kilikier als *Σάνδης Ἡρακλέης* bezeichnet. Dieser Vergleich scheint doch auf Sandes eher als auf einen ursprünglichen Kriegsgott oder Kriegerheros als auf einen Vegetationsgott hinzuweisen oder wenigstens auf einen Gott bez. Heros, der übermenschliche Taten vollbracht hat, der nach siegreich durchgemessener
50 irdischer Laufbahn triumphierend zu den Göttern emporsteigt bez. zurückkehrt. War Sandas ein solcher sieg- und ruhmreicher Gott, in dem die Griechen ihren Herakles erkannten, so lag es nahe, auch den Flammertod dieses orientalischen Gottes, durch den er zu den Göttern zurückkehrte, auf den griechischen Herakles zu übertragen (vgl. oben Sp. 327). In seinem eben erschienenen Aufsatz *Kuba-Kybele* im *Philologus* 68 (1909), 128 f. Anm. 42 hat Rob. Eisler unter Verweisung auf sein (mir nicht
60 zugängliches) Buch *Weltenmantel* 166, 3 ausgehend von der auch schon von O. Müller, R. Rochette und anderen (vgl. Sp. 327, 34 ff.) behaupteten Identität von Sandan, Sardan, Sardos (s. d.) oder Sardopator und ferner auf die Tatsache gestützt, daß 'Sard' auf persisch 'Jahr' bedeutet, wie auch nach Xanthos bei *Lyd. de mens.* 3, 14 *Σάρδιον* lydisch = *ἐνιαυτός*

(Ramsay, *Hist. Geogr. of Asia Minor* 121) ist, den Sandan-Herakles als Jahrgott zu erweisen versucht, der mit seiner geflügelten Sandale (**Σάνδαλος* ist nach *Eisler* Deminutivum zu Sandan usw. und ein Gottesname, auf den die Bezeichnung des heiligen Schuhs als *σανδάλιον* zurückgeht) die Ekliptik durchmißt.

[Höfer.]

Sandes (*Σάνδης*) s. Sandas.

Sandion (*Σανδίων*), Megarer, tötet den wegen seiner Habsucht und seines Übermutes verhassten letzten König von Megara, Hyperion (s. d. 4 und *Seeliger*, *Festschr. für Overbeck* 38. *Fr. Pfister*, *Die myth. Königsliste v. Megara* 34), *Paus.* 1, 43, 3. S. Sandas Sp. 330, 23. [Höfer.]

Sandokos s. Sandas Sp. 324, 23 ff.

Sandon s. Sandas.

Sandraudiga, germanische Göttin, von deren Verehrung im Gebiet der Texuandri bis jetzt nur eine Inschrift Kunde gibt, ein in Zundert (Brabant) gefundener Altar, *C. I. L.* 13, 8774 (*Orelli-Henzen* 5910. *Brambach* 132. *Dessau* 4753): *Deae Sandraudigae cultores templi*. Eine befriedigende Deutung des Namens ist noch nicht gefunden. Vgl. *Jak. Grimm*, *Geschichte der deutschen Sprache* p. 588 und *Th. v. Grienberger*, *Zeitschrift f. deutsches Altertum* 35 (1891) p. 390 f., der zum ersten Bestandteil den Namen des Westgoten Sandrimer (*Riese*, *Anth. lat.* 2 p. 13, aber vgl. 2. Aufl. p. 6) heranzieht, den er als 'veracitate eminens' deutet, die Göttin also als „die wahrhaft und wesentlich reiche und glückliche und daher eine Göttin der Fülle, wofür die ornamentalen Embleme eine erwünschte Bestätigung darbieten“. Auf diese letzteren (Füllhörner auf den Schmalseiten) darf jedenfalls kein großes Gewicht gelegt werden, weil sie den gewöhnlichen Schmuck der Votivaltäre aller möglichen Gottheiten bilden. Nach *J. W. Wolf*, *Beiträge zur deutschen Mythologie* 1 (1852) p. 160, scheint die Göttin der Nehalennia verwandt zu sein, während *R. Much*, *Zeitschrift f. deutsches Altertum* 35 (1891) p. 328, in ihr die Nerthus erkennen möchte. Vgl. noch *W. Golther*, *Handbuch der germanischen Mythologie* p. 470. [M. Ihm.]

Sauerges (*Σαυέργης*). Eine Weihinschrift aus Phanagoria am kimmerischen Bosphoros ist gewidmet *Ισχυρῶι θεῶι* (so!) *Σαυέργει καὶ Ἀστάρῃ* (Belegstellen s. unten). Zweifelhafte ist es, ob *θεῶι* (adjektivisch) oder *θεῶν* (= *θεῶν*) zu akzentuieren ist. Für das erstere entscheiden sich *Boeckh* zu *C. I. G.* 2, 2119. *Alfr. Koerte*, *Ath. Mitth.* 25 (1900), 432, für das letztere (nach dem Vorgange von *K. Keil*, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 4, 615 f.) *Latyschev*, *Inscr. ant. orae sept. Ponti Eux.* 2, 173 nr. 346. *Collitz*, *Dialektinschr.* nr. 5649. *Dittenberger*, *Sylogae* 1², 133 p. 208. Früher las man (außer der bei *Dittenberger* angeführten Literatur s. *Movers*, *Die Phönizier* 1, 625): *Ισχυρῶς θεοῖς Ἀνέργει καὶ Ἀστάρῃ*. *Astara* ist wohl = *Astarte*, *Σαυέργης* dürfte mit *Sandes*, *Sandon* zusammenzustellen sein, *Boeckh* zu *C. I. G.* a. a. O. *H. L. Ahrens*, *Kleine Schriften* 385 f. *Latyschev* a. a. O. Nach *Movers* a. a. O. 2, 2 p. 108 Anm. 185 (wo *θεῶν Σαυέργει* steht) ist *Sandas* mit *Nergal* (s. d.) identisch. [Höfer.]

Sangarios (*Σαγγάριος*), Gott des gleichnamigen Flusses, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hes. Theog.* 344; Vater der Nana, der Mutter des Attis, läßt seine Tochter, die durch die Frucht des Granatbaumes, der aus dem Blute des Zwitterwesens Agdistis (s. d.) erwuchs, schwanger geworden war, ins Gefängnis werfen, um sie Hungers sterben zu lassen. Als Nana, von ihrer Mutter heimlich genährt, am Leben blieb und den Attis gebar, ließ S. diesen aussetzen, *Timotheos* bei *Arnob. adv. nat.* 5, 6 (vgl. 5, 13). *Paus.* 7, 17, 11. *Kalkmann*, *Pausanias d. Perieget* 247 f. *H. Hepding*, *Attis* 107. von *Baudissin*, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* 2, 165. 207 (vgl. *Sagaritis*). Er war Vater der Hekabe (s. d.) von der Metope (*Apollod.* 3, 12, 5, 2) oder von der Nymphe Eunoe (*Schol. Hom. Il.* 16, 718) oder der Nais Euagora, *Pherekydes* im *Schol. Eur. Hec.* 3, wo aber nach *Schwartz* z. d. St. die Worte *ἡ Σαγγαρίου τοῦ ποταμοῦ* entweder interpoliert sind oder an falscher Stelle stehen. Nach *Luetke*, *Pherecydea* 20 liest *Kaibel* bei *Radtke*, *De Lysimacho Alex.* 84, 2 in *Schol. Eur. a. a. O.* statt *νύμφης Εὐαγόρας*: v. *Εὐρυθόης*. — Vater der Nikia von der Kybele (s. d. u. Gruppe, *Gr. Myth.* 1473, 2; vgl. *Bd.* 2, Sp. 1652, 68). — Vater eines sonst unbekannten Alphaios (*Ἀλφαῖος*, *Ἀλφαῖός*), der die Athena im Flötenspiele unterrichtete und bei dem Versuche die Göttin zu vergewaltigen von Zeus mit dem Blitze erschlagen wurde, *Anonymos* bei *Heeren*, *Bibl. d. alt. Litterat. u. Kunst* 7 (1790) *Inedita* p. 16 (*Paradoxogr.* ed. *Westermann* 221 = *Mythogr.* ed. *Westermann* 347, 15). — *Heeren* a. a. O. Anm. 28 will diesen Alphaios in dem von *Telestes* (*fr.* 2. *P. L. G.* 3⁴, 629) bei *Athen.* 14, 617 b als Erfinder des Flötenspiels erwähnten phrygischen König wiedererkennen, in dem aber *Bergk* zu *Telestes* a. a. O. den Olympos (s. d. 5. u. 6) bzw. den Marsyas, der ja auch nach Phrygien (*Bd.* 2, Sp. 2441, 24 ff.) weist, sehen möchte. — Als Flußgott dargestellt auf Münzen von Juliopolis (Bithynien), *Eckhel*, *Doctr. num. vet.* 2, 422; auch auf Münzen von Pessinus, *Head*, *Hist. num.* 630. Vgl. *Sagaris* nr. 4 und *Sangas*. Den Namen Sangarios stellt *Rob. Eisler*, *Philologus* 68 (1909), 27 zu *σάγαρις* = 'Beil', der Nationalwaffe der Phryger; vgl. *Sagaritis*.

[Höfer.]

Sangaritis s. Sagaritis. Die von *Avellino* vorgeschlagene Deutung eines pompejanischen Wandgemäldes auf Sagaritis und Attis ist mit Recht zurückgewiesen worden von *Helbig*, *Wandgemälde Campaniens* 353 zu nr. 1469.

[Höfer.]

Sangas (*Σάγγας*), ein Phryger, der wegen seines Frevels gegen Kybele in den Fluß Sangarios verwandelt wurde, *Hermogenes* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 722. *Etym.* M. 707, 21. [Höfer.]

Santius, keltischer Gott, bis jetzt nur durch eine beim Kastell Miltenberg gefundene fragmentierte Inschrift ('litteris bonis') bekannt, *C. I. L.* 13, 6607 (*In*) *h(onorem) d(omus) d(i)vin(ae) deo Santio <et? G>enio (centuriae) <L>u-<c>i.*... *Zangemeister* vergleicht den *Vintius* (Schutzgottheit von Vintium) und bezieht

den Namen auf das Volk der Santones. Vgl. *E. Fabricius, Die Besitznahme Badens durch die Römer* (Heidelberg 1905) p. 19. [M. Ihm.]

Sao (Σαώ), Nereide, *Hes. Theog.* 243. *Apollod.* 1, 2, 7. Der Name bedeutet die „Schützende“, *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 166. *Pott, Kuhns Zeitschr. f. vergleich. Sprachforsch.* 6 (1857), 272 Anm. *Preller-Robert* 398, 4. [Höfer.]

Saon (Σάων). 1) Boioter Σάων sehr häufiger boiotischer Personennamen; vgl. den *Index* zu *Inscr. Megar. et Boeot.* p. 792, der an der Spitze einer Gesandtschaft sämtlicher boiotischer Städte nach Delphi ging, um das Orakel wegen Abhilfe gegen eine andauernde Dürre zu befragen. Von der Pythia an Trephonios (s. d.) nach Lebadeia verwiesen, fand er, von einem Bienenschwarm geführt, die damals noch unbekannte Orakelhöhle und empfing von Trephonios, dessen Kult er stiftete, die darauf bezüglichen Weissungen, *Paus.* 9, 40, 2. *Rohde, Psyche* 1², 120. *Maaß, Griech. u. Semit. a. d. Isthm. v. Korinth* 48, 2. Nach *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 363, 600, 2. *O. Müller, Orchomenos* 65, 157. Immerwahr, *Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 42 (vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 228, 10) ist er mit dem folgenden identisch. — 2) Sohn des Zeus und einer Nymphe oder nach anderen Sohn des Hermes und der Rhene*) (s. d.), der die bis dahin getrennte Bevölkerung von Samothrake, nach dem er benannt sein soll, in fünf 30 nach seinen Söhnen genannten Phylen vereinigte, *Diod.* 5, 48; vgl. Bd. 2 Sp. 854, 4 ff. *Girard, Rev. des études gr.* 13 (1905), 63. 70. Nach *Kritolaos bei Festus* p. 329 a *Müller* soll Saon mit Aineias aus Samothrake nach Latium gekommen und Erfinder des Waffentanzes der Salier, als welcher sonst Salios (s. d.) gilt, gewesen sein. Vgl. *Serv. ad Verg. Aen.* 2, 35: *Dardanum . . . de Samothracia Troiam Penates detulisse, quos post secum Aeneas ad Italiam vexit. Nam et Samothracas horum Penatium antistites Saos* (oder *Saios, Lobeck, Aglaoph.* 1292 für das überlieferte *suos*) *vocabant, qui postea a Romanis Salii appellati sunt; hi enim sacra Penatium curabant.* Danach hießen also die Schwerttänzer in Samothrake nach dem Hermessohn — vgl. den Hermessohn Prylis (s. d.) gleichfalls als Erfinder des Schwerttanzes — oder vielmehr nach Hermes Saon (Saos usw., vgl. *Samon* nr. 2) selbst 50 Σά(τ)οι, wie auch die ältesten Bewohner Samothrakas selbst hießen, *Strabo* 10, 2, 17 p. 457. *Klausen* a. a. O. 337 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 229, 9. 898, 4. — 3) Satyr auf einem Krater aus Ruggieri, *Röm. Mitth.* 7 (1892), 194. — 4) Bei *Parthen* 33: (Νιόβην) οὐ . . Ταντάλου γασὶν αὐτὴν γενέσθαι, ἀλλ' Ἀσάωνος . . θυγατέρα will *Hercher, Hermes* 12 (1877), 147, um den „sonst unerhörten“ Namen Assaon (s. d. und Bd. 3 Sp. 379) zu beseitigen, lesen 60 ἀλλὰ Σάωνος. Doch findet sich derselbe Name in der Form Ἀσωνίδης im *Schol. Hom. Il.* 24, 602; als Ἀσωνίδης bei *Eust. ad Hom. Il.* 1368, 7. [Höfer.]

*) Eine ausführliche Untersuchung über Rhene, die Mutter des Medon, die schließlich mit der Hermesgeliebten identisch ist, hat in Aussicht gestellt *Otfather, Philologus* 67 (1908), 412 Anm. 2.

Saore (Σαόρη). Nach *Steph. Byz.* s. v. Ἐλευθεραί hieß diese kretische Stadt auch Σάωρος ἀπὸ Σαώρης (Σάωρος *Meineke*) νόμου oder Ἄωρος ἀπὸ Ἀώρας νόμου, *Steph. Byz.* s. v. Ἄωρος. *Ick, Vorgriechische Ortsnamen* 28; vgl. auch *Meineke* zu *Steph. Byz.* s. v. Σάτρα p. 557, 16. [Höfer.]

Saos (Σάος), 1) Sohn des Hermes und der Rhene (s. d. und die Anm. zu *Saonz*), *Aristoteles* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917. *Bethe, Hermes* 24 (1889), 425 f. *Rubensohn, Mysterienheiligthümer* 213. *S. Samon* nr. 2. *Saon* nr. 2. — 2) Auf dem *Museo ital.* 2 pl. 5 (= *Ad. Michaelis, Thamyris und Sappho auf einem Vasenbilde* [Leipzig 1865] = *Baumeister, Denkmäler Figur* 1809) abgebildeten Vasengemälde, das den Απόλλων, Θάμυρις und mehrere Frauen zeigt, deren einer ΣΑΟ beigeschrieben ist, das man gewöhnlich zu ΣΑΦΟ ergänzt hat (*Michaelis* a. a. O. 5), liest *Bergk, Gr. Literaturgesch.* 1, 404 Anm. 264 ΣΑΟΣ und erkennt in der dargestellten Frauengestalt eine thrakische Lokalgöttin; an Sappho zu denken, verbiete schon die Chronologie. — 3) Σαός: ἥλιος, Βαβυλώνιοι, *Hesych.* und dazu *M. Schmidt: Saouz urens, quo nomine solem appellat Persae, qui mundum urit, intelligit Reland, De veter. ling. Pers.* 228 et Böttiger, *Aric.* 17. Nach *J. Krall, Grundriß der altorient. Gesch.* p. 40 ist Samaš (s. Schamasch) unter Σαός zu verstehen. [Höfer.]

Saosis (Σαώσις), Gemahlin des Malkandros (s. d.), die andere Astarte oder Nemanus (s. d.) nennen, *Plut. de Is. et Os.* Vgl. Bd. 3 Sp. 114, 37 ff. Nach *Movers, Die Phönizier* 1, 644 = *Athena Sais* (s. d.). Vgl. auch *Ebers, Ägypten u. d. Bücher Moses* 172 f. *Ed. Meyer, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft* 31 (1877), 732 Anm. 1. [Höfer.]

Saotes (Σαώτης), Beiname 1) des Zeus: a) in Thespiäi, *Paus.* 9, 26, 7. *Gruppe, De Cadmi fabula* 20. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 183 Anm. 135. Die ätiologische Legende s. Bd. 2 s. v. Kleostratos. — b) Διὸς Σαώτου, Inschrift aus dem Hieron in Epidauros, *Cavadias, Fouilles d'Épidaure* 1, 101 = *Inscr. Argol.* 1088. — 2) Des Dionysos: a) in Troizen, *Paus.* 2, 31, 5. Denselben meint wohl auch die Inschrift einer Statuenbasis aus dem Hieron von Epidauros Διονύσου Σαώτα, *Inscr. Argol.* 1277. — b) in Lerna, *Paus.* 2, 37, 2. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 67. *Gruppe*, a. a. O. — c) Wahrscheinlich in Thespiäi (vgl. oben 1a), *Antipatros in Anth. Pal.* 9, 603, 1. *O. Benndorf, De Epigramm. Anth. ad artem spect.* 67; vgl. *Maxim. Mayer, Athen. Mitth.* 17 (1892), 262. Dionysoskult für Thespiäi ist bezeugt durch *Paus.* 9, 26, 8; *C. I. G. S.* 1, 1786. [Höfer.]

Saouzaios = Sabazios (s. d.).

Sapernios (Σαπέριος), unsicherer Name eines Sohnes des Hektor. *Schol. und Tzet. zu Lykophr.* 1226 [p. 351, 31. 352, 3 ed. *Ed. Scheer*] (v. l. Σατοέρνιος; *Müller* denkt an Skamandrios (s. d.). [Höfer.]

Saphael (Σαφαήλ), Engel des Tages und der Nacht, den man anrufen soll, ὅταν περιπατῇς ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ, *F. Pradel, Griech. Gebete* 18, 16 ff 57 und Anm. 4 = *Religions-*

gesch. Versuche u. Vorarbeiten 3, III, 270, 16 ff. 309. [Höfer.]

Saphathenos (Σαφαθηνός). Eine Inschrift aus Bostra (Arabien) lautet: ΖΕΥΣΑΦΑΘΗΝΕ προσκοπήν (ergänze δός: 'gib Gedeihen') Ἀρχιεπίσ. R. Brünnow, Mitt. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins 5 (1899), 82 nr. 36 (darnach Gruppe, Bursians Jahresber. Suppl. 137 [1908], 638) las Zeus Ἀφαθηνέ; Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. sel. 2, 322 nr. 627 schreibt richtiger: Ζεὺ Σαφαθηνέ, da die Verbindung mit Nominativ und Vokativ sehr hart wäre. Diese Vermutung hat sich bestätigt s. René Dussaud, Voyage archéol. au Safa et dans le Djebel ed-Druz 192 f. 40 ff. und Les Arabes en Syrie avant l'Islam 135. Übrigens hatte schon Clermont-Ganneau, Études d'archéol. orientale 283 p. 31 und Rev. arch. 1897, 1 p. 301 die Existenz eines Zeus Σαφαθηνός zu erweisen versucht, in dem er eine im Safagebiet verehrte Lokalgottheit (vgl. Dussaud, Les Arabes 170 und Nouv. archives des missions scient. et litt. 10 [1902], 466) erkannte. [Höfer.]

Saphis (Σαφίς), Gott mit einem von Hadrian an dem Berge Garizim erbauten Tempel, wohl = Sarapis, Clermont-Ganneau, Rec. d'arch. orient. 6, 95 nach Bericht von Gruppe, Bursians Jahresber. 137 [1908], 613. [Höfer.]

Sapiientia, allegorische Gestalt, Tochter des Usus und der Memoria (Usus me genuit, mater peperit Memoria, Sophiam vocant me Grai, vos Sapiientiam), Afranius bei Gellius 13, 8, 1 ff. (= Ribbeck, Scæn. Rom. Poes. fragm. 2, 172 v. 298 f. = 2⁵, 241). Vgl. auch (Verg.) Ciris 14. S. Sophia. [Höfer.]

Sarachero (Σαραχήρω, so die Handschr. u. O. Müller, Handbuch der Archäol. der Kunst² 237, 2 p. 287; Σαραχηρώ, M. Schmidt) παρὰ Βηρώσω ἡ κοσμήτρια τῆς Ἥρας, Hesych. Ob das Wort Eigennamen oder Gattungsname ist, läßt sich nicht bestimmen. Unter der κοσμήτρια τῆς Ἥρας ist wohl diejenige priesterliche Beamtin zu verstehen, welcher die Aufsicht über den Schmuck des Kultbildes oblag. So kennen wir in Ephesos eine κοσμήτρια τῆς 'Εφεσίας Ἀρτέμιδος, C. I. G. 2, 2823. 3002. 3003. Hicks, Anc. greek inscr. in the brit. Mus. 3 nr. 655 (= Dittenberger, Sylloge 2² nr. 881); vgl. Jessen bei Pauly-Wissowa 5, 2758 ff. Kukulka, Philologus 66 (1907), 225. Dürfen wir Σαραχηρώ zusammenbringen mit der Glosse bei Hesych. Ἀχηρώ ἡ Ἀχηρὼ καὶ Ὀπίς καὶ Ἑλλήγνους (vgl. Eust. ad Hom. Il. 1197, 53. Usener, Götternamen 243) καὶ Γῆ καὶ Δημήτηρ ἡ αὐτή; [Höfer.]

Sarakon? (Σαράκων?), Sohn des Zeus und der Asopotochter Salamis, Rufin. Recogn. 10, 21: Salamis Asopi, ex qua nascitur Saracon. Statt des offenbar verderbten Namens Sarakon will Bursian in der Ausgabe des Firm. Matern. de errore profan. p. 53 Saron lesen. Doch ist die Heilung der Corruptel in anderer Richtung zu suchen. Als Sohn der Salamis wird nach allgemeiner Überlieferung Kychreus (s. d.) genannt, wobei als Vater freilich Poseidon bezeichnet wird. Kychreus aber wurde ursprünglich in Schlangengestalt verehrt, Rohde, Psyche 1, 196, 2. Gruppe,

Gr. Myth. 137, 8; vgl. Preller, Demeter und Persephone 292, 28. Darauf weist die rationalistische Erzählung (Hesiod bei Strabo 9, 303) hin, daß Kychreus den Κυχεΐδης ὄφις, die spätere Tempelschlange in Eleusis aufgezogen habe, oder daß er selbst ὄφις genannt worden sei διὰ τὴν τραχύτητα τῶν τρώων (Steph. Byz. s. v. Κυχεΐδης πάγος. Eust. ad Dionys. Per. 511 p. 199, 27 Bernh.). In der Schlacht bei Salamis, berichtet Pausanias (1, 36, 1), δράκοντα ἐν ταῖς ναυὶ λέγεται φανῆναι τοῦτον ὁ θεὸς ἔχοντα Ἀθηναίους Κυχεΐα εἶναι τὸν ἥρωα. Hieraus und aus anderen Analogien (vgl. die Erzählung des Ephoros bei Strabo 9, 422, daß der Drache Python gewesen sei Χαλεπὸν ἄνδρα Πύθωνα τοῦτομα, ἐπίκλησιν δὲ Δράκοντα; mehr Beispiele s. Bd. 1 unter Drakon) ergibt sich, daß auch Kychreus den Namen Drakon führte. Die Recognitiones des Rufinus gehen auf den griechischen Text des Clemens Romanus zurück; in den erhaltenen Homilien (5, 13) folgt nach dem jedesmaligen Namen der Geliebten des Zeus die Bemerkung: ἐξ ἧς — Name — τίκεται (ἐγένετο usw.). An unserer Stelle hat gestanden ἐξ ἧς Δράκων γίγνεται. Aus ΔΡΑΚΩΝ wurde ΑΡΑΚΩΝ und aus diesem ΣΑΡΑΚΩΝ, was um so leichter geschehen konnte, als das vorausgehende Wort (ἧς) mit Sigma endigte. [Höfer.]

Saranicus (?), Beiname des Iuppiter auf einer Inschrift aus Mombach bei Mainz: I. O. M. Saranico Conservatori, Orelli 1261. Brambach, C. I. Rhen. 972. Gaidoz, Rev. arch. 1885, 2 p. 184 = Etudes de mythologie gauloise 1 p. 104 f. Nach Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain 1, 197 wäre vielleicht Taranicus (s. Taranucus) zu lesen. Doch scheint Saranico für Sabasio verlesen zu sein, C. I. L. 13, 6708. [Höfer.]

Sarapis (Σεραπίς, Σάραπισ, Σέραπισ) = synkretistische Gottheit auf orientalisch-hellenischer Grundlage.

Antike Literatur über S.: Tacitus, Hist. 81f. 83. 84. Plinius, N. H. 37, 5. Plutarch, Alex. 76; de Iside 28, 29; de soll. anim. 36; Arrian, Anab. 3, 1, 5; 7, 26, 2. Pausanias 1, 18, 4. Diodor 1, 25, 2. Eustathios zu Dionysios Perieg. 255. Origenes 5, 38. Macrobius, sat. 1, 16, 17 f. 20. Strabo 17, 1, 2, 3, 10, 17, 23. Clem. Alex. Protr. 4, 48 S. 42. Nymphodorus bei Clem. Alex. Strom. 1, 106, 6 (F. H. G. 2, p. 380 frg. 20). Suidas, s. v. Σάραπισ. Palladas (Anth. Graec. Pal.) 174; 378. Epigraphische Angaben s. u. Sp. 363 f.

Wichtigste moderne Literatur über S.: Amelung, Rom 1, S. 279 ff. v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Bouché-Leclercq, Histoire des Lagides 1, S. 113 ff., 4, S. 303 ff. Conze, Philologus 1857 S. 560. Drexler, Kultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern: Isis- und S.-kult in Kleinasien. Heydemann, Vortrag in der Ges. für vergl. Mythenforschung zu Berlin vom 2. IV. 1909. Helbig, Rom 1, S. 353 nr. 535. Kaerst, Geschichte des Hellenist. Zeitalt. 2, S. 265 ff. Kat. d. Münzen d. Brit. Mus., Alexandria S. IX ff. Krall, Tacitus und der Orient. Jahrb. d. Arch. Inst. 12 Arch. Anz. 1897 S. 168 ff. Lehmann-Haupt („Verf.“), Sitzb. d. Berl. Arch. Ges. 1897 (Nov.) = Wochen-

schr. f. klass. Phil. 1898 nr. 1 Sp. 26f.; *Klio* 4, (1904) S. 396ff. 5, (1905) S. 133f.; *Zeitschr. f. Assyriologie* 12 (1897) S. 112; S. 396—398. *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt* (1903) S. 32ff. *Michaelis, Journ. of Hell. Stud.* 6, S. 340. *Overbeck, Kunstmythologie* 2, S. 310, 10; 2, S. 312. *Petersen, Arch. f. Rel.-Wissensch.* 13 (1910) Heft 1¹ *Preller, Ber. d. k. Sächs. Ges.* 1854 S. 196ff. *Roscher* Bd. 1 Sp. 2026; Bd. 2 Sp. 429ff. 538. *Scott-Moncrieff, Journ. of Hell. Stud.* 29 (1909) 10 S. 79ff. *Hermann Thiersch*, Vortrag, gehalten auf dem Archäologenkongress zu Kairo im April 1909. *Welcker, Griech. Götterlehre* 2, S. 749; *Kl. Schr.* 3, 97ff. *Wilcken, ὑπομνηματισμοί, Philologus* 53 (1894) S. 80ff.; *Archiv für Pap.-Forschung* 3, S. 249ff.

Die ältesten Zeugnisse für S. weisen uns nach Babylon.

Plut. Alex. 73. „Ἀποδυσσάμενον δὲ πρὸς ἄλειμμα καὶ σφαῖραν αὐτοῦ παίζοντος οἱ νεανίσκοι οἱ σφαιρίζοντες, ὥς ἔδει πάλιν λαβεῖν τὰ ἱμάτια, καθορῶσιν ἄνθρωπον ἐν τῷ θρόνῳ καθεζόμενον σωπῇ τὸ διδάγμα καὶ τὴν στολὴν τὴν βασιλικὴν περικείμενον. Οὗτος ἀνακρινόμενος, ὅστις εἴη, πολλὸν χρόνον ἀνάνδρος ἦν· μόλις δὲ συμφρονήσας Διονύσιος μὲν ἔφη καλεῖσθαι, Μεσσήνιος δὲ εἶναι τὸ γένος· ἐκ δὲ τίνος αἰτίας καὶ κατηγορίας ἐνταῦθα κοιμισθεὶς ἀπὸ θαλάσσης πολλὸν χρόνον γεγονότα ἐν δεσμοῖς, ἄρτι δὲ αὐτῶν τὸν Σάραπιν ἐπιστάτα τοῦς δεσμοῦς ἀνεῖναι καὶ προαγαγεῖν δεῦρο, καὶ κελεύσαι λαβόντα τὴν στολὴν καὶ τὸ διδάγμα καθίσαι καὶ σωπᾶν.“

Arrian. Anab. 7, 26, 2: „λέγουσι δὲ αἱ ἐφημερίδες αἱ βασιλικοὶ ἐν τοῦ Σεράπιδος τῷ ἱερῷ Πείθωνά τε ἐγκοιμηθέντα καὶ Ἀτταλον καὶ Δημοσῶντα καὶ Πενθέσταν, πρὸς δὲ Κλεομένην τε καὶ Μενίδαν καὶ Σέλενον, ἐπερωτᾶν τὸν θεὸν εἰ λῶον καὶ ἄμεινον Ἀλέξανδρον εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ κοιμισθέντα καὶ ἱκετεύσαντα 40 θεραπεύεσθαι πρὸς τὸν θεοῦ, καὶ γενέσθαι φήμην τινὰ ἐκ τοῦ θεοῦ μὴ κομίζεσθαι εἰς τὸ ἱερὸν, ἀλλ' αὐτὸν μένοντι ἔσεσθαι ἄμεινον.“

Plutarch vita Alexandri 76: „Τούτης δὲ τῆς ἡμέρας οἱ περὶ Πύθωνα καὶ Σέλενον εἰς τὸ Σαραπίειον ἀποσταλέντες, ἡρώτων, εἰ κοιμῶνται ἐκεῖ τὸν Ἀλέξανδρον· ὁ δὲ θεὸς κατὰ χάραν ἔφη ἀνέλκε.“

Über *Σεραπίων* bei *Plutarch Alex.* s. u. Sp. 353 Beide Nachrichten gehen auf die *Ephemeriden* Alexanders des Großen zurück. Darauf, daß Babylon für die Lösung des S.-Problems wesentlich in Betracht kommt, hatte zuerst *Ulrich Köhler* den Verfasser der vorliegenden Ausführungen hingewiesen. Bald darauf äußerte *Wilcken, Phil.* 6, S. 119, Anm. 33: „Der in den *Ephemeriden* ursprünglich gegebene Name des Gottes muß S. oder ähnlich geklungen haben. Wenn letzteres, so müßte später, nach dem Berühmtwerden des ägyptischen Gottes, die Gleichmachung vorgenommen sein. Es wird irgend ein Kultbeiname eines babylonischen Gottes darin stecken.“ Und ebenda, S. 126, im Nachwort: „Ich verdanke *Fr. Delitzsch* den Hinweis darauf, daß (ilu) zarbu in einem babylonischen Götterverzeichnis — (ilu) bêl zarbe gesetzt (V. R. 46, 18 c. d.), Beiname des Nergal ist. Ebenda Z. 22 begegnet (ilu) šarrapu als

Beiname des Nergal im 'Westland'. Diese Daten verdienen weiter verfolgt zu werden.“

Der S. der *Ephemeriden* muß jedoch ein in Babylon verehrter Heilgott gewesen sein, wofür Nergal, als Gott des Todes und der Pest, nicht in Betracht kommen kann. Der babylonische Heilgott κατ' ἐξοχὴν aber ist E. A (I. A) der 'AôS des *Damascius* (babylonische Aussprache wahrscheinlich Ea, nicht etwa Aë) (siehe *Weißbach, Or. Lit.-Zeitung* 6 [1903] S. 440 ff.). Der mit E(I) e(i) umschriebene Vokal ist schon in ältester, besonders aber in späterer Zeit (*Delitzsch, As. Gram.* § 30) vielfach mit i zusammen gefallen. Mit babylonischer Kasusendung muß der Gottesname ursprünglich *Eau* bzw. *Eai*, in späterer Zeit *Iau* bzw. *Iaü* gelaute haben. Sein ständiger Kultbeiname in Babylon ist šar apsi, König des Ozeans, der Meerestiefe. S. die von *C. F. Lehmann(-Haupt)*, *Samaššumukin* (1892) veröffentlichte Inschrift Assurbanabals S.³ Zeile 67 ff., die sich auf den Wiederaufbau der Kultkapelle des Gottes im babylonischen Haupttempel Esaggil bezieht: ⁶⁵Ina umešuma Ekarzaginna bit ⁶⁶(ilu) Ea ša kirib Esagila eššiš ⁶⁷ušepiš. Ea šar apsi šipir ⁶⁸šuatī hadiš lippalīma. . . „An jenem Tage baute ich Ekarzaginna, die Kapelle des Ea, die in Esaggil gelegen ist, neu. Ea, der Herr des Ozeans, möge diesen Bau freudig anschauen . . .“ (a. 6 Tafel 20 und Teil 2, S. 16), ferner die 1904 von der Deutschen Orient. Gesellschaft (s. deren *Mitteilungen* nr. 21 S. 7 Anm.) in Babylon gefundene Kultinschrift, in der Ea ebenfalls als šar apsi bezeichnet wird, wobei *Delitzsch* auf die von *Lehmann-Haupt* aufgestellte Gleichung von šar apsi mit S. hinweist.

Ea ist der Vater des babylonischen Hauptgottes (Bêl-)Marduk (s. o. Bd. 2, Sp. 2340). Ursprünglich ein an der Küste des persischen Golfes, besonders in Eridu, an der Mündung der Ströme verehrter Gott, ist Ea mit seiner Sippe spätestens mit dem semitischen Stamme, dem die Chammurapi-Dynastie, die Begründerin der Größe Babylons, angehörte, nach Babylon gekommen. Šar apsi nach babylonischer Lautentwicklung (Verkürzung und dann Wegfall des langen Endvokals *Delitzsch, Assyriol. Gram.* § 29 S. 95. *Ungnad, Ass. Gramm.* § 5e) später gesprochen šar apsi, *šar aps, *šar ap's, *šar apis stimmt genau zu Sarapis, der babylonische Gott ist also gefunden. (*Lehmann-Haupt, Sitz.-Ber. der Archäol. Ges. zu Berlin*, November 1897 S. 1, *Zeitschr. f. Assyriol.* 12, 1897, S. 112, 396 ff.)

Nach der hier darzulegenden und zu begründenden Ansicht ist dieser babylonische Gott Sarapis, der in Babylon für Alexander den Großen, kurz vor dessen Ende, mittels des Tempelschlafes befragt worden ist und der auch in der einst assyrischen Stadt Sinope eine uralte Kultstätte hatte, von Ptolemäus I. in Ägypten eingeführt worden, und zwar indem er dessen ägyptischen Untertanen durch Gleichsetzung mit dem ihnen wohl vertrauten Osiris des Apis (Osor-Hapi) mundgerecht gemacht wurde. Die an und für sich erwägungsfähige Anschauung, daß es sich um die Einführung einer den Makedoniern schon früher bekannten europäi-

schen Gottheit handle, den sie nur deshalb in Babylon wiederzufinden glaubten, weil sein Name mit dem jener makedonischen (?) Gottheit gleich oder ähnlich klang, ist als genügender Begründung erangelnd abzuweisen (Sp. 352ff.).

Für die Einführung des S.-Kultus in Ägypten kommen hauptsächlich Tacitus und Plutarch (περί Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος 28, 29) in Betracht. Tacitus (Hist. 4, 81) erzählt: Als Vespasian sich einige Monate in Alexandria aufhielt, 10 seien viele Kranke — auf das Gebot des S. hin — zum Kaiser gekommen, um von ihm Heilung ihrer Gebrechen zu verlangen. Diese Heilungen wurden wirklich durch Bespeien der kranken Glieder vollzogen. Nun (c. 82) trat der Kaiser zu dem Tempel des Gottes, durch dessen Kraft er die Wunder bewirkt, eine Wallfahrt an, an deren Ziel sich gleich wieder ein neues Wunder ereignet, da Vespasian einen gewissen Basilides erblickt, obgleich dieser 20 z. Z. 80 Meilen vom Tempel entfernt krank darniederliegt. Diese Erzählungen benutzt Tacitus gleichsam als Einleitung zu dem nun folgenden Bericht (c. 83, 84) über die eigentliche Herkunft des Gottes S. Er beansprucht für sich als Berichterstatter unbedingte Priorität und beruft sich seinerseits auf die Angaben der ägyptischen Priester. Dann fährt er fort:

83. „... Ptolemaeo regi, qui Macedonum 30 primus Aegypti opes firmavit, cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet, oblatum, per quietem, decore eximio et maiore quam humana specie iuvenem. qui moneret, ut, fidissimis amicorum in Pontum missis, effigiem suam acciret: laetum id Regno, magnamque et inclitam sedem fore, quae exceperisset. simul visum eundem iuvenem in coelum igne plurimo adtolli. Ptolemaeus, omine et miraculo excitus, sacerdotibus Aegyptiorum, quibus mos talia 40 intelligere, nocturnos visus aperit. Atque illis, Ponti et externorum parum gnaris, Timotheum, Atheniensem, e gente Eumolpidarum, quem, ut antistitem caerimoniarum, Eleusine exciverat, quatenam illa superstitio, quod numen? interrogat. Timotheus, quaesitis, qui in Pontum meassent, cognosceit, urbem illic Sinopen, nec procul templum, vetere inter adcolas fama, Iovis Ditis. Namque et muliebrem effigiem adsidere, quam plerique Proserpinam vocent. Sed Ptolemaeus, 50 ut sunt ingenia regum, pronus ad formidinem, ubi securitas reddit, voluptatum quam religionum adpetens, negligere paulatim aliasque ad curas animum vertere: donec eadem species, terribilior iam et instantior, exitium ipsi regnoque denuntiaret, ne iussa patraerentur. Tum legatos et dona Scydrothemidi regi, (is tunc Sinopensibus imperitabat) expediti iubet: praecipitque 60 navigaturis, ut Pythium Apollinem adeant. Illis mare secundum: sors oraculi haud ambigua: irent, simulacrumque patris sui rezeherent, sororis relinquerent. 84. Ut Sinopen venere, munera, preces, mandata regis sui Scydrothemidi adlegant. Qui diversus animi, modo numen pavescere, modo minis adversantis populi terreri: saepe donis promissisque legatorum flectebatur. Atque interim triennio exacto, Ptolemaeus non studium, non preces omittere. Dignitatem legato-

rum, numerum navium, auri pondus augebat. Tum minax facies Scydrothemidi offertur, ne destinata deo ultra moraretur. Cunctantem varia pernicios morbiue et manifesta coelestium ira graviorque in dies fatigabat. Advocata contione, iussa numinis, suos Ptolemaeique visus, ingruentia mala exponit. Vulgus aduersari regem, invidere Aegypto, sibi metuere templumque circum-sedere. Maior hinc fama tradidit, deum ipsum adpulsas litori navis sponte conscendisse. Mirum inde dictu, tertio die, tantum maris emensi, Alexandriam adpellunt. Templum pro magnitudine urbis exstructum loco, cui nomen Rhacotis; fuerat illic sacellum, Serapidi atque Isidi antiquitus sacratum. Haec de origine et advectu dei celeberrima. Nec sum ignarus, esse quosdam, qui Seleucia, urbe Syriae, accitum regnante Ptolemaeo, quem tertia aetas tulit; alii auctorem eundem Ptolemaeum, sedem, ex qua transierit, Memphim perhibent, inclutam olim et veteris Aegypti columnen. Deum ipsum multi Aesculapium, quod medeatur aegris corporibus, quidam Osirin, antiquissimum illis gentibus numen: plerique Iovem ut rerum omnium potentem, plurimi Ditem patrem insignibus, quae in ipso manifesta, aut per ambages conieciunt.“

Plutarch (a. a. O. 28): „Πτολεμαῖος δὲ ὁ Σωτήρ ὄναρ εἶδε τὸν ἐν Σινώπῃ τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν, οὐκ ἐπιστάμενος οὐδὲ ἐωρακώς πρό- 50 τερον οἷος τὴν μορφήν, κελαινόντα κοίμειν τὴν ταχίστην αὐτὸν εἰς Ἀλεξάνδρειαν. ἀγροῶντι δ' αὐτῷ καὶ ἀποροῶντι πού καθίδουσαι, καὶ δι- ηγουμένῳ τοῖς φίλοις τὴν ὄψιν, εὐρέθη πολυ- πλανῆς ἀνθρώπος ὄνομα Σωσίβιος, ἐν Σινώπῃ φάμενος ἐωρακέναι τοιοῦτον κολοσσόν οἷον ὁ βασιλεὺς ἰδεῖν ἔδοξεν. ἐπεμψεν οὖν Σωτὴρ καὶ Διόνυσον, οἱ χρόνῳ πολλῷ καὶ μόλις οὐκ ἄνευ μέντοι θεῖας προνοίας ἤγαγον ἐκκλῆψαντες. ἔπει δὲ κομισθεὶς ὥσθι, συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβερνίτην Πλούτωνος ὄν ἀγαλμα, τῷ Κερβέρω τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθονται τὸν Πτολεμαῖον ὡς ἐτέρον θεῶν οὐδένων ἀλλὰ Σω- 55 ράπιδός ἐστιν· οὐ γὰρ ἐκείθεν οὕτως ὄνομα- ζόμενος ἦεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτίσματο τὸν Σάραπιν, καὶ μέντοι Ἡρακλείτον τοῦ φραυκοῦ λέγοντος „Αἰδὴς καὶ Διόνυσος οὗτος, ὅτε οὖν μαίονται καὶ ληραίνουσιν“, εἰς ταύτην ἐπάγονσι τὴν δόξαν· οἱ γὰρ ἀξιούντες Αἰδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονοῦσης καὶ με- 60 θνοῦσης ἐν αὐτῷ, γίγσκως ἀλληγοροῦσι· βέλτιον δὲ τὸν Ὀσίριδιν εἰς ταῦτ' ἀναγνῶν τῷ Διονύσῳ, τῷ Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φρίκην μετέ- βαλε, ταύτης τυχόντα τῆς προσηγορίας, διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπιν ἐστίν, ὡς καὶ τὸν Ὀσίριν οἱ τῶν ἱερῶν μεταβαλόντες ἴασαν. 29. Οὐ γὰρ ἄξιον προσέχειν τοῖς Φρυγίοις ῥάμμασιν, ἐν οἷς λέγεται χαροπῶς ἴσι μὲν τοῦ Ἡρακλῆους γενέ- σθαι θυγάτηρ, Ἰστιάκου δὲ τοῦ Ἡρακλῆους ὁ Τυφών· οὐδὲ Φυλάρχῳ μὴ καταφρονεῖν ῥάφον- 70 τος ὅτι πρῶτος εἰς Αἴγυπτον ἐξ Ἰνδῶν Διόνυσος ἤγαγε ὀτὸ βοῦς, ὃν ἦν τῷ μὲν Ἄπις ὄνομα τῷ δ' Ὀσίρις, Σάραπιν δ' ὄνομα τοῦ τὸ πᾶν κοσ- μούντιός ἐστι παρὰ τὸ σάειν, ὃ καλλύνειν τινὲς καὶ κοσμεῖν λέγουσιν. ἄτοπα γὰρ ταῦτα τοῦ Φυλάρχου, πολλῶ δ' ἀτοπότερα τὰ τὸν λεγόν- των οὐκ εἶναι θεὸν τὸν Σάραπιν, ἀλλὰ τὴν

Απίδος σορόν οὕτως ὀνομάζεσθαι, καὶ χαλκᾶς
 τινὰς ἐν Μίμφει πύλας λήθης καὶ κωκυτοῦ
 προσαγορευομένας, ὅταν θάπτωσι τὸν Ἄπιν,
 ἀνοίγεσθαι, βαρὺ καὶ σκληρὸν ψοφούσας, διὸ
 πάντῃς ἡχοῦντος ἡμᾶς χαλκώματος ἐπιλαμβά-
 νεσθαι· μετρίωτερον δὲ οἱ παρὰ τὸ σέβεσθαι καὶ
 τὸ σοῦσθαι τὴν τοῦ παντός ἑμα κίνησιν εἰρησθαι
 φράσκοντες. οἱ δὲ πλείστοι τῶν ἱερῶν εἰς τὸ
 αὐτὸ φασὶ τὸν Ὅσιριν συμπεπλῆχθαι καὶ τὸν
 Ἄπιν, ἐξηγούμενοι καὶ διδάσκοντες ἡμᾶς ὡς 10
 εὐμοσρον εἰκόνα γῆρὶ νομίζει τῆς Ὀσίριδος
 ψυχῆς τὸν Ἄπιν. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν Αἰγύπτιον ἔστι
 τοῦτομα τοῦ Σαράπιδος, εὐφοροῦντὴν αὐτὸ δηλοῦν
 οἶομαι καὶ χαρμοσύνην, τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν
 ἑορτὴν Αἰγύπτιοι τὰ χαρόμυνα σαίρει καλοῦσιν·
 καὶ γὰρ Πλάτων τὸν Αἰδῶν ὡς Αἰδοῦς νῦν τοῖς
 παρ' αὐτοῦ γενομένοις καὶ προσηγῆ θεὸν ὀνο-
 μάσθαι φησί, κτλ."

Beide Berichte zeigen zwar mancherlei Ab-
 weichungen, ja scheinbar geradezu Wider- 20
 sprüche, stimmen aber in den Hauptpunkten
 überein, daß der S. ursprünglich weder in
 Ägypten, noch in Griechenland heimisch
 war, vielmehr von einem makedonischen Herr-
 scher von auswärts nach Ägypten zufolge
 einer ganz bestimmten Veranlassung eingeführt
 sei, oder besser sich selbst eingeführt habe,
 und beide bezeichnen die Stadt Sinope als
 Ausgangspunkt dieser Götterfahrt. Nur neben-
 bei erwähnt Tacitus, daß auch einige 30
 Seleucia in Syrien, andere an Memphis
 denken. Auch bezüglich der Zeitangabe herrscht
 Einstimmigkeit, da beide Quellen Ptolemaios I.
 Soter (305—284) als denjenigen König nam-
 haft machen, unter dessen Aera das Ereignis
 sich zugetragen haben soll. Auch hier wieder
 führt Tacitus — gleichsam als Randbemerkung
 — eine zweite Lesart an, derzufolge es unter
 Ptolemaios III. stattgefunden habe.

Ferner lassen beide Autoren den Gott dem 40
 Könige im Traum erscheinen, und seine Über-
 führung nach Alexandria heischen. Doch
 offenbart sich bei Tacitus der Gott als ein
 herrlicher, erhabener Jüngling („*decore eximio
 et maiore quam humana specie iuvenem*“), der
 ausdrücklich angibt, er wünsche aus Sinope
 geholt zu werden. Bei Plutarch dagegen er-
 scheint der Gott in mehr Schrecken erregender
 Form (τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν) mit demselben
 Befehl, wobei er jedoch seinen jetzigen Aufent- 50
 halt durchaus zweifelhaft läßt, so daß ihn
 Ptolemaios erst auf Umwegen durch den weit-
 gereisten Sosibios zu erfahren vermag. Ferner
 begnügt sich Plutarch betreffs der Einholung
 des Gottesbildes mit der Andeutung, daß es
 unter vieler Mühe und mit der Hilfe des Gottes
 selbst endlich nach Alexandria gelangt sei.
 Tacitus hingegen schildert uns die Reiseum-
 stände genauer. Bei ihm gehorcht Ptolemaios
 überhaupt noch nicht sofort, sondern — da er 60
 nach Art der Könige zaghaft ist — hier bricht
 die antimonarchische Gesinnung des Autors
 durch — bedarf es noch eines zweiten ein-
 dringlicheren Traumes, bis die Gesandten, deren
 Namen (Σωτέλης und Διώνος) uns nur bei
 Plutarch genannt werden, in See gehen, bevor
 sie ihr Ziel erreichen, aber noch das Orakel
 des pythischen Apollo befragen („*irent,*

*simulacrumque patris sui revererent, sororis
 relinquerent*“). Auch in Sinope erhalten sie
 nicht ohne weiteres vom Könige Scydrthemis
 das Bild ausgeliefert; sondern nach dreijährigem
 vergeblichen Werben muß Ptolemaios eine
 neue Gesandtschaft schicken; selbst dann noch
 machen König und Volksversammlung Schwie-
 rigkeiten, bis der Gott endlich ohne mensch-
 liches Zutun — wohl die von Plutarch erwähnte
 Selbsthilfe — auf eines der ägyptischen Schiffe
 steigt und so schon am dritten Tage nach Ale-
 xandria gelangt. Wichtiger als diese Be-
 richte selbst sind uns die Betrachtungen, die
 bei den beiden Autoren von der Umgebung
 des Ptolemaios über die Natur des neu an-
 gekommenen Gottes angestellt werden. Tacitus
 unterrichtet uns, daß dieser Gott von einigen
 als Äsculap, von anderen als Osiris, von
 wieder anderen als Iuppiter, von der Mehr-
 zahl jedoch als Vater Dis verehrt werde,
 wobei sich jede Meinung auf Kennzeichen zu
 stützen glaubt, die man an dem Bilde selbst
 mit mehr oder weniger Sicherheit erkennen
 kann. Aus Plutarch ersehen wir mit größerer
 Deutlichkeit, was es mit diesen Kennzeichen
 für eine Bewandnis hat. Aus seinen Mit-
 teilungen geht hervor: „1. daß Ptolemaeus
 sowohl wie Manetho und Genossen eine be-
 stimmte Vorstellung von dem Aussehen des
 nichtägyptischen Gottes vor dessen Einführung
 in Ägypten hatten, und 2. daß, trotzdem man
 im Grunde enttäuscht war, weil das Bild aus
 Sinope nicht in der erwarteten Weise dem S.
 entsprach, sondern in Wahrheit ein Bild des
 Pluton war, man schließlich durch den Hinweis
 auf den Kerberos und die Schlange, die
 also entscheidende Attribute des S. gewesen
 sein müssen, den Ptolemaeus darüber beruhigte,
 daß das Bild für das des S. gelten könne“ (Verf.
 a. a. O. S. 5). Plutarch läßt die Möglichkeit
 offen, S. mit Osiris zu identifizieren, und geht
 dann auf die Etymologie des Namens ‘S.’
 näher ein, wobei er die Ableitung von dem
 Zeitwort ‘σαίρειν’ (ὁ καλλίνειν τινὲς καὶ νο-
 μεῖν λέγουσιν) abweist, ebenso wie die von
 ‘Απίδος σορός’, die er für noch unhaltbarer
 erklärt. Seine eigene Meinung hierüber faßt
 er schließlich in die Worte: ‘ἐγὼ δέ, εἰ μὲν
 Αἰγύπτιον ἔστι τοῦτομα τοῦ Σαράπιδος, εὐφο-
 ροῦντὴν αὐτὸ δηλοῦν οἶομαι καὶ χαρμοσύνην,
 τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν ἑορτὴν Αἰγύπτιοι τὰ χα-
 ρόμυνα σαίρει καλοῦσιν.’

So erkennen schon unsere ältesten Nach-
 richten über S. die Probleme betreffs Natur
 und Herkunft des Gottes durchaus an und
 stehen ihnen ziemlich ratlos gegenüber. Und
 was nochmals mit Nachdruck zu betonen ist:
 Ptolemaios I. war mit der Art und Weise,
 wie die von ihm geforderte Einführung
 des S. durch die Priesterschaft vorge-
 nommen wurde, nicht in allen Punkten
 einverstanden. Man darf daher auch nicht
 (gegen Kaerst, *Gesch. d. hellenistischen Zeitalters*
 Bd. 2 S. 265 Anm. 2) die Berichte bei Tacitus
 und Plutarch als die offizielle Kulteinführungs-
 legende im Sinne des Ptolemaios selbst be-
 zeichnen, ganz abgesehen davon, daß, selbst
 wenn es die offizielle Legende auch in diesem

Sinne wäre, sie uns natürlich die eigentlichen Gesichtspunkte und Motive, die den König bei der Einführung des Kultes aus der Fremde beherrschten, nicht erklären würde. Denn daß derartige offizielle Hofberichte nur das bieten, was gerade bekannt werden soll, hingegen das im Hinblick auf die Politik wesentlich Wirksame zu verschweigen und zu verschleiern pflegen, kann ja wohl nicht streitig sein.

Wichtig und sicher ist nun ferner eins: 10 Für die Ägypter hat der aus der Fremde eingeführte Gott als der Osiris-Apis Ὀσεράπις, Ὀσεράπις gegolten und gelten sollen. (Verf., Sitzungsber. Archäol. Ges. = Wochenschr. für klass. Phil. 1898 Sp. 26.) Daraus erklärt sich die Wandlung der Namensform: das ursprüngliche, anfangs auch in Ägypten übliche Sarapis wird allmählich durch Serapis verdrängt (Wilcken, Archiv f. Papyrusforsch. 3, 19). Vgl. Sync. 522, 17 (Euseb. ed. Schoene S. 118): 20 ὁ Σάραπις ἢ ὁ Σόραπις ἢ ὁ Σείραπις. Die Gleichsetzung des Ὀσεράπις, Ὀσεράπις mit dem Σάραπις war von vornherein als die wichtigste Handhabe für die Aufnahme des aus der Fremde eingeführten Gottes durch die Ägypter von Ptolemaios I. ins Auge gefaßt worden. Die Identifikation hat sich nicht nachträglich ergeben und entwickelt, sondern war geplant und gewollt. (Klio 4, S. 398/99.) Neben dem lebenden Apis, dessen 30 Ansehen seit der Ramessidenzeit stetig gewachsen war und dem Psammetich I. einen neuen Tempel erbaute, wurde in Memphis auch der verstorbene Apis verehrt. Schon in den Apisgräbern der 18. Dynastie heißt der letztere Wsr-Hp Osiris-Apis. Für das Vorhandensein und die Verbreitung der Vorstellung vom Osiris Apis nicht zu lange vor der ptolemäischen Zeit spricht besonders die dem 5. Jahrh. zuzuweisende ägyptisch-aramäische Inschrift Corp. 40 Inscript. Sem. 2, nr. 123, in der 𐤀𐤓𐤓𐤏 𐤀𐤓𐤓𐤏 Osiri Hapi genannt wird.

Was Ptolemaios I. mit der Einführung der fremden Gottheit, die als der Osiris des Apis gelten sollte, im Sinne der inneren Politik bezweckte, ist von vornherein klar. Das junge Herrscherhaus sah sich vor die gewiß nicht leichte Aufgabe gestellt, unter seinen Auspizien zwei alte ausgereifte Kulturwelten zu einer neuen unlösbar zu vereinigen. Mit großer Ge- 50 schicklichkeit — wofür auch der Erfolg spricht — appellierten sie an das tieferreligiöse Gefühl der Einwohner des Priesterlandes am Nil, indem sie zugleich dem Geschmack der hellenistisch Gebildeten Rechnung trugen.

War schon früher neben dem lebenden Osiris der gestorbene und daher zum Osiris gewordene Apisstier, der Osiris-Apis, verehrt worden, so wurde nunmehr diese Erscheinungsform des Osiris in den Vorder- 60 grund gestellt. Der Osiris-Apis wurde zur höchsten Gottheit zum Inbegriff aller göttlichen Wesen erhoben und so für die Ägypter der aus der Fremde neu eingeführte oberste Reichsgott an einen vorhandenen Kultnamen und an Kultvorstellungen angeknüpft, die, im Keime bereits vorhanden, nur einer nachdrücklicheren Betonung und exklusiven Weiterbildung be-

durften. Nur so konnten die Ptolemäer auf die nachdrückliche Unterstützung der ägyptischen Priesterschaft rechnen, die ihrerseits den Vorteil klug berechnete, der ihnen aus der religiösen Vereinigung der makedonischen Eroberer und der Griechen mit den Ägyptern erwachsen mußte. Der Namensanklang, der die Möglichkeit der Identifikation des ägyptischen mit dem einzuführenden Gotte bot, mag sogar den ersten Anstoß für die Wahl gerade des uns zuerst in Babylon bezeugten Gottes S. gegeben haben. Daß uns Manetho in diesem Zusammenhang genannt wird, der ägyptische Priester, der die einheimische Geschichte in griechischer Sprache unter Ptolemaios II. und für diesen dargestellt hat, ist in diesem Sinne besonders bedeutungsvoll. Dazu stimmt auch die Tatsache, daß die Einführung des S. gegen Ende der Regierung Ptolemaios I. fällt. Vgl. Hieronymus (Euseb. ed. Schoene 2, S. 119) zum Jahre Abr. 1731 = Ol. 123, 3 = 286/5: Sarapis ingressus est Alexandriam und Sync. 522, 17 (κατά τινας).

Andererseits tritt auch mit einiger Deutlichkeit hervor, daß Ptolemaios bei der Einführung des S. in sein Reich und in die Hauptstadt Alexandria eben den Gott im Auge hatte, der für Alexander während seiner letzten Krankheit in Babylon befragt worden war. Die Nachrichten über diese Krankheit, einschließlich der Befragung des S., entstammen den als solchen niemals veröffentlichten Ephemeriden Alexanders des Großen. Plutarch, nach Hieronymus von Kardia, dem Eumenes Einblick in seine Abschrift oder sein Konzept der von ihm geführten Ephemeriden gewährt haben wird (Verf. 'Hermes' 36, 1901, S. 319f.), gibt die Ereignisse nach den Tagesdaten in chronologischer Reihenfolge. Bei Arrian dagegen ist der Vorbeimarsch der Truppen und die Befragung des S. in dem Ephemeriden-Zitat 7, 25 ausgelassen und wird erst in Kapitel 26 hinter dem Tode des Königs „gleichfalls nach den Ephemeriden, aber ausführlicher und mit einer unverkennbaren Wärme erzählt. Die chronologische Folge ist also dabei aufgegeben und nur Plutarchs Bericht ermöglicht uns, die Vorgänge auf den richtigen Tag zu setzen. Arrian selbst wird diese Entscheidung schwerlich vorgenommen, er wird sie sicherlich seiner Quelle entnommen haben.“ Wilcken (Philol. a. a. O. S. 117 ff.), der dies betont hat, hat zugleich darauf hingewiesen, daß überall, wo bei Arrian, der bekanntlich Aristobol und Ptolemaios I. als seinen beiden Hauptquellen folgt, eine tagebuchartige Grundlage hervortritt, Ptolemaios verwertet ist, dem für seine Darstellung der Alexandergeschichte die Ephemeriden Alexanders des Großen die Richtschnur geliefert hatten. Dazu wurde unsererseits die Vermutung hinzugefügt, daß das offizielle Exemplar der Ephemeriden dem Ptolemaios nach dem Tode des Perdikkas in die Hände gefallen ist (Hermes a. O. S. 320).

Zudem wissen wir aus Plutarch, Alexander 75, daß Aristobol die Entstehung und den Verlauf der Krankheit Alexanders ganz anders erzählt hat, als sie sich nach den Ephemeriden zu-

getragen hat. So bleibt tatsächlich nur *Ptolemaios* übrig.

„Für die Hervorhebung des Vorbeimarsches“, so fährt *Wilcken* a. a. O. fort, „könnte man allerdings nur als Motiv vermuten, daß der Autor vielleicht im Gegensatz zu den mancherlei Gerüchten über ein schlechtes Verhältnis Alexanders zu seinen Makedoniern die Liebe, die sich bei diesem Vorbeimarsche dokumentierte, besonders habe ins Licht rücken wollen. Das paßt zu Ptolemaios, dem Freunde Alexanders, freilich auch noch zu manchem anderen. Dagegen die Hervorhebung der Gesandtschaft an einen Gott S. würde bei keinem anderen Autor eine so feine und doch verständliche Pointe haben wie bei *Ptolemaios*. War er es doch, der den Kult des großen S. nach seiner Reichshauptstadt Alexandrien verpflanzt und ihn von hier aus zum Hauptgotte der von ihm beherrschten Hellenen und Ägypter gemacht hatte. Einen wirkungsvolleren Schluß hätten die Memoiren des Königs kaum finden können als diese Huldigung vor dem Gotte S. Diese Annahme setzt übrigens voraus, wogegen die Tradition nicht spricht, daß *Ptolemaios* seine Memoiren erst nach Einführung des S.-kultes, d. h. in den letzten Jahren seines Lebens beendet habe.“

Hierzu bemerkt *Kaerst* a. O. S. 266 Anm. 2: „Die Annahme, daß *Ptolemaios* selbst in seinem Geschichtswerk über Alexander zuerst eine solche Identifikation vorgenommen, S. in die *Ephemeriden* hineingedeutet hätte, wäre an sich wohl möglich, erscheint mir aber als wenig wahrscheinlich, da Ptolemaios ja damit die Priorität des S.-kultes in Babylon zugegeben haben würde“. Mittelbar gibt also auch *Kaerst* zu, daß unsere ältesten Nachrichten auf Babylon weisen. Er kleidet dieses Anerkenntnis nur deshalb in die hypothetische Form, weil irgendwelche ernstliche Beziehung des S. zu Babylon seinen Vorstellungen a priori zuwider läuft. (Über das 'Hineindeuten' s. u. Sp. 356.)

Gegenüber der Authentizität der *Ephemeriden*-Nachricht kommt die Erzählung von jenem Wahnsinnigen, der sich auf den Thron Alexanders gesetzt hat und sich nach *Plutarch* als vom Gotte S. beauftragt bezeichnet, natürlich weniger in Betracht. Aber die Tatsache selbst ist durch *Aristobul* (*Arr.* 7, 24) beglaubigt und findet sich auch in der durch *Klitarch* uns übermittelten Vulgär-Tradition (*Diod.* 17, 116). Die Berufung auf den Gott S., die *Plut.* (*Alex.* 74, s. o.) in einer seiner Quellen fand, kann also sehr wohl ein ursprünglicher Zug des Vorganges gewesen sein. Und in jedem Falle bleibt es Tatsache, daß uns auch hier in einem der letzten Krankheit Alexanders noch vorausgehenden Vorgänge der S. in Babylon begegnet. Es muß also mit Nachdruck betont werden, daß die einzige Stätte, für die uns ein S.-kultus außerhalb Ägyptens vor dessen Einführung dorthin authentisch bezeugt wird, Babylon ist. Demnach führen nicht Kombinationen und Hypothesen, sondern die zuverlässigsten Schriftquellen des Altertums uns auf Babylon als auf eine für die Her-

kunft und Erklärung des S. besonders bedeutsame Stätte.

Bei der Einführung des S. ist also, wie gezeigt, für Ptolemaios I. auch der Gesichtspunkt in Betracht gekommen, daß es sich um den für Alexander in seiner letzten Krankheit befragten Gott handelt. Das gilt, einerlei, ob es ein von Haus aus babylonischer oder ein in Babylon nur wieder erkannter Gott (o. Sp. 340) war. Hierbei werden auch Gesichtspunkte der äußeren Politik mitgespielt haben. Alexander der Große hat den von Xerxes zerstörten Belstempel und zwar schließlich gegen den Willen der babylonischen Priesterschaft, in größerem Umfange als früher, errichten wollen. (*Arrian Anab.* 7, 17, 1; vgl. 3, 16, 4.) Darin spricht sich die Absicht aus, für sein Weltreich, dessen Hauptstadt Babylon werden sollte, die Formen wieder zu erwecken, in denen sich der Anspruch auf die Weltherrschaft zuerst bekundet hatte. (Vgl. vorläufig *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900, Sp. 965 m. Anm. 1, *Klio* 3, S. 510.) Dieser war mit dem babylonischen Königtum verknüpft, das von dem Kult des Bel-Marduk in der Weise abhing, daß König von Babylon nur sein konnte, wer im Belstempel zu Babylon die Hände des Gottes Marduk erfaßt hatte. (Näheres s. u. Semiramis.) Wohl möglich, wenn auch, eben weil Alexander d. Gr. vorzeitig starb, nicht erweislich, daß schon in Alexanders Sinne der den Menschen ferner gerückte Vater des Bel-Marduk an Stelle des durch spezifisch orientalisch-kulten und Riten vulgarisierten und für Griechen und Makedonier ungeeigneten Gottes treten sollte. Klarer ersichtlich aber ist folgendes: Der gegen Ende der Regierung Ptolemaios' I. schon sehr zugespitzte Streit um Phönizien und Cölesyrien war seiner Rechtsgrundlage nach so verzwickelt (*Klio* 3, S. 512 ff.), daß mit dem vorhandenen Material an Rechtsurkunden und Rechtsgründen nicht auszukommen war. So lag in den Anfängen der hellenistischen Zeit, ehe die griechischen Anschauungen und Vorstellungen sich als maßgebend durchgesetzt hatten, der Gedanke nahe, jenen Streit als eine Fortsetzung der alten zwischen dem Zweistromland und Ägypten durch die Jahrtausende um dieses Gebiet geführten Kämpfe zu betrachten und dabei auch die in älterer Zeit üblichen Argumente, wenn nicht ohne weiteres in Bewegung zu setzen, so doch in Bereitschaft zu halten. Die älteren Besitzansprüche waren die der Babylonier. Sie werden mit dem Anspruch auf die Weltherrschaft begründet worden sein, die dem babylonischen Hauptgott Bel-Marduk und seinem irdischen Stellvertreter, dem babylonischen König, zustand.

Über diese älteren Verhandlungen fehlt es bei den Klassikern an jeglicher authentischen Nachricht, wie denn überhaupt Zeit und Gang des ersten syrischen Krieges erst durch babylonische und ägyptische Monumente näher aufgeklärt worden sind. (*Verf.*, *Klio* 3, S. 491/547.) Daß zu Beginn des dritten syrischen Krieges ganz am Ende des dritten Jahrhunderts, wo die Hellenisierung des Orients vollendet war, die nur der orientalischen Anschauung zugäng-

lichen Elemente nicht mehr in Betracht oder doch nicht zur Kunde der Makedonier, Griechen und Römer kamen (*Polyb.* 5, 67), begreift sich ohne weiteres.

Seinen ältesten Ausdruck fand der Anspruch auf die Weltherrschaft in dem Titel *šar kiššati*, 'König der Welt'. Dieselbe babylonische Inschrift, die uns die Möglichkeit gegeben hat, den ersten der um jene Gebiete zwischen Ptolemäern und Seleukiden geführten Kriege chronologisch zu bestimmen (*Zeitschr. f. Assyriol.* 6, S. 235f. und 7, S. 233f., dazu *Klio* 3, S. 496ff.), berichtet auch, daß im Jahre 275/74 v. Chr., kurz vor Ausbruch dieses Krieges (274), der (infolge von Alexanders des Großen Tode aufgegebenen) Neubau des babylonischen Haupttempels Esaggil mit großem Nachdruck in Angriff genommen werden sollte. Ziegel und Erdpech wurden für diesen Neubau in ganz Babylonien zubereitet.

Aber erst im Frühjahr 268 v. Chr. ist der Neubau in Angriff genommen worden, wie uns die babylonische Zylinderinschrift Antiochos' I. lehrt (*The cuneiform Inscriptions of Western Asia* 5 pl. 66; vgl. *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 137ff.).

Nach dieser hat im Adar des Jahres 43 S. A. (März 268 v. Chr.) Antiochos I. persönlich in Syrien die Zeremonie des Ziegelstreichens für den Neubau des Nebotempels Ezida in Borsippa vollzogen, die er eigentlich an Ort und Stelle hätte vornehmen müssen (*Klio* 3, S. 509). Er läßt aber dabei fortwährend erkennen, daß er den Nebo nur als den Sohn des babylonischen Hauptgottes Bêl-Marduk und als Sprößling seines Tempels Esaggil in Babylon betrachtet und ehrt (vgl. unter Semiramis); er nennt sich auch nicht bloß den Versorger von Esaggil und Ezida, sondern sagt ausdrücklich: als ihn „zur Erbauung von Esaggil und Ezida sein Herz angetrieben habe, da habe er für Esaggil und Ezida in Syrien mit seinen reinen Händen die Ziegel gestrichen, um das Fundament Esaggils und Ezidas zu legen.“ In dieser Inschrift führt Antiochos den Titel *šar kiššati* 'König der Welt'. Die Inschrift läßt erkennen, daß Antiochos die Zeitläufte des gerade damals beginnenden chremonideischen Krieges zu einem erneuten Angriffe auf Ägypten behufs Wiedergewinnung der syrischen Lande verwerten wollte.

Der Vergleich beider Inschriften ergibt, daß die Neuerrichtung der babylonischen Tempel einen wesentlichen Bestandteil der seleukidischen Kriegsvorbereitungen in den Jahren 274 und 268 v. Chr. bildete. Im Jahre 274 hatten die Bauten nicht in Angriff genommen werden können, weil der Krieg überstürzt begann und durch die Umsicht Ptolemaios' II. und seiner Gemahlin Arsinoe, die dem Antiochos zuvor kamen (*Klio* 3, S. 522ff.) für diesen ungünstig endete. Die Tempelbauten als Kriegsvorbereitung lassen keine andere Erklärung zu als die, daß es sich um die Geltendmachung der Ansprüche auf die Weltherrschaft handelte.

Angesichts dieser bedeutsamen, wenn auch bisher noch nicht genügend gewürdigten und näherer Darlegungen bedürftigen Ergebnisse aus babylonischen Nachrichten kann das Schweigen

der klassischen Tradition nicht ins Gewicht fallen. Schon die allgemeine Kläglichkeit unserer ganzen literarischen Überlieferung für die Diadochen- und Epigonenzeit verbietet die Anwendung des stets so bedenklichen argumentum ex silentio, mit dem Kaerst a. a. O. unserer Ansicht gegenüber in so weitgehendem Maße operiert. („Wir müßten doch vermuten, daß schon aus Gründen der politischen Rivalität die babylonische Heimat des Gottes von den Seleukiden geltend gemacht worden wäre.“ Vgl. ob. Sp. 347 und s. unten Sp. 378.)

Wenn also Ptolemaios jenen Gott Ea, der im Babylonischen als Vater des Bêl-Marduk galt, in Ägypten einführt und zugleich als einen einheimisch ägyptischen hinstellt, so hatte er — international wie auch im Sinne der Ägypter — ein gegebenenfalls wirksames Gegengewicht gegen die seleukidischen Ansprüche geschaffen. Wer dem Vater des Marduk seine Verehrung zuwandte, konnte die Weltherrschaftsansprüche der Mardukverehrer übertrumpfen.

Wie dem auch sei, daß ein babylonisches Kultbild des Gottes, der von Alexander durch Vermittlung des ihm nächststehenden Gefährten in seiner letzten Krankheit befragt war, für Ptolemaios nicht zu haben war, liegt auf der Hand. Es mußte Ersatz geschaffen werden und der beste, der einzig gültige Ersatz war das Kultbild von einer anderen außerhalb des Seleukidenreiches belegenen Verehrungsstätte desselben Gottes, S. Und eine Stadt gab es, die tatsächlich diesem Erfordernis entsprach: Sinope. Ihre Umgebung wird bekanntlich noch in späterer griechischer Zeit von den Griechen als *Ἀσσυρία* bezeichnet (*Skyl. Periopl.* 88). Dafür betrachtete schon Nöldeke (*Hermes* 5, 1871 S. 443 ff.) als alleinige Erklärung eine Besiedlung dieses Gebietes durch eine altassyrische Kolonie. Das läßt sich jetzt bestätigen. Während der deutschen Expedition nach Armenien fanden wir eine Inschrift Tiglapileser I. (um 1000 v. Chr., nach anderen um 1100 v. Chr.), die von seinen aus anderen Inschriften bereits bekannten siegreichen Feldzügen in Armenien herrührt, und in der er bezeichnet wird als 'Eroberer des Landes Kirchi bis zum großen Meere' (*Verf., Sitzungsber. Berl. Ak.* 1899 S. 117). Unter Kirchi ist zu verstehen die breite Ebene nördlich des West-Tigris, sowie das westlich von Džärbekir und Euphrat sich hinziehende Gebirgs-terrain. Eine Ausdehnung dieses Gebietes nach Westen oder Süden bis zum Mittelländischen Meere ist völlig ausgeschlossen. Es kann nur die Nordausdehnung bis zum Schwarzen Meere gemeint sein. Tiglapileser I. ist aber, wie auch der Fundort dieser seiner Siegesinschrift bestätigt, nicht bis zum Schwarzen Meere vorgedrungen; es bestand also zu seiner Zeit eine ältere Kunde von jenem nördlichen Meere, und diese kann nur herrühren von den Eroberungszügen, die lange vor ihm seine Vorgänger, Salmanassar I. um 1320 v. Chr. und Tukulti-Ninib I. um 1290 v. Chr. gemacht hatten, wie älter bekannte und neu gefundene Inschriften bestätigen. Salmanassar I. hat auch Kirchi, soweit wir wissen, als der erste erobernd betreten und er ist gleichzeitig der einzige,

von dem eine energische und nachhaltige Kolonisationstätigkeit und zwar gerade für Kirchi bezeugt ist. Die von ihm im Süden von Kirchi angelegten assyrischen Kolonien bestanden noch fast ein Halb-Jahrtausend später unter Assurnasirabal III. 885—865. Unter Salmanassar I. — und allem Anscheine nach unter ihm allein — war auch die Möglichkeit gegeben, daß assyrische Kolonisten im nachmaligen nördlichen Kappadokien bis ans Schwarze Meer vordrangen und sich in Sinope festsetzten, wo sie im Verlaufe der weiteren Entwicklung Klein-Asiens vom Mutterlande vollständig abgetrennt wurden, aber doch den Umwohnern und den Griechen als Assyrier erkennbar blieben. (*Klio* 4, 400; vgl. bes. noch Abs. 2 daselbst.)

Daß hier am Meere der Kult des ursprünglich an der Küste des persischen Golfes heimischen Königs der Wassertiefe, Ea, *Sar apsi*, der auch im assyrischen Pantheon eine bedeutende Stätte hatte, eine besondere Pflege erfahren hätte, wäre ebenso erklärlich, wie eine allmähliche ev. synkretistische Graeizisierung des Kultes, die sich bis auf dasjenige Kultbild erstreckt haben muß, das in den Besitz des Ptolemaios gelangte.

Schon *Krall* hat, ohne den S. babylonisch-assyrisch näher bestimmen zu können, vermutungsweise darauf hingewiesen, daß in Sinope ursprünglich eine assyrische oberste Gottheit, ein Bêl, an der Spitze des Kultes gestanden haben werde, den die Griechen bei der Wiederherstellung der Stadt nach der Kimmerier-Katastrophe ihrem Zeus gleichgesetzt hätten.

Ea Sar apsi war aber im babylonisch-semitischen Sinne nicht bloß ein oberster Gott, ein Bêl, sondern ihm gebührte diese Bezeichnung auch geradezu im babylonischen Kultus. Dieselbe Inschrift aus seiner Kultkapelle im Haupttempel zu Babylon, die uns den Kultbeinamen *Sar apsi* liefert, enthält in der den etwaigen Zerstörer der Inschrift bedrohenden Fluchformel (Teil II, S. 16/18) am Schluß die Worte: *Ea bêlu širu aggiš likkilmešu*. 'Ea, der erhabene Herr, der erhabene Bêl möge ihn zornig anblicken.'

* Es ist also anzunehmen, daß in Sinope schon einmal eine semitisch-griechische Verschmelzung stattgefunden hatte, die sich auch in der typischen Ausgestaltung bemerkbar machte und dann später nach Ägypten mit hinübergewandert wurde. So verließ der Gott, der Sinope als Bêl-Ea *Sar apsi* betreten hatte, diese Stadt gleichsam als Bêl-Zeus-Hades-Sarapis und konnte von den beiden hellenistisch gebildeten Männern *Timotheos* und *Manetho* in Alexandrien auch als solcher erkannt werden, während Ptolemaios, wie wir sahen (Sp. 344), enttäuscht war, weil das ihm zugeführte Götterbild nicht den Vorstellungen entsprach, die er mit dem Bilde des S. von früher verband, sondern eher einem Bilde des Hades-Pluton ähnelte.

Darauf, daß die Verwechslung oder Verschmelzung mit Pluton durch eine gewisse Übereinstimmung in den beiderseitigen Attri-

buten des Ea und des Zeus-Hades befördert wurde, kommen wir unten zurück.

Somit ist nicht nur der babylonische Gott gefunden, der uns den ältesten Anhaltspunkt für die Existenz eines S.-kultes bietet, sondern auch erklärt, wieso eben dieser Gott aus Sinope nach Ägypten geholt werden konnte. —

Ehe wir weiter gehen, müssen wir uns mit der immer noch vertretenen wenn auch sicher irrigen Anschauung auseinandersetzen, nach welcher der S. überhaupt gar nicht aus der Fremde eingeführt, sondern lediglich einheimisch und aus dem Osiris-Apis entwickelt sein soll.

Die wohlbezeugte Tatsache, daß das Kultbild des S. aus Sinope eingeführt wurde, sucht *Beloch* (*Griech. Gesch.* 3, S. 446 mit Anm. 2, 447 mit Anm. 1), der sich gleich *Bouché-Leclercq* (*Rev. de l'hist. d. relig.* 46 (1902) S. 1 ff.), auf den er Bezug nimmt, sehr scharf gegen die Annahme einer Einführung des S.-kultus aus der Fremde ausspricht, hinweg zu deuten, indem er nach *Lumbroso* die für einen Berg bei Memphis bezeugte Bezeichnung *Sen-Api* für denjenigen Hügel, auf dem das Serapeum in Memphis stand, in Anspruch nimmt und diese aus dem Ägyptischen erklärt: *Sen-Api* bedeute Wohnung des Apis, daraus hätten die Griechen *Σινώπιον* gemacht usw.

Tatsächlich ist diese ganze Anschauung schon philologisch unmöglich. Aus *Ὀσεράπις* oder *Ὀσεράπις* konnte niemals *Σαράπις* werden *Wülken*, *Arch. f. Papyr.* a. O.; *Verf.*, *Klio* 4, S. 401. Und dieses ist, wie bereits betont, die alleinige griechische Namensform, unter der der Gott nach der Einführung des Kultes in Ägypten auftritt. Und ebenso ist es unmöglich, daß aus dem *a* des Apis, das griechisch niemals durch einen *o*-Laut wiedergegeben wird, sondern zu allen Zeiten und immer durch *a*, aus einem *Sen-Api* ein *Sinope* hätte werden können. Aber um doch, der Vollständigkeit halber, auf das Sachliche einzugehen, so liegt auf der Hand, wie ganz unzutreffend die Bezeichnung „Hügel des Apis“ für die Stätte eines Heiligtums des Osiris-Apis gewesen wäre; es handelte sich ja nicht um den Apis schlechthin, sondern um den toten, zum Osiris gewordenen Apis. In einer von Haus aus ägyptischen Bezeichnung der Stätte nach dem Osiris-Apis konnte Osiris unmöglich fehlen. In der Tat bezieht sich der ägyptische Ausdruck *s(t)n h p j* gar nicht auf das Serapeum, sondern er gibt in der hieroglyphischen und der demotischen Fassung des Steines von Rosette das griechische *Ἁνίσιον* wieder. Um das Heiligtum des lebenden Apis hat sich Ptolemaios V., wie der Text meldet, bemüht. Erwiese es sich also in Zukunft, wofür bisher jeglicher Anhalt fehlt, daß die griechische Bezeichnung *Σινώπιον* dem Serapeum-Hügel zukommt, so wäre der Name nur ein weiterer Beleg dafür, daß die Einführung des S. aus der Fremde, aus Sinope, auch den Kult von Memphis berührt hat, was ohnehin sicher ist. Nur der Grad dieses Einflusses kann zweifelhaft sein (*Klio* 4, p. 396 ff.).

Nummehr treten wir der Frage näher, ob

der S. als ursprünglich babylonischer Gott oder als eine von anderswoher den Makedoniern bereits bekannte und in Babylon dem babylonischen Gotte an-gelichene Gottheit in Ägypten eingeführt wurde. Da versagt nun der für die Bejahung im letztern Sinne wichtigste Anhaltspunkt vollständig. Wiewohl wir über die bei den Nachbarvölkern der Griechen verehrten Gott-heiten (man denke an die thrakische Bendis, den Reitergott, die phrygische Ma, die Kybele, den Sabazios, den Bisyras [vgl. Roscher Bd. 1, 1 Sp. 787 usw. usw.]) verschiedentlich mehr oder weniger reichliche Kunde haben, fehlt es in der vorhellenistischen Zeit und vor dem Auftreten des S. in Babylon an jeder auch nur entfernten Hindeutung auf eine, sei es bei den Makedoniern, sei es bei den Thrakern oder den Illyriern bekannte, geschweige denn in höch-ster Stellung verehrte Gottheit. Unter diesen 20 Umständen ist der einzige ernstliche Anhaltspunkt, auf den sich die Vertreter des nicht in erster Linie babylonischen Ursprungs stützen können, das Vorkommen des Per-sonennamens Σαραπίων bei Plutarch, Alexan-der 39: "Ὅπως δὲ ἤχθητο τοῖς μὴ λαμβάνουσι μᾶλλον ἢ τοῖς αἰτοῦσι . . . Σαραπίωνι δὲ τῶν ἀπὸ σφαίρας τινὶ νεανίσκων οὐδὲν εἰδὼν διὰ τὸ μὴ αἰτεῖν. Ὡς οὖν εἰς τὸ σφαίρειν παρα-γενόμενος ὁ Σαραπίων ἄλλοις ἔβαλλε τὴν σφαί- 30 ραν, εἰπόντος τοῦ βασιλέως 'Εμοὶ δὲ οὐ δίδως'; 'Ὁὐ γὰρ αἰτεῖς' εἶπε, τούτῳ μὲν δὴ γέλσας πολλὰ ἔδωκε." Hierzu Verf. *Klio* 5, 1905, S. 133: „Iranier und Orientalen waren damals noch nicht, wenigstens nicht in nennenswertem Umfange, in Alexanders Umgebung auf-genommen. Und auch die Überlegung, daß Plutarch nach seiner Darstellungsweise sehr wohl an dieser Stelle Züge mitverarbeitet haben kann, die in die Zeit der Zulassung und Be- 40 vorzugung des persischen Elements gehören, wird hier nicht ins Gewicht fallen, solange nicht ein an Σαραπίων anklingender irani- scher oder babylonischer Personen-Name nachgewiesen ist. Wer also den Namen Σε-ραπίων, der, wie Ed. Meyer mit Recht be-merkt, gewiß nicht erfunden ist, für einen unverfälschten und korrekt überlieferten makedonischen oder gar griechischen Personen-namen hält, der hat die Möglichkeit, unter 50 den Erwägungen und Motiven, die für die durch Ptolemaios I. erfolgte Einführung des S.-kultus in Ägypten und dessen m. E. von vornherein beabsichtigte synkretistische An-lage maßgebend waren, auch eine Anknüpfung an heimische, makedonisch-griechische Ele-mente in Betracht zu ziehen. Allerdings fehlt auch dann für eine Beziehung auf den heimi-schen Kultus oder gar auf einen makedonischen oder griechischen Gottesnamen jedweder An- 60 haltspunkt. Mir freilich — und wie ich hin-zufügen darf, auch Wih. Schulze — erscheint es sehr zweifelhaft, daß in Σαραπίων oder einem zu supponierenden Σαραπίων ein alt-makedonischer (oder griechischer) Name in seiner ursprünglichen Gestalt vorliege. Viel-mehr haben wir es hier weit eher mit einem Unterfall der häufigen Erscheinung zu tun, daß

ein fremder und fremdartig anmuten-der durch einen anklingenden geläu-figen Eigennamen verdrängt wird, wie es denn überhaupt um die Tradition der Eigen-namen, sobald es sich nicht um hervorragende Persönlichkeiten handelt, gerade in der klas-sischen Literatur nichts weniger als glänzend bestellt ist. Sofern nicht etwa die hand-schriftliche Überlieferung schwankt, wird die Verwechslung spätestens dem Plutarch zur Last fallen, zu dessen Zeiten Σαραπίων, Σερα-πίων und das Femininum Σαραπίς in der jungen und wahrscheinlich dem ionischen Sprachgebiet angehörigen Nebenform Σαραποῖς gen. Σαραποῦτος (vgl. A. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* [1901] S. 230, Anm. 4) wohl bekannt und weit verbreitet waren.“

Es gibt nun noch eine ältere Stelle, in der ein an S. anklingender Eigenname vorkommt (Verf. nach W. Schulze, *Klio* 5, 133). In den *Epidemien* [des Hippokrates] 2, 2. 3 (5, 84 Littré) wird von der tödlichen Erkrankung einer Frau berichtet, deren Name unter der Form ἡ σεράπαις, σεράπαις, σεράπαις in den Handschriften steht. In Galens Kommentar (17, A. 322f. Kühn) figuriert sie als Σεράπαις in seinem Glossar (14, 136) als σεράπαις, und zwar gibt es an letzterer Stelle nach Ilbergs Kollation überhaupt keine andere Lesart. Als innerlich berechtigt — natürlich unbeschadet des Ergebnisses der handschriftlichen Kritik — stellt sich von diesen Lesarten, auch nach W. Schulzes Urteil nur Σεράπαις (orthographi-sche Variante Σεράπαις) dar. Σεράπαις erregt den Verdacht späterer Anpassung an die ge-läufigen Bildungen der hellenistischen Zeit: zu Σεραπίων war ein Femininum Σεραπίς wohl denkbar. Die im zweiten Buch der *Epidemien* aufgeführten Fälle sind überwiegend in Perinth und dessen Nachbarschaft vor Ende des fünften Jahrhunderts gesammelt worden. Der Artikel vor dem Namen, ἡ Σεράπαις, deutet auf eine Sklavin. Ein thrakisch-barbarischer, schwer-lich griechischer Name Σεράπαις wäre damit gefunden und der unbekannten Grundform des bei Plutarch unter der Form Σαραπίων er-scheinenden makedonischen Namens beige-sellt.

Ferner ist ein Wort σεράπος (σεράπονς) bei Alkaios (fr. 37 B. Bergk.) belegt: Diogen. Laert. 1, 81 (vgl. Suidas s. v. Σεράπονς): Τοῦτον (sc. Πυρραῖον) Ἀλκαῖος σεράποδα μὲν καὶ (lege ἦ) σεράπον (Cod. Cant. σεράπον, Hartung σερά-ποδα) ἀποκαλεῖ διὰ τὸ πλατύπουν εἶναι καὶ ἐπισύρειν τὸ πόδε. Ein Nominativ σεράπος oder ein Akkusativ σεράπον, der als Kompositum von ποῦς aufgefaßt wurde, muß also bei Alkaios gestanden haben; vielleicht auch mehr, aber nicht notwendigerweise. Das dem dorischen σεράπος entsprechende σεράπονς ist dann, wohl im Hinblick auf Alkaios, in die Hand-schriften der *Epidemien* eingedrungen und dort so aufgefaßt und von Galen so erklärt worden, wie es Alkaios selbst oder seine Aus-leger verstanden hatten. Bei Hippokrates ist das Wort daher nach Ilbergs Urteil schwerlich richtig, 'obwohl es zu Galens Zeiten in Hand-schriften stand'. Die den Alten geläufige

Etymologie des Wortes *σαράπιος* oder *σάραπος* erscheint vom griechischen Standpunkte recht fragwürdig. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es sich dabei nur um eine Volksetymologie eines barbarischen Wortes handelt, dessen Spott nicht die Form der Füße zur Zielscheibe hatte. Wäre das der Fall, so könnte man das lesbische *σάραπος* als dritten Beleg für einen, nordöstlich der eigentlichen griechischen Welt heimischen barbarischen Wortstamm **σαραπ* — oder **σεραπ* — ansprechen.

Aber für eine Gottheit Sarapis auf älter-makedonischem, thrakischem, illyrischem Gebiete fehlt es, wie gesagt, an jeder Andeutung.

Ein solches früheres Vorhandensein eines S.-kultes auf europäischem Gebiete bei den Völkern der Balkan-Halbinsel zieht auch Kaerst nicht in Betracht. Er betont vielmehr gleich uns den künstlichen und absichtlichen Charakter des S.-kultes als einer neuen religiösen Bildung. 'Eine in Sinope verehrte Gottheit, die besonders mit dem unterirdischen Zeus in Verbindung gebracht zu sein scheint, wird in ihrer Gestalt ägyptisiert und zugleich griechisch gedeutet.' Wenn demnach Kaerst Sinope für die eigentliche Heimat des S. erklärt, so ist das im Grunde genommen nichts anderes, als ein Verzicht auf jede Erklärung, eine Formulierung nach den Berichten bei Tacitus und Plutarch, deren Ungenauigkeit und Unvollständigkeit er zwar erkennt, aber ohne sich entschließen zu können, daraus die Konsequenzen zu ziehen. Denn er muß selbst eingestehen: „Ein eigentümliches Rätsel bietet nun allerdings die Herkunft des Serapis aus Sinope, da es an einer Bezeugung für die Verehrung einer dem Serapis verwandten Gottheit in Sinope durchaus zu fehlen scheint.“ Zur Abschwächung dieses „Rätsels“ wird an unsere mangelnde Kenntnis „der religiösen Verhältnisse von Sinope“ appelliert, und alsdann bemerkt: „Wenn schon zur Zeit der Einführung des Serapiskultes ein gewisses Dunkel über der Herkunft und dem Wesen des Gottes lag, so wird dieses Dunkel dazu gedient haben, die geheimnisvolle Natur der neuen Gottheit noch stärker hervortreten zu lassen.“ Das 'Rätsel' ist jedoch sofort auf weit natürlicherem Wege gelöst, wenn wir Sinope nicht als Ausgangspunkt, sondern nur als eine uns bekannt gewordene Durchgangsstation des Serapiskultes auf seiner Reise von Ost nach West betrachten, eben jenes Kultes des 'sar apsi-Sarapis'. Wenn ferner für Sinope das Fehlen früher Münztypen mit S.-prägung als besondere Schwierigkeit aufgeführt wird, so ist das insofern hinfällig, als sich später bei der Typenentwicklung zeigen wird, daß uns die Numismatik durchaus keine abgeschlossene Entwicklungsreihe darbietet, daß wir z. B. mit diesem Hilfsmittel sogar für Alexandria nicht vor dem 25. Januar 41 p. C (*Claudius*) mit voller Sicherheit einen S. nachweisen können.

Kaerst selbst legt mit Recht besonderen Nachdruck auf die von Anfang an gegebene Beziehung der universal-synkretistischen Gottheit S. „zum ptolemäischen Herrscherhause und zur neuen Hauptstadt des ptolemä-

ischen Reiches Alexandria. Die besondere Beziehung zu Ptolemaeos tritt bereits in der Einführungslegende deutlich hervor. Heil und Gedeihen für ihn und seine Herrschaft werden durch die Herbeiführung des Gottes bedingt. (*Tac. Hist.* 4, 83.) Eine Reihe von religiösen Widmungen der ersten Ptolemäerzeit, vor allem die außerordentlich charakteristische, die Arsinoe der *Ἀγαθὴ τύχη* ihres Vaters Soter darbringt (*Dittenberger, Orientis Graeciae Inscriptiones Selectae* 1, nr. 16, p. 46/48: *Ἀγαθῇ τύχῃ (τῇ) Πτολεμαίων τοῦ Σωτήρος καὶ θεοῦ Σαραπί. Ἰσι Ἀρσινόῃ τῷ ἱερῶν ἰδρύσατο Χαίρημος νεωποιούντος*) zeigen die enge Verbindung, in der gerade das Wirken des Gottes S. mit den Personen der ptolemäischen Herrscher gedacht wird. Im Zusammenhange hiermit steht das besondere Verhältnis des neuen Gottes zu Alexandria. Gerade für Alexandria bezeugt sich so die synkretistische Religionspolitik Ptolemaios I. als Fortsetzung der schon von Alexander inaugurierten Politik (*Arr. Anab.* 3, 1, 5). In unserer besten und ausführlichsten Überlieferung (*Tac.* 4, 83: *cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet*) wird ausdrücklich die Begründung des Serapiskultes mit der grundlegenden Einrichtung und Ausgestaltung der neuen Hauptstadt in Verbindung gebracht. „Wenn dann aber Kaerst aus Tacitus' Worten und sonstigen Andeutungen entnehmen will, daß die Einführung des S. schon in die frühere Zeit der Herrschaft des Soter gehört habe, daß sie also gewissermaßen als von vornherein „programmatisch für die Regierung des ersten Ptolemäers anzusehen ist“ (a. O. S. 270 mit Anm. 3), so setzt er sich in Widerspruch mit der ausdrücklichen und einwandfreien chronographischen Tradition (o. Sp. 346). Vielmehr hat Ptolemaios erst später, nach Ausbildung der Divergenzen und der Differenzen zwischen Ptolemäern und Seleukiden den S. gerade als einen Gott, mit dessen Kult Alexander in Babylon in bedeutsame Beziehung getreten war, in Ägypten und Alexandria eingeführt: er hat nicht einen obskuren, nur in Sinope verehrten Lokalgott nachträglich in das *Ephemeriden*-Exzerpt, mit dem er seine Alexandergeschichte schloß, 'hineingedeutet', sondern der in Babylon verehrte Gott war für ihn von vornherein der S.

Nachdem der Versuch einer Anknüpfung an ältere europäische Kultvorstellungen sich als erfolglos erwiesen hatte, erhalten die babylonischen Elemente, die sich im Kult des S. nachweisen lassen, eine verstärkte Bedeutung, insofern sie zeigen, daß der Gott in Babylon, wo er uns zuerst begegnet, auch tatsächlich heimisch war, und daß die wichtigsten Elemente seines Kultes dem Ea Sar apsi auf seiner Wanderung nach Sinope und Ägypten unverändert verblieben sind. Schon oben wurde berührt, daß sich anscheinend bereits in Sinope eine Verschmelzung des Ea Sar apsi mit dem Zeus-Hades vollzogen habe, wofür der Grund in einer Übereinstimmung der Attribute zu suchen sei.

Τῷ Κεβέθω καὶ τῷ θεράκοντι weisen Timotheos und Manetho dem Ptolemaios nach, daß

das Götterbild, das ihm als ein Pluton erscheint, wirklich der S. ist. Demgemäß ist in *κρόβερος καὶ δράκων* das charakteristische Merkmal des S. gegeben, wie ihn *Ptolemaios* von früher, eben von Babylon, her kanute. Eben diese entscheidenden Attribute bezeugen aber die Keilinschriften, gerade für Ea šar apsi. Die babylonischen Götter waren anthropomorph dargestellt, sie haben aber auch tiergestaltige Erscheinungsformen, und gerade das Tier des Gottes Ea kennen wir aus bildlichen Darstellungen, wie aus keilinschriftlichen Schilderungen (*Bezold, Ztschr. f. Assyrl.* 9, 114, 405; *Puchstein* ebenda 410) als ein auch doppelköpfig erscheinendes Wesen, in dessen Maul Wasser rollt, vorn mit Löwentatzen und hinten mit Vogelkrallen, mit Schlangenkopf und Schlangenschweif, für das die Bezeichnung *κρόβερος* oder — sofern die Schlange, sei es als gesondertes Attribut, zu fassen ist, (wofür die Schlange mit dem S.-kopf auf ägyptischen Münzen der Kaiserzeit [*Zoëga* Tafel 12; unten Typ nr. 10] spricht) sei es als Bestandteil des ganzen Fabelwesens besonders hervorgehoben werden soll — als *κρόβερος καὶ δράκων* (der Kerberos mit der Schlange), wohl zutreffen würde, *Verf. Wochenschr. f. klass. Phil.* 1898 Sp. 27f. Ea šar apsi war der Gott des Ozeans und der Sonne, die aus ihm emporsteigt und in ihn zurückkehrt, zugleich ein Gott des Lichtes und der dunklen Tiefe.

Die Antwort, die Nikokreon von Kypros nach *Macrobius Sat.* 1, 20, 17 von Serapis auf eine Befragung nach seinem Wesen erhalten haben soll (*Kaerst* 2, 269 Anm. 2): *εἰμι θεὸς τοιοῦτος μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὼ εἶπω* || *οὐράνιος κόσμος κεφαλὴ, γαστήρ δὲ θάλασσα* || *γαῖα δὲ μοι πόδες εἰσὶ, τὰ δ' οὐα' ἐν αἰθέρι κείται* || *ὅμμα τε τριγωνῆς λαμπρὸν γὰρ ἡέλιος* gibt, ob sie nun alt oder jünger ist, eine geradezu typische Schilderung eben des Wesens des babylonischen Gottes Ea šar apsi. Dieser ist schwerlich von *Ὀάννης* (s.d.) zu trennen, einem vernunftbegabten Wesen, das nach babylonischer Vorstellung halb wie ein Fisch, halb menschlich gestaltet, aus dem persischen Golfe emporgetaucht sei, mit Sonnenuntergang wieder das Meer aufgesucht und die Nächte im Meere zugebracht habe. Dem Oannes, der offenbar im Wesen identisch ist mit Ea, dem Gott des Ozeans, der Sonne, die nachts zu ihm zurückkehrt und aller menschlichen Weisheit ..., verdanken die Menschen die Kenntnis der Schriftzeichen, Wissenschaften und Künste. Er lehrte sie auch die Besiedlung von Städten, die Errichtung von Tempeln, die Einführung von Gesetzen und die Landvermessung, zeigte ihnen das Säen und Einern der Früchte und war überhaupt der Geber aller Kultur. Vermutlich gibt Oannes auch eine der Namensformen des Gottes wieder (vgl. u. Sp. 360). Die Offenbarungen des Oannes über Schöpfung und Städtebildung haben noch *Berosos* vorgelegen, und die Auszüge, die er daraus gemacht und übersetzt hat, sind uns in *Eusebius' Chronik* erhalten (*Ed. Meyer, Klio* 3, 169). — Die wunderbar schnelle Fahrt des Gottes von Sinope nach Ägypten (vgl. die Münzdarstellungen unten

Typ nr. 7—7c), die Anlegung eines Hauptheiligtums gerade an der kanopischen Nilmündung stehen wahrscheinlich mit der Eigenschaft des Ea šar apsi als Meeresgott in ursächlichem Zusammenhang.

Beschützer der Meerfahrt ist Sarapis bis in späte Zeiten geblieben. So richtet in einem Soldatenbrief aus römischer Zeit (2. Jh. p. C.) der Schreiber 'ein Dankgebet an den Gott Serapis', 'weil' er ihn 'aus Seegefahr unverzüglich gerettet hat'. *Berliner Papyrusbrief* nr. 423 Z. 6ff. *Εὐχαρίστω τῷ κυρίῳ Σεράπιδι ὅτι μου κινδυνεύοντος εἰς θάλασσαν ἕως εὐθέως*, vgl. *Preisigke, Preuß. Jahrbücher* 108 (1902) S. 101. In gleichem Sinne wird der Beiname Neptunus in den Inschriften *C. I. L.* 3, 3637; 7, 1002 zu deuten sein, der sich nicht ohne weiteres aus der naturgemäßen und im übrigen bezeugten rein synkretistischen Entwicklung erklären läßt.

Auch das ständige, aber unseres Wissens bisher unerklärte Attribut des S., der Kalathos oder Modius, den er auf dem Haupte trägt, erklärt sich, wenn es sich um den von Haus aus babylonischen Gott der Vermessung und zugleich der Fruchtbarkeit handelt.

Ein Weiteres gerade für den Kult des S. in Babylon charakteristisches Element tritt auch in Ägypten hervor. Mittels des Tempelschlafes wurde S. in Babylon für Alexander in dessen letzten Lebensstunden befragt, im Tempel des S., an der kanopischen Nilmündung, wurde nach *Strabo* 17, 801 auch der Tempelschlaf mit besonderem Erfolge geübt.

Spezifisch babylonisch ist ferner das Stellen des Horoskops, das mit dem Kultus des S., wie noch die Zauberpapyri zeigen, aufs Engste verknüpft war. Und gerade, was im Zusammenhang mit solchem Stellen des Horoskops über das Wesen des Gottes geäußert wird, hat — als echt überkommen, nicht nachträglich hinzuge wachsen — Anspruch auf besondere Beachtung.

Es fragt sich nun: Ist der eigentliche und ursprüngliche Name des S. auf der Wanderung gänzlich ohne jede Spur verloren gegangen? Babylonisch mußte er (Sp. 340) lauten Eau, lau bzw. Eai, Iai.

In dieser letzteren Form erscheint ein Gottesname in altbabylonischen Texten der Chamurabizeit. Daß dieser nicht, wie *Delitzsch (Babel und Bibel* 1, 1902, S. 47, 70ff.) wollte, für eine monotheistische Jahweverehrung in Babylonien an der Wende des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausends spricht, ist allgemein anerkannt. (Für die Lit. s. *Verf., Jahresberichte für Geschichtswissenschaft für 1907* 1 S. 184 f., Anm. 605—615a) Dagegen ist sehr möglich, daß es sich um den Namen von Marduks Vater, Ea (Ia) handelt, der damals noch in freiem Gebrauche war.

In dem von Chamurabi begründeten babylonischen Reichskult trat er gegen seinen Sohn zurück und damit hängt es zum Teil zusammen, daß er, der als Gott der Weisheit, der Beschwörung und der Heilkunde allezeit die oberste Stelle bewahrte, späterhin von den Menschen nur durch Vermittlung seines Sohnes oder eines anderen Fürsprechers angesprochen werden konnte. (babyl. Texte passim, vgl.

Jastrow, *D. Rel. Babyl. u. Assyriens* S. 130 f.). So wird es gekommen sein, daß sein Kult und sein Name schon in Babylonien zum Teil und abschließend mit dem Schleier des Geheimnisses umgeben wurde, so daß sein eigentlicher Name keilinschriftlich nur in ideographischer, rebusartiger Schreibung erhalten ist. In den gnostischen Schriften, den Zauberpapyri und sonstigen Zaubertexten erscheint bekanntlich S. häufig in engster Verbindung mit Ιαώ. Daß darunter bei den Gnostikern in späterer Zeit der Gott der Juden Jahweh verstanden wurde, ist zweifellos. Aber mehrfach ist auch schon die Frage gestellt worden, ob nicht ein an Jahweh anklingender Name eines heidnischen Gottes die erste Veranlassung zu der häufigen Verknüpfung des Σαρᾶπις und Ιαώ gegeben hat. So vor allem durch Baudissin, 'Studien zur semitischen Religionsgeschichte' 1, S. 220/233, und auch Deißmann 'Bibelstudien' S. 4 ff. faßt eine solche Möglichkeit ins Auge.

Wenn schon von theologischer Seite für Ιαώ die restlose Identifikation mit Jahweh in Frage gestellt wurde, ehe eine andere Erklärung zur Verfügung stand, so ist nun, wo der Zusammenhang zwischen S. und Ea šar apsi erkannt worden ist, die Fragestellung mehr als berechtigt, und es ist nur für den Babylon ein für allemal ablehnenden Standpunkt Kaerst's charakteristisch (2, S. 265/66 Anm. 3 a. E.), wenn die Frage und ihre bejahende Beantwortung von der er nur einen, außerhalb des Zusammenhanges gar nicht richtig zu würdigenden Punkt anführt als 'keiner ernstlichen Widerlegung' bedürftig hinstellt. Zudem ist 'Ιαώ (s. Höfer und Roscher oben Bd. 2, Sp. 55) ausdrücklich als heidnischer Göttername an einer Stelle und zu Zeiten bezeugt, die jüdischer Beeinflussung nicht zugänglich waren, und zwar als 'phönikischer' Name des Dionysos bei den Chaldäern und als Name des Helios in einem Orakel des Apollo Clarius bei Macrobius 1, 18 ff. Im letzteren Falle bietet sich der Sonnengott Ea šar apsi ohne weiteres als nächstliegende Anknüpfung, im ersteren, wo die Verwendung bei den Chaldäern bezeugt ist, wäre an Eas Eigenschaft als Gott der Fruchtbarkeit und an den in Babylon heimischen Weinbau zu erinnern. (Vgl. Buresch, *Klaros Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums* S. 48 ff.) Wenn, wie wir aus Tac. (*Hist.* 1, 5, 4) wissen, von einigen Saturn und der Judengott für dasselbe Wesen gehalten wurde, weil ihnen beiden der gleiche Tag geheiligt war, so darf daran erinnert werden, daß, wie Kronos-Saturn, der Vater des Zeus, so Ea der Vater des mit Zeus vielfach identifizierten Bêl (Marduk) war, und daß somit eine Tendenz bestand, Jahweh mit heidnischen Gottheiten dieser obersten und dem populären Kult entrückten Stufe zu verknüpfen, die bei Iao-Sarapis Ea (Ia) šar apsi durch den nahen Namensanklang eine wesentliche Förderung fand. (Vgl. auch die nr. 14/15 der Typenbeschreibung, wo sich mit großer Wahrscheinlichkeit Beziehungen und Zusammenhänge ergeben, die über Kronos(-Saturn) zum römischen Ianus hinüberleiten.)

Völlig entscheidend aber ist die inschriftliche Zusammenstellung der beiden Namen Σαρᾶπις, Ιαώ auf dem in Spanien gefundenen Steine; *C. I. L.* 2, Suppl. 56, 65, die nur diese beiden Namen und zwischen ihnen das häufige Symbol der ausgestreckten bzw. aufgehobenen Hand trägt.

Die Inschrift stammt nach dem Schriftencharakter und nach des Herausgebers (= Hübner) Urteil aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. Man hat sie als unecht verdächtigen wollen, (*Kaibel, Inscr. Graecae Siciliae Italiae etc.* *373), weil man in einer so frühen Zeit — man beachte auch die alte Form mit 'a' — mit der Zusammenstellung des Judengottes und des S. nichts anzufangen wußte. Demgegenüber hat Hübner (vgl. *C. I. L.* 3, Suppl. p. 1040 ad p. 911) mit Recht an der Echtheit festgehalten. Somit erweist sich, was von vornherein erwartet werden mußte: auch der ursprüngliche und eigentliche babylonische Name des Ea (Ia) šar apsi hat sich neben dem wegen der Identifikation mit Osiris-Apis bevorzugten Kultbeinamen erhalten. So ist es lediglich eine, wenn auch sehr wertvolle Bestätigung, wenn es in dem *Leydener Zauberpapyrus* W 1423 heißt: Σαρᾶπι, ἐπιβλεπόν μου τῇ γενέσει τὸν εἰδὼτα σου τὸ ἀληθινὸν καὶ αὐτὸ ἐ[ν] τὸν ὄνομα' ὡσαύτως, Ιαώ, ιι, αα, ω.... Hier wird uns also als eigentlicher und authentischer Name des S. neben einer mit einem o-laute beginnenden Form gerade Iaō genannt und zwar nicht nur im Zusammenhang mit dem Stellen des Horoskops, sondern geradezu in der Anrufungsformel, in der man, angesichts der besonders in den Formeln herrschenden Zähigkeit, bei dieser chaldäischen Kunst vor allem babylonisches Gut bewahrt zu finden erwarten kann, während dagegen beim Stellen des Horoskops Jahweh unmöglich als echter und authentischer Name des S. gelten konnte. So wird bestätigt, was unsere Gesamtuntersuchung ergeben und was der spanische Inschriftstein unmittelbar erwiesen hatte: die Fortexistenz auch des ursprünglichen Namens des Gottes neben der aus einem Kultbeinamen erwachsenen und wegen des Anklanges an Osor-Api bei der Einführung nach Ägypten bevorzugten Form. Das in den Zaubertexten so häufige Spiel mit der Zusammenstellung der sieben Vokale wird seine erste Veranlassung in dem Vorhandensein verschiedener lediglich oder hauptsächlich vokalhaltiger Namensformen (Iaū, Oannes) des babylonischen Gottes haben, und die Anschauung, daß die einfache Vokalreihe die Vertreterin des höchsten Gottes sei, wird eben daher stammen und vielleicht schon bei der Ausbildung der babylonischen Varianten des lediglich vokalhaltigen babylonischen Gottesnamens mitgewirkt haben.

Daß sich in den gnostischen Papyri und in den Zaubertexten mehrfach babylonisches Gut erhalten hat, ist bereits verschiedentlich betont worden. Siehe besonders Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus* (= Gerhard und Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* Bd. 15, Heft 4 (1897)) S. 88 Anm. 1.

¹⁰ *Semitic Languages* 23, S. 269ff. nachgewiesen, vgl. dazu *Verf., Jahresber. d. Geschichtswiss.* 1907, 1, S. 151) bis in die spätbabylonischen Zeiten stetig verwendete Name des Gottes Bêl von Nippur.

So hat sich also in den Zaubertexten neben Ea, šar apsî und Ereškigal noch ein weiterer uralter babylonischer Gottesname erhalten. Wo Zaubertexte deutlich babylonischen Ursprungs sich in unmittelbarer Verbindung mit Sarapis-Iao finden, sind sie offenbar mit seinem Kult von Babylon nach Westen übernommen worden. —

Die Vielgestaltigkeit der Funktionen des babylonischen Gottes empfahl ihn neben den anderen Erwägungen speziell als Mittelpunkt eines synkretistischen Kultes. Durch seine Eigenschaft als Gott der Tiefe und durch den Kerberos war der Anhaltspunkt für die Verschmelzung mit Pluton und Osor-Apis (als einem Totengott), durch den Charakter als Heilsgott und durch das Attribut der Schlange die Brücke zum Asklepios gegeben, wie ja ein Asklepieion zum Tempelkomplex des Serapeum in Memphis gehörte. (*C. I. L.* 3, 9, 173. *Tac. Hist.* 4, 84.) Wie Osiris, der Gott, aus dessen Grabe die Pflanzen hervorsproießen, so war auch Ea, der Herr des Ozeans, der Gott der Meeres-tiefe, ein Gott der Fruchtbarkeit.

Die Betrachtung der S.-typen (s. u. Sp. 364 ff.) zeigt, wie sich die einzelnen Künstler immer von neuem bemühten, die Fruchtbarkeitsfunktion des Gottes mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln zum Ausdruck zu bringen (z. B. Typus 1, 4c, 5a, 5b, 7a, 9d, ganz in unserem Sinne Typus 10 usw.). Wie durch den Namen Iao die Anknüpfung für die synkretistische Verschmelzung mit Jahweh und mit jüdischen Vorstellungen gegeben wurde, so haben sich auch zwischen dem Sarapiskult und der christlichen Religionsphilosophie tatsächlich oder angeblich Beziehungen entwickelt, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Es genüge auf Horos-Christus (oben Bd. 2, 1 Sp. 431 f.) und Isis-Jungfrau Maria (a. a. O. Bd. 2, 1 Sp. 429 ff.) hinzuweisen.

Mit dem Kult des Sarapis verknüpfte sich in Ägypten der Brauch, daß Männer, Griechen wie Ägypter, sich im Tempelbezirk von Memphis in einer Zelle einsperren ließen, wovon die neueren Papyrusfunde vielfach nähere Kunde gebracht haben. Gegen die von *H. Weingarten*, *Der Ursprung des Mönchtums*, entwickelte und vielfach (z. B. von *Ed. Meyer*, *Geschichte Ägyptens* S. 401 und 406) gebilligte Annahme, daß die Klausur im Serapeum die Wurzel gewesen sei, aus der sich im vierten Jahrhundert das christliche Mönchtum entwickelt habe, wendet sich *Erwin Preuschen*, *Mönchtum und*

Sarapiskult 2. Ausgabe, 1903. Aber auch er erkennt an (S. 53), daß gewisse Zusammenhänge existieren, 'und daß der Weingartenschen Vermutung ein gesunder Gedanke zugrunde liege'. Daß, wer sich im Serapeum einschloß, durchaus nicht lediglich durch geistliche Rücksichten und die Absicht eines gottseligen Lebens bestimmt wurde, haben die neueren Funde gelehrt. Vgl. u. a. P. M. Meyer, *Das Heerwesen der Ptolemäer*, S. 72, Anm. 252 und Bouché-Leclercq, *Les recrus des Sérapéum de Memphis* in den *Mélanges Perrot*. — Über die Verbreitung des Brauches bei den semitischen Völkern bringt ebenfalls Preuschen viel Lehrreiches bei. Freilich bedarf auch manches der Modifikation.

Zum Schluß noch ein Wort über die Inschriften. Das hier vorliegende, äußerlich reiche Material — 274 Inschriften mit direkter Beziehung auf S. oder seinen Kult sind uns bekannt geworden — steht bezüglich seines Inhaltes durchaus in keinem Verhältnis zu seinem Umfang. Wohl wird hier und dort eine neue, auch interessante Einzelheit hinzugewonnen; die Entwicklung des Ganzen jedoch — nur sie kann im Rahmen dieser Darlegung berücksichtigt werden — erfährt keine nennenswerte Berichtigung oder gar Bereicherung. Im wesentlichen muß das epigraphische Material dazu dienen, die chronologische und topographische Ausdehnung des Kultes zu verfolgen. Selbst hier aber können wir uns auf das Notwendigste beschränken, da die Numismatik, die gleich zu Beginn der Typenbesprechung eingehender zu berücksichtigen ist, alle einschlägigen Fragen noch ausgiebiger und sicherer beantwortet als die Epigraphik.

Die Inschriften zeigen und bestätigen, mit wie staunenswerter Schnelle der S.-kult zuerst im Ptolemaierreich, und als dieses im imperium Romanum aufging, auch dort populär wurde, und sich bald bis an die fernsten Grenzen ausbreitete, um überall festen Fuß zu fassen, das beste Zeichen, wie wohl die Durchbildung des synkretistischen Charakters gelungen war. Bezüglich der Chronologie liegt uns leider hier — mit geringer Ausnahme — ähnlich wie bei der Numismatik erst für die Kaiserzeit genaueres Material vor. Als hauptsächliche Fundorte kommen in Betracht: Melos, Mytilene, Thera, Lindos, Kamiros, Karthago, Numidien (Lambaesis, Theveste), die Inseln Astypalaia, Anaphe, Chalke, Syme, besonders zahlreich sind dann hierhergehörige Inschriften auf boeotischem Boden; auch Italien bleibt nicht zurück, hier ziehen besonders die kampanischen Städte Neapolis, Pompei und Puteoli unsere Aufmerksamkeit auf sich, dazu kommen die Provinzen Dalmatien (Jader, Brattia, Salonae), Pannonien (Poetovio, Vindobona, Ulcisia castra, Emona, Campona), Dacien (Potaissa, Apulum) und schließlich aus anderen Provinzen hauptsächlich noch: Verona, Nursia, Aquileia, Moesien. Der Natur des Gottes entsprechend handelt es sich im allgemeinen um sepulkrale Inschriften, daneben um Weihinschriften für

vollzogene und erlebte Heilungen, endlich um Listen von Priesterkollegien und Schatzinventare. Neben dem Heilsgott Sarapis finden wir natürlich — wie es diese Gottheit und ihr Kult nicht anders erwarten lassen — auch zahlreiche andere pantheistische Kombinationen verzeichnet, unter denen, wie sich ebenfalls von selbst versteht, die der ägyptischen Götterwelt entlehnten den Vorrang behaupten. Am häufigsten begegnet uns die Verbindung von S. und Isis, daneben lesen wir gemeinschaftliche Gebete an Heliosarapis (s. I. G. 12², 114) und Isis; an Sarapis, Isis, Anubis (I. G. 7, 2482, 3215); an Ζεύς Ἥλιος μέγας Σάραπισ καὶ οἱ συνναοὶ θεοί; an Sarapis Neptunus (C. I. L. 8¹, 1002); an Iuppiter Pluto Sarapis; an Sarapis, Isis, Harpokrates; an Sarapis Isis Liber; an den Iuppiter optimus maximus Sarapis; an Iuppiter optimus maximus Neptunus Sarapis (C. I. L. 3¹, 3637); an Sarapis Isis regina Iuppiter Sol (C. I. L. 5¹, 3232); usw. — S. selbst findet sich mit den griechischen Beiwörtern: ἀγαθός, βασιλεὺς, εὐεργέτης, εὐμενής, καθαρός, κύριος, μέγας, μέγιστος, σωτήρ, ὑψιμέδων usw. Endlich noch zwei Belege für die Popularisierung des Gottes und seines Kultes. Sobald das imperium Romanum in Ägypten auch seinen tendenziöspolitischen Religionsideen Eingang verschafft hatte, treten uns Beispiele dafür entgegen, daß den vergötterten Kaisern auch der Beiname des S. gegeben wurde, in Analogie zum Iuppiter optimus maximus. Schon Augustus eröffnet die Reihe. Zweitens wird der Gottesname — entsprechend den beliebtesten Götternamen des griechischen und römischen Pantheons — zum menschlichen Eigennamen umgewandelt, d. h. die betreffende so benannte Person wurde gleichsam dem besonderen Schutze des Gottes anvertraut, zuweilen auch ganz dem Dienste der Gottheit gelobt. So lesen wir z. B.: Σαραπίων, Σαραπίος, Σαραπίας, Sarapiacus, Serapio, Sarapio, Sarapion, Serapa, Sarapia, Serapia, Serapias, auch der Name 'Sarapis' selbst findet in diesem Sinne Verwendung usw. Auf folgende Inschriften sei noch besonders hingewiesen: I. G., I 465; 1612 (Σάραπισ ἐν Αἴγῳ); 2326 (Σαραπίας Γλαύκων Μαγαθονίον); XII¹ 162, 4 (Σαραπιαστῶν); 942 (Σεραπέων Παταρεῖς); XII³ 1 (Σαραπίος ιερῆς); 200 (Σαραπίδι Ἰσιδι ναός ἀγάλματα); 443 ff. (Σαραπί Ἰσι Ἀνούβι θεσπερός); C. I. L. III¹ 973 (numen Serapis); 2401 (Sarapia); 2703 (Serapis Isis Liber Libera); 4044 (Serapis Augustus); IV 2725 (amphorae fragmentum); 2849 (desgl.); 3294 (Serapis Augustus, Isis regina); 1003 (ἐν κανόβῳ θεὸς μέγιστος); 1004 (Sarapis, Sarapiacus sacerdos); 1005 (Ζεύς Ἥλιος μέγας Σάραπισ κτλ.); 1007 (sacerdos); 1009 (Sarapis deus Augustus [?]); 2630 (Isis, Serapis); IX 3337; 4772 (Sarapis Isis Arpokrates); 5824 (Iupiter Sol Serapis).

[C. F. Lehmann-Haupt.]

Wir sind in der glücklichen Lage, für die Entwicklung des Sarapistypus die mannigfaltigsten Gebiete der bildenden Kunst uns nutzbar zu machen. Rundskulptur, Relief und

die Plastik der Kleinkunst, wie geschnittene Steine, Terrakotten, dazu das unerschöpfliche Gebiet der Vasenmalerei und endlich die für die Chronologie dieser Typentwicklung so wichtige Numismatik vereinigen sich, um uns bei unserem Unternehmen zu unterstützen. Die große Zahl der aus fast allen diesen Gebieten erhaltenen Darstellungen verbietet es von selbst, innerhalb dieser Arbeit etwa eine genaue Beschreibung jedes einzelnen Bildwerkes zu geben, wir müssen uns damit begnügen, die charakteristischsten Typen — von denen wir im ganzen 39 feststellen konnten — zu besprechen, um dieser Besprechung dann jedesmal eine Aufzählung der bedeutendsten Repliken hinzuzufügen.

Als sich die Kunst vor die schwere Aufgabe gestellt sah, mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln den Gedanken der synkretistischen



1) Sarapisbüste der sala rotunda des Vatikans

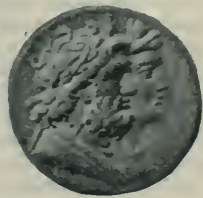
(nach Springer, *Kunstgeschichte*, 7. Aufl.).

sekundäre Aufgabe, ein Gebilde zu schaffen, das die Funktionen der Höhe und der Tiefe, des Lichtes und des Schattens, des Lebens und des Todes in sich vereinigte. Wir nehmen daher am besten unseren Ausgangspunkt von jenem Typus, der Helios, Hades und den allbeherrschenden Zeus zu einer Einheit zu verschmelzen sucht, jenem Typus (Typus 1), der uns am markantesten in der berühmten Büste der sala rotunda (nr. 549) des Vatikans entgegentritt (Abb. 1). Mit Recht schreckte das künstlerische Empfinden davor zurück, uns ein äußerlich dreiköpfiges Wesen — wie Hekate — zu schaffen; vielmehr wird die Dreiheit zu einer Einheit verschmolzen, in der sie aber dennoch deutlich enthalten ist. Unzweifelhaft liegt dem Kopfe ein Zeustypus des IV. Jahrhunderts zu grunde; doch scheint über das Antlitz der herrschenden Majestät ein Schleier milder Wehmut ausgebreitet zu sein. Dieser Eindruck auf den Beschauer wird in der Hauptsache dadurch erreicht, daß uns hier nicht die mächtige Stirn des olympischen Königs gleichsam entgegen-

niedergekämmt Haupthaar in leichter Wellung herabsinkt, ein Zug, der fast ausnahmslos jeder S.-darstellung eigen ist, ebenso wie das den Scheitel krönende Fruchtmaß, der Modius (Kalathos), der uns wohl auf den Reichtum der fruchtragenden Erde, auf das Reich des Hades verweist, das uns hier in seiner segensvollsten Eigenschaft entgegentritt. Unhaltbar erscheint uns dagegen die Erklärung *Millins* (*Mythol. Gallerie* p. 212): [Modius] „welcher ein Rest des alten Säulenschafts zusein scheint, den man anfangs verehrte und nachher auf dem Kopfe der Gottheit anbrachte“. Vielmehr war der Modius doch wohl von vornherein ein Symbol der Fruchtbarkeit, das ursprünglich nur weiblichen Gottheiten zukam, und erst im Laufe späterer Entwicklung auch auf männliche Gottheiten übertragen wurde (vgl. o. Sp. 358). Schließlich erinnern uns die in die Kopfbinde eingefügten Sonnenstrahlen, deren Ansatzlöcher deutlich zu erkennen sind, noch an den Anteil, der auch dem Helios an dem Charakter des S. zukommt. Wenn wir endlich noch die Bemerkung *Helbig's* (*Vatikan* 247) hinzufügen, daß des öfteren die Farbe des Materials — dunkelgrüner Basalt oder weißer Marmor — als Hilfsmittel herangezogen wird, um entweder dem Lichten oder dem Düstern die Oberhand im Wesen des S. zu verleihen, so mag dies vorläufig genügen, um zu zeigen, wie in der schöpfenden Phantasie eines hellenischen Künstlers jene aus der Ideenwelt des Orients geborene Gottheit sich darstellte. —

Verfolgen wir nunmehr systematisch — die Numismatik zur Führerin erwählend — den Entwicklungsgang des S.-typus, wie er sich uns für die bildende Kunst gibt, mit vorläufiger Hintansetzung aller mythologischen Probleme, die mit dem Namen jener Gottheit verknüpft sind. Ein halbes Jahrtausend — von etwa 200 a. Chr. n. bis etwa 300 p. Chr. n. — können wir auf diese Weise umspannen.

Als die synkretistische Gottheit κατ' ἐξοχήν tritt uns S. hier von Anfang an — wo wir ihm zum erstenmal unter Kleopatra I. auf ägyptischem Boden begegnen — entgegen. Die Geschichte des S.-kultus lehrt, daß wir selbstverständlich auf diesem Boden den frühesten Münzdarstellungen begegnen müssen; ebenso natürlich ist es dann aber auch, daß wir auf denjenigen Typus stoßen müssen, der den ptolemäischen Bestrebungen seine Entstehung zu verdanken hat, uns aber keinen Rückschluß erlaubt auf den diesen Bestrebungen vorausliegenden Entwicklungsgang des S.-typus und -kultus, d. h. auf den Ursprung des S.-kults überhaupt und auf die damit zusammenhängenden mythologisch-historischen Probleme. Die erwähnte Silbermünze (Abb. 2) zeigt auf ihrer Vorderseite zwei sich in üblicher Weise zum



2) Osiris-Zeus-Sarapis und Isis, ptolemäische Münze

(nach *Severanos* 2 nr. 1123).

Teil deckende Porträtköpfe in nach rechts gekehrter Profilansicht, von denen der hintere, der weibliche, Kleopatra I. als Isis veredelt darstellt — ein nicht seltener Isistypus liegt zu Grunde. — Sollte (*Severanos* II nr. 1123 ff.) der auf dem Revers genannte ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ nicht Ptolemaios VI., sondern der IV. seines Namens sein, so hätten wir den weiblichen Kopf einfach als Isis anzusehen, und die Datierung der Darstellung demnach in den Ausgang des III. Jahrh. zurückzusetzen; der vordere männliche Kopf ist zweifelsohne ein Zeus-S., wie wir ihn zu definieren schon Gelegenheit hatten: mildes Zeusantlitz mit nach unten fallenden Stirnlocken, doch fehlt hier der Modius; dafür ist das Haupt mit einem Lorbeerkranz geziert, auf dem vorn in der Mitte, wo die Blattspitzen in entgegengesetzter Richtung zusammenstoßen, ein kleines Gefäß mit Osirisdarstellung steht. Wir haben hier also gleichsam einen Übergangstypus Osiris-Zeus-S. vor uns (Typus 2). Das nämliche gilt von einem S.-kopf, den uns die Vorderseite einer syrischen Münze Antiochos IV. Epiphanes zeigt (Abb. *Münzkat. d. Brit. Mus. Kings of Syria* Taf. XII 11). Dann tritt für unsere Kenntnis der Typusentwicklung — soweit wir uns wenigstens auf die numismatische Datierung verlassen wollen oder müssen — eine große Lücke ein. Doch können wir wiederum auf ägyptischem Boden den abgerissenen Faden neu aufnehmen, jenen Faden, den wir nun von Kaiser Claudius an bis zum Tode Domitius Domitianus' (297) ununterbrochen zu verfolgen vermögen.

Gleich zu Anfang stoßen wir hier auf denjenigen Typus, den wir gern als den Grundtypus bezeichnen möchten, da sein Vorkommen im Vergleich mit anderen Darstellungen nicht nur numerisch bei weitem überwiegt, sondern wir auch unschwer seinen starken Einfluß auf andere Typen feststellen können: es handelt sich um jenen stilistisch — wie schon hervorgehoben — einem Zeusideal des IV. Jahrhunderts verwandten S.-kopf (Typus 1), zumeist mit Modius und Taenia bekrönt, an deren Stelle zuweilen nur der Modius oder nur die Taenia treten kann; fast überall zeigt die Büste deutlichen Ansatz zu Chiton und Himation, wie er von Hadesdarstellungen allgemein bekannt ist. So begegnet uns der Typus unter Kaiser Claudius auf Münzexemplaren aus Alexandria und auch schon aus Phrygien; unter Hadrian finden wir ihn in Aeolis, unter M. Aurelius in Bithynien, unter Faustina Pii in Lydien, und endlich unter Commodus in Paphlagonien eingeführt. Hier sehen wir den Typus des S.-kopfes feststehend, in seiner Entwicklung abgeschlossen vor uns, gleichsam nur das letzte Glied einer Entwicklungskette unbestimmter Länge darbietend. Hierher gehört außer der schon mehrfach erwähnten vatikanischen Büste der sala rotunda noch eine zweite ebenfalls dort in der Galerie der Statuen befindliche aus der Villa Mattei stammende Büste (*Braun, Ruinen Roms, Vatikan* nr. 299), ferner seien aus der fast unübersehbaren Zahl der Dar-

stellungen und Variationen dieses Typus noch folgende Repliken als besonders beachtenswert hervorgehoben: ein Kolossalkopf aus der Villa Albani (*Helbig* 2 p. 81); ein Kopf aus der Villa Panfili (*Matz* 1 p. 9); Palazzo Barberini (*Matz* 1 p. 10); des Conte Baracco (a. a. O.); Palazzo Colonna (a. a. O.); Vigna Guerrieri (a. a. O.); Palazzo Castellani (*Matz* 1 p. 11); ein vom Palatin stammender Kopf (a. a. O.); ferner eine Büste im Palazzo Pitti (*H. Dütschke, Antike Bildwerke in Florenz* 2 p. 26) und ein Kopf im Palazzo Riccardi (a. a. O. p. 70); ein anderer des Campo Santo zu Pisa (*Dütschke* 1 p. 12); aus den Sammlungen des Louvre seien als hierher gehörig besonders genannt Katalog nr. 1370; 1374; 1830; 2590—2592; 2623; 2728; aus der Sammlung der geschnittenen Steine der kgl. Museen zu Berlin (bei *Furtwängler*) nr. 1105; 2623 bis 2625; 6926; 6927; 7746—7748; 8287; 8500, unter denen nr. 1105 vor allem merkwürdig ist, da der Kopf wohl das wesentlichste Attribut des S., den Modius — hier mit Ölblättern geschmückt —, zeigt, sonst aber noch durchaus rein den Zeustypus des IV. Jahrhunderts (Typus 1a), ohne die über die Stirn niederfallenden Lockenhaare, die wir für ein vorzügliches Charakteristikum des S. erklärt hatten. Schließlich sollen aus der großen Menge hier noch eine Bronzestatuette aus Kassel (*Friederichs-Wolters* 1514) und einige bedeutende im Privatbesitz befindliche Repliken geschnittener Steine hervorgehoben werden, von denen die meisten schon in *Lipperts Daktyliothek* Erwähnung gefunden haben: ein gut geschnittener Achatonix der Brühlschen Sammlung, ferner ein Stein des Grafen Schmettow, zwei Karneole aus dem Familienbesitz der Großherzöge von Toscana, ein schwarzer Achat aus dem Privatbesitz des Königs von Württemberg; ein schön gefaßter Achatonix des Herzogs von Devonshire; ein kleiner, doch sehr fein geschnittener Onyx aus dem Familienbesitz des Grafen von Moszynsky usw.

Ein anderer Typus, in den Zügen des Antlitzes dem soeben besprochenen nahe verwandt, zeigt uns, daß wir uns wohl davor hüten müssen; die Numismatik allein das entscheidende Wort für Chronologie und lokale Verbreitung eines Typus sprechen zu lassen. Mehrere Münzen Vespasians, alexandrinischen Ursprungs, lassen uns einen gerade aufgerichtet stehenden S. erkennen (Typus 3), dessen Haupt mit einem Modius geziert ist, dessen Linke ein langes, meist bis auf den Boden reichendes Zepter gefaßt hält, und dessen rechtem Knie und Wade sich der Hadeswächter Kerberos gleichsam anschmiegt, wodurch sich in der sarpischen Gruppe die Unterwelt nun auch in ihrer Schrecken bringenden Eigenschaft darstellt. Die Münzprägung scheint nach Vespasian — soweit das uns vorliegende Material ein Urteil gestattet — diesem Typus kein Interesse entgegengebracht zu haben; wohl aber muß er sich schon lange vorher bei der Rundskulptur und auch späterhin noch lange in Rundskulptur und Kleinkunst besonderer Beliebtheit erfreut haben, wie wir aus den vielfachen Repliken

und reichen Variationen schließen müssen. Das Gesicht weist meist den gleichen mild-traurigen — im Gegensatz zum herb-traurigen des Hades — Ausdruck auf, der uns von den S-typen her schon vertraut ist; der Körper ist abwechselnd mit Chiton und Himation oder nur mit Chiton bekleidet, zuweilen bleibt der Oberkörper nackt, in diesem Falle wird das Gewand entweder um den linken Arm geschlungen oder zipfelförmig über die linke Schulter gezogen, während rechter Arm und rechte Schulter unbedeckt bleiben. Ferner haben wir eine Variation dieses Typus (Typus 3 a) in den Darstellungen zu erblicken, in denen an Stelle des Kerberos ein Säulen-, zuweilen auch ein einfacher Baumstumpf tritt, um den sich eine Schlange herumwindet, oder an dessen Vorderseite sie sich emporschlingelt, welches Attribut uns an den Heilgott S. gemahnt. Aus der ebenfalls nicht unbedeutenden Zahl hierhergehöriger Bildwerke seien vermerkt: ein Zeus S. aus der Galleria Reale zu Florenz; zwei Repliken aus der Toulouser Sammlung; aus Morillon bei Genf; Arolsen; Louvre; zwei Repliken der Dresdner Sammlung; Villa Ludovisi; Sammlung Somzée; eine zu Stuttgart befindliche Statue (auch als Poseidon ergänzt); Carthago (sämtlich abgebildet: S. Reinach, *Répertoire statuaire* 1 p. 187; 2, 1 p. 18; 2, 2 p. 780; 3 p. 8); hierzu kommen noch eine Statuette des Palazzo Colonna (Matz, *Antike Bildwerke in Rom* 1 p. 10); eine zweite Statuette im archäologischen Museum zu Florenz (Amelung, *Führer durch die Antiken in Florenz* p. 270); und schließlich mögen noch zwei geschnittene Steine der Berliner Sammlung des Hervorhebens wert sein, die unserem Typus nahe verwandt sind (Furtw. nr. 6434; 7152).

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als wären eine Anzahl von Darstellungen der Gottheit ebenfalls als Variationen jenes Typus anzusehen, während sie bei genauerer Betrachtung doch eine zu selbständige Entwicklung — oft Parallelentwicklung mit obigem Typus — zeigen, um nicht auch ihrerseits als selbständiger Typus behandelt zu werden, dem sich dann allerdings eine intime Verschwisterung, vielleicht ein gemeinsamer Ausgangspunkt, mit dem soeben behandelten Typus nicht abstreiten läßt. Wir denken an alle diejenigen Bildwerke, bei denen an Stelle des Zepters ein Opfergerät (patera oder simpulum) tritt, oder sich zu dem S. des erwähnten Typus eine oder mehrere Gottheiten hinzugesellen, um auf diese Weise — weniger geistvoll, dafür aber dem naiven Beschauer um so deutlicher — den synkretistischen Charakter zum Ausdruck zu bringen. Wenden wir uns nun dem S. mit Opfergeräten zu (Typus 4), so begegnen wir auf dem numismatischen Felde einer diesem Kreis zugehörigen Darstellung zuerst auf phrygischen Münzen des Antoninus Pius. Zugleich liegt uns hier ein besonders deutliches Beispiel vor für die nahen Beziehungen, die zwischen diesem und dem eben besprochenen Typus bestehen, das uns dazu verleiten könnte, den Typus mit Opferattributen als eine Weiterbildung — wenn

auch als eine im Verlauf durchaus selbständige — aus jenem anderen zu erklären. Hier ist nämlich die patera dem Gotte obigen Typus in die sonst nur einen gestus ausführende freie Rechte gegeben, so daß S. scheinbar im Begriff ist, eine Libation vorzunehmen (Typus 4 a), während die Linke in uns vertrauter Weise das Zepter hält. Weist das Nebeneinander von Zepter und Opferattribut auf einen hieraus zu konstruierenden Übergangstypus hin, so läßt uns jedoch die antoninische Münze auch einen bedeutenden und tief einschneidenden Unterschied erkennen, da aus der stehenden hier eine thronende Gottheit geworden ist, bei der sich der Kerberos an das linke Vorderbein des Sessels in gleicher Art anschmiegt, wie einst an den linken Unterschenkel des Mannes. Die Numismatik sucht uns scheinbar zur Anerkennung der Priorität dieses Typus zu überreden, doch finden wir ihn selbst innerhalb ihres Gebietes mit Ausnahme dieses einen Falles erst in weit späterer Zeit wieder: unter Julia Domna in Ionien und auf Münzen der Salonina in Galatia, beidemal mit patera ohne Zepter und Kerberos; aus stilistischen Gründen müssen wir aber unbedingt als den älteren den stehenden Typus erklären (s. Springer 1 p. 285), wie wir ihn unter M. Aurel auf Münzen in Bithynien und Lydien vorfinden, die Rechte hält eine patera, die Linke ist zu einem segnenden gestus leicht erhoben, der Kopf zeigt den üblichen Typus mit Modius und Taenia oder auch nur einem von beiden geschmückt, der Körper ist meist in Chiton und Himation gehüllt, seltener nur mit einem bekleidet. Dasselbe gilt für alexandrinische Münzen des M. Aurel, nur tritt hier an Stelle der patera ein simpulum, zu dem sich auf anderen Münzen desselben Herrschers am gleichen Orte noch die Figuren der Dioskuren gesellen (Typus 4 b), die den S. in ihre Mitte nehmen, so daß alle drei Gestalten vollkommen en face erscheinen. Den einfachen Typus der segnenden Gottheit mit patera finden wir dann ebenfalls unter M. Aurel in Bithynien und eben dort auf Münzen des Caracalla. Sehen wir uns in der Rundskulptur nach den Vorlagen für diese Münzdarstellungen um, so finden wir hier Material genug: eine im Besitz von Hiltens Price befindliche Statue (S. Reinach, *Répertoire de la statuaire* 2, 2 p. 780) ist vollkommen identisch mit den Münzbildern des M. Aurel in Bithynien und Lydien oder mit denen des Caracalla in Bithynien; eine andere (a. a. O.) mit alexandrinischen Münzen des M. Aurel; hierher gehört auch eine im Museum Disney befindliche Statue (a. a. O. 2, 1 p. 18), die mit der Rechten eine patera nachlässig gesenkt hält, während die Linke schlaff herabhängt, der Oberkörper ist unbedeckt, das Gewand über den linken Arm und die linke Schulter gezogen; ferner eine ganze Reihe von Darstellungen, wo der Gott mit der Rechten die patera im Libationsgestus hält, während er mit der Linken ein Füllhorn trägt (Typus 4 c), wodurch der Gedanke der Fruchtbarkeit, der schon im Modius seinen Ausdruck fand, noch

verstärkt wird, z. B. bei einer Statue des Brit. Mus. (Abb. 3 = *Journ. of Hell. studies* 6. p. 304), dasselbe gilt von einer Statue in Catajo (*Arndt und Amelung* 56, *Dütschke* 702). Schließlich geben auch noch einige geschnittene Steine der kgl. Museen zu Berlin interessanten Aufschluß, von denen *Furtwängler* nr. 2363; 2642; 7153 noch mit wenigen Worten gestreift seien: 2363 gehört zu dem Übergangstypus mit Zepter und patera, doch wird hier die Zeusverwandtschaft des S. besonders eindringlich betont: der mit Chiton und Himation bekleidete Gott steht auf einem Blitzbündel (Typus 4d) während auf dem linken Handrücken — die Hand stützt sich auf ein kurzes stockartiges Zepter — ein Adler ruht. nr. 2642 zeigt die gleiche Gestalt wie 2363, die jedoch, wie auf alexandrinischen Münzen M. Aurels, von den Dioskuren in die Mitte genommen wird. Über dem Haupte des S. leuchtet ein Stern.

S. mit Dioskuren und Stern (Typus 4e), jedoch ohne jedes andere Attribut als den Modius, zeigen uns auch alexandrinische Münzen des Antoninus Pius; ja schon unter Nerva weisen einige Münzen gleicher Herkunft S.-büsten en face auf, der Kopf ist mit Modius bekrönt, darüber ein Stern. Auf nr. 7153 endlich erkennen wir wieder den S. mit Zepter und patera, diesmal jedoch mit einem Panzer (Typus 4f) bekleidet, zu seinen Füßen Kerberos. Alle drei Steine sind übrigens flüchtige Arbeiten der späteren Kaiserzeit.

3) Sarapis stehend mit Füllhorn und patera, Statue (nach Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine* 2^e p. 18 Fig. 7).

Bevor wir den Typus des stehenden S. verlassen, um uns den thronenden Darstellungen zuzuwenden, möge noch einiger der Zahlen seltener, der Bedeutung nach im allgemeinen nichts Neues bietender Repliken des schreitenden S. (Typus 5) wenigstens kurz gedacht werden. In der Regel bewegt sich — soweit Münzbilder in Betracht kommen — die stets allein ohne Nebengottheit im Profil dargestellte Figur mit kleinen Schritten von links nach rechts; Modius und volle Bekleidung, Chiton und Himation, erinnern durchaus an den stehenden S.; der rechte Fuß ist gewöhnlich leise erhoben und dem linken Standbein vorgestellt, der rechte Arm hängt schlaff herab, die zum Körper im spitzen Winkel nach unten vorgestreckte Linke trägt meist ein Attribut, zweimal — in später Kaiserzeit — ein kurzes Zepter: auf bithynischen Münzen des Macrinus und auf alexandrinischen des Trebonianus Gallus; auf alexandrinischen Münzen unter Hadrian tritt jedoch an Stelle des Zepters eine Ähre (Typus 5a), in der wir an der Person des S. nun schon das dritte Symbol der Fruchtbarkeit festzustellen haben; als viertes möge hier gleich der Palmenzweig (Typus 5b) genannt sein, den wir auf Münzen aus dem Pontus unter

Severus Alexander als Beigabe des S. erkennen. Auch auf den übrigen Gebieten der bildenden Kunst stoßen wir hier und da auf eine Darstellung des schreitenden S., ohne ihr jedoch irgend eine große — sei es künstlerische oder kultische — Bedeutung beilegen zu können. Populär ist dieser Typus sicher an keinem Ort zu keiner Zeit geworden, gerade im Gegensatz zum thronenden S., dem wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit zu widmen haben.

Dieser thronende S. (Typus 6), in seiner Typusentstehung — wie schon hervorgehoben — jünger als der stehende, bot dem Künstler eine weit größere Variationsmöglichkeit, deren er aber bedurfte, um den unendlich reich verzweigten synkretistischen Charakter der Gottheit gründlich zum Ausdruck zu bringen. Daher darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bei Behandlung dieses Typus die Phantasie des bildenden Künstlers gleichsam in stets neuen Kombinationen schweifen sehen, wobei man sich allerdings meistens des schon erwähnten einfachen Mittels bediente, S. in Verbindung mit anderen Gottheiten darzustellen, um auf diese Weise anzudeuten, daß S. auch an den Eigenschaften dieser Gottheiten einen gewissen Anteil nehme. Versuchen wir zuerst wieder an der Hand der Numismatik uns eine zeitliche und örtliche Übersicht über die vorhandenen Untertypen und Variationen — vorläufig in Form einer Aufzählung — zu verschaffen, bevor wir uns hier und da auf einige Einzelheiten einlassen. Unter Trajan finden wir in Alexandria den thronenden S. in Gesellschaft einer Nike und des Kerberos (Typus 6a); oder der Isis und des Kerberos (Typus 6b); oder der Stadtgöttin Alexandria und des Kerberos (Typus 6c); am gleichen Orte unter Hadrian S. entweder allein thronend, oder ihm zur Seite den Kerberos; unter Antoninus Pius die schon zitierte Darstellung auf phrygischen Münzen mit Opfergeräten, Kerberos zu Füßen des Thrones; unter demselben Herrscher wurden in Lydien Münzen geprägt, die uns den thronenden S. mit Kerberos erkennen lassen; ebenso finden wir ihn zu dieser Zeit auf alexandrinischen Münzen gebildet, doch steht hier der Thron in einem durch zwei Säulen — an jeder Seite je eine — angedeuteten Tempel (Typus 6d); unter Lucius Verus begegnet uns diese häufigste Kombination, Sarapis-Kerberos, auf dem Boden Galatiens; unter Julia Domna in Ionien der uns ebenfalls schon vertraute thronende S. mit patera; unter Caracalla findet sich der Hadeswächter wieder auf bithynischen und ionischen Münzen ein; unter Gordian III. innerhalb Ioniens umgeben von der Artemis von Ephesos und dem Kerberos (Typus 6e); auf bithynischen Münzen der Tranquillina sehen wir ihn wieder allein thronend; unter den Philippinen als Gefährten der Isis in Phrygien; auf galatischen Münzen der Salonina wieder mit Opferattribut; endlich noch einmal unter Domitian Domitianus in Alexandria mit Kerberos. Schon diese Aufzählung beweist aufs deutlichste, daß wir hier innerhalb

des einen Haupttypus eine nicht geringe Anzahl von Nebentypen vor uns haben, denen noch eine kurze Besprechung gewidmet werden muß. Zweierlei ist fast allen diesen Darstellungen gemeinsam: der Thron, meist als massiver, mehr oder weniger ornamental ausgestatteter Steinsessel gedacht, mit hoher, zuweilen das Haupt des Sitzenden noch überragender Rücklehne, und mit niedrigen Armlehnen; ferner weisen beinahe alle Repliken — bezüglich des Antlitzes — auf jenes mehrfach erwähnte Zeusideal des IV. Jahrhunderts zurück, was uns gerade bei diesem Typus um so weniger auffällig erscheinen darf, da wir ja von dem der attischen Schule zugehörigen Bildhauer Bryaxis wissen, daß er für den Sarapis-Tempel in Alexandrien den Gott thronend, in der Linken ein Zepter, mit der Rechten den Kerberos berührend überlebens-



4) Sarapis thronend,
Statue des Museo Pio Clem.
(nach Millin, *Galerie Mytholog.*
Taf. LXXXVII nr. 346).

Akzent gelegt zu sein scheint. Die Darstellungen des thronenden Gottes sind meist auf Vorderansicht berechnet, doch fehlen auch Profilbildwerke nicht ganz, die wir dann zu meist innerhalb der Kleinkunst und der Malerei zu suchen haben. Für die Bekleidung gilt dasselbe, was wir für die Standbilder bemerkt haben, wenn auch hier die eigentliche Hadesgewandung, faltenreicher Chiton und Himation, überwiegt, und das Nackte dem gegenüber entsprechend in den Hintergrund tritt.

Die Aufzählung zeigte uns fernerhin, daß wir auch hier wohl unterscheiden müssen zwischen Darstellungen, denen der Kerberos beigegeben ist, und denen er fehlt, wobei die ersten numerisch überwiegen; bei diesen vermischen wir das Attribut des Zepters fast nie, es reicht wiederum stets bis auf den Boden oder bis auf die unterste Stufe des in der Regel zweistufigen Thronpostamentes und wird von dem Gott mit der linken Hand gehalten, während die Rechte teils auf der entsprechenden Armlehne aufruhet, teils nachlässig auf einen der Kerberosköpfe gesenkt ist. Hierher gehören u. a. verschiedene Bildwerke des

Louvre; eine in Paris gefundene, jetzt im Thermenmuseum befindliche Darstellung; eine Statue der Sammlung Somzée; ein besonders instruktives Exemplar der Villa Borghese, bei dem jedoch der Modius fortgelassen ist (Müller-Wieseler 2, 67, 853; Roscher Bd. 1, Sp. 1803); eine Statuette des Museums zu Odessa; ein Bildwerk der Sammlung Val-larins; und je ein aus Sparta und Cypern stammendes Exemplar, zu denen sich noch mehrere im Handel aufgetauchte, meist im Privatbesitz befindliche gesellen. (Für alle diese Darstellungen s. Abbildungen und Literaturangaben bei S. Reinach, *Répertoire de la statuaire* 2, 1 p. 19. 20; 2, 2 p. 780.)

Weit interessanter, weil für die Erkenntnis der Typusentwicklung ausgiebiger, ist uns der wohl etwas ältere Typus des thronenden S. ohne Kerberosbegleitung, der uns — vielleicht

gerade infolge seines Anzennitätsverhältnisses — einige Rückschlüsse auf die für diesen Typus ausschlaggebenden Vorbilder gestattet. Für Thron, Person und Kleidung gilt das oben Festgestellte, desgleichen für das Zepterattribut; die Rechte hängt hier in den meisten Fällen schlaff, vom Körper durch kleinen Zwischenraum getrennt, herab, selten dient eine Armlehne als Stützpunkt, noch seltener das rechte Knie, wie etwa bei einer Statue der Sammlung Fauvel (*Mont-faucon, l'antiquité expliquée et représentée en figures* 2, 2 pl. CXXI 1). Im Anschluß hieran mögen als wichtigste Repliken dieses Typus gleich namhaft gemacht werden aus dem Vatikan (*Amelung* 1, 50. 255); aus der Bibliothèque Nationale (*S. Reinach, Répertoire statuaire* 2, 1 p. 19); ein Wiener Exemplar (*Westd. Zeitschr.* XLV pl. V. 4 p. 66), aus Cherchell (*Gauckler, Mus. de Cherch.* pl. 14), dieses eines der wenigen mit unbekleidetem Oberkörper; ferner eine alexan-



5) Statue des thronend.
Heliosarapis im Louvre
(nach Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine* 2¹ p. 19 Fig. 1).

drinische Replik (*S. Reinach, Rép. stat.* 2, 1 p. 18); endlich ein besonders hervorstechendes Bildwerk des Louvre (a. a. O. 2, 1 p. 19), in dem wir eine höchst seltene und beachtenswerte Darstellung des thronenden Heliosarapis vor uns haben (Abb. 5). (Über Heliosarapis s. *Roscher* Bd. 1, 2 Sp. 2026.) In diesem Zusammenhange möge auch das Münzbild des stehenden S. mit Strahlenkrone erwähnt werden, wie wir es auf ionischen Münzen des Severus Alexander vorfinden. Schließlich sei noch einer Bronze — Zeus S. darstellend — des Brit. Mus. gedacht (*Michaelis, Ancient marbles in Great Britain*, Holkham Hall 16). Eine ebenfalls jetzt im Brit. Mus. befindliche — einst der Sammlung Jérôme Bonaparte zugehörige — apulische Vase führt uns eine Götter-versammlung vor Augen, deren natürlicher

Mittelpunkt Zeus uns über die Herkunft unseres Typus wohl einige Auskunft zu geben vermag (Abb. 6). Der Olympier thront hier, mit der Linken ein Zepter haltend, die Rechte ist auf die Sitzfläche des Thrones selbst gestützt, der Oberkörper nackt, doch schließt das Gewand oberhalb der Hüften vollkommen ab und ist nicht, wie wir es bisher für S. — auch für den thronenden in Chersell — feststellen konnten, noch über den linken Arm oder die linke



6) Zeus thronend
(nach Reinach, *Répertoire des Vases Peints* I S. 495).

Schulter gezogen; auch die Sitzweise ist durchaus vom Herkömmlichen abweichend, da die Gestalt nicht symmetrisch die Mitte einnimmt, sondern nur den linken, größeren Teil der Sitzfläche bedeckt; der Thron hat keine Seitenlehnen, daher die Haltung des rechten Armes. Trotz dieser Verschiedenheiten ist ein Zusammenhang mit unserem Typus unverkennbar, besonders wenn wir den Kopf näher betrachten, der ein S. ohne Modius zu sein scheint, den wir ohne weiteres als Zeus S. ansprechen würden, wenn der Zusammenhang der Gesamtdarstellung (Götterversammlung) sich dem nicht widersetzte. Noch evident wird die Verwandtschaft jedoch mit einem Hadesbild einer kampanischen Vase in der Eremitage (Arch. Zeit. 1843 pl. 12) (Abb. 7). Als Abweichung kann hier eigentlich nur die wieder unsymmetrische — diesmal nach links orientierte — Sitzweise gelten, die jedoch als Charakteristikum der Vasenmalerei überhaupt anzu-



7) Hades thronend (nach Reinach, *Répertoire des Vases Peints* I S. 355).

sehen ist, daher für unseren Zweck als unterscheidendes Merkmal nicht in Betracht kommen darf. Handgreiflich haben wir hier einmal Zeus und Hades als die Quellen des Hauptstromes darten können, der natürlich in seinem Laufe noch manchen Nebenfluß in sich aufnimmt, von denen jedoch erst bei den speziell synkretistischen Darstellungen die Rede sein soll. Über die alexandrinischen Münzen des Antoninus Pius, die uns S. zwischen zwei Tempelsäulen thronend darstellen, brauchen wir weiter keine

Worte zu verlieren, da dieses Motiv von Vasenbildern her hinlänglich bekannt ist. Bevor wir uns jenen synkretistischen Darstellungen zuwenden, müssen wir uns noch mit einigen Typen beschäftigen, die sich in jeder Beziehung unabhängig von den bisher festgestellten entwickelt haben, deren Vorhandensein nur aus dem Kult, nicht aber auf Grund irgendwelcher stilistischer Vorlagen zu denken ist. Schon unter Trajan begegnen wir in Alexandria Münzdarstellungen des S. und der Isis auf dem Deck eines Schiffes stehend (Typus 7), wie es wenigstens den Anschein hat; da es sich aber offenbar um eine Barke, eine Nilbarke, handelt, so müssen wir uns die betreffenden

Personen vielmehr im Innern des Bootes denken, und hat sie der Künstler — nach Art der naiven Vasenmalerei archaisierend —, um sie dem Beschauer sichtbar zu machen, darüber abgebildet. Münzen gleicher Herkunft zeigen uns unter Hadrian an Bord eines solchen Fahrzeuges S., Isis, Demeter und Kerberos vereinigt (Typus 7a); die gleiche Gesellschaft, durch eine Tyche (Typus 7b) vermehrt, finden wir am selben Orte auf Münzen des Antoninus Pius wieder; ein besonders treffliches Beispiel bildet eine Schaumünze des Gordianus Pius mit den Gestalten des S. und der Artemis von Ephesos (Typus 7c) und der Inschrift OMONOIA ΕΦΕΣΙΩΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΝ (Eintracht der Ephesier und Alexandrier), (Abb. 8). Hier präsentiert sich uns S. stehend mit Modius auf dem Haupte, Zepter in der Linken, die Rechte segnend erhoben, während die bisher angeführten Beispiele ihn



8) Sarapis und Artemis von Ephesos auf einer Barke stehend, Münze (nach Millin, *Galerie Mythologique Recueil de Monuments* Taf. XXX Fig. 111).

uns sitzend mit den gleichen Attributen und demselben gestus zeigten. Dasselbe gilt von einer Paste im Besitz der kgl. Museen zu Berlin (Furtw. 6278), die uns S. nebst Isis und zwei nicht weiter zu bestimmenden Personen erkennen läßt; ebenso ein Karneol der gleichen Sammlung, wo Isis hinter dem Thron des S. steht, während auf dem Schiffsdeck ein Mann mit lebhafter Gebärde ausschreitet (Furtwängler 2549). Beide Steine gehören der späteren Kaiserzeit an.

Eine ähnliche Sonderstellung nimmt ein unter Hadrian in Alexandria auftauchender Münztypus ein, auf dem S. auf einer Quadriga stehend dargestellt ist (Typus 8). Hierfür fehlen uns aus den übrigen Gebieten der bildenden Kunst passende Analogie; doch können wir eine eigenartige Kombination (Typus 8a) dieses Typus mit dem vorigen aufweisen: ein im Louvre befindlicher Krater (Heydemann, *Pariser Antiken* p. 39) ist mit einer Darstellung des von der Hemera begleiteten Helios geschmückt, beide Gestalten stehen auf einer Quadriga, diese wieder auf einem vorn mit einem Auge bemalten Schiff (Abb. 9). Die Beziehungen zwischen Helios und S. sind uns bekannt (s. Roscher Bd. 1, 2 Sp. 2026). Die übrigen Personen dieses Bildes liegen außerhalb unserer Interessensphäre.

Die Schiffsdarstellungen — offenbar ist eine Nilbarke gemeint — führten uns bezüglich der Anschauung und der Komposition wieder zu unserem lokalen Ausgangspunkt, Ägypten, zurück, woran uns auch die an Bord der Schiffe meist als Gesellschafterin des Gottes auftretende Isis eindringlich gemahnte. Selbst-

verständlich haben wir Isis nicht als die einzige Gestalt des Nillandes (Typus 9), zu betrachten, die sich auch innerhalb der bildlichen Überlieferung dem Gefolge des S. anschließt: auf alexandrinischen Münzen Hadrians erkennen wir Hermanubis und Harpokrates (Typus 9a), denen sich noch im Pontus unter Septimius Severus der Apis-Stier (Typus 9b) und auf einem Jaspis der Kaiserzeit der Flußgott Nil anschließen. Besonders zahlreich ist die Vereinigung von S. mit Isis, meist — soweit es Relief und Kleinkunst betrifft — in Form gegeneinander gekehrter Köpfe oder Büsten; auch hier handelt es sich um den bekannten S.-typus: so auf einer im Louvre befindlichen Schale (*Katalog* nr. 2734); auf einer scheibenförmigen Terrakottaform im Privatbesitz zu Mainz (München, Museum für Abgüsse, Werke der Kleinkunst 1156 b); auf verschiedenen geschnittenen Steinen der kgl. Museen zu Berlin (*Furtw.* nr. 2626 bis 2628); auf einem Heliotrop aus dem Besitz des Großherzogs von Toscana usw. Andere Steine weisen einige Variationen auf: so aus der Berliner Sammlung ein Karneol (*Furtw.* nr. 2629), wo sich unter den Büsten der beiden Gottheiten ein Adler (Typus 9c) mit erhobenen Flügeln befindet, dem ein Achat (*Furtw.* nr. 11098) verwandt ist, auf dem ein Adler dargestellt ist, dessen ausgebreitete Flügel die Büste des S. und der Isis tragen, während auf seinem Kopfe die Figur des Harpokrates mit einem Füllhorn (Typus 9d) steht. *Furtw.* nr. 8498 ist die schon erwähnte Gemme, die unter den Köpfen des S. und der Isis den gelagerten, bärtigen Flußgott Nil (Typus 9e) zeigt, der einen Schilfstengel in der Rechten trägt; die ganzen sich gegenüberstehenden Figuren des S. mit nacktem Oberkörper und der Isis mit Sistrum, zwischen denen ein Altar (Typus 9f) steht, finden wir auf einem anderen Berliner Karneol (*Furtw.* nr. 2548); endlich sei noch auf ein eigenartiges Relief aus Delos aufmerksam gemacht (*Furtw.*, *Die Sammlung Sabouroff* 1 p. 30), das ebenfalls die ganzen Figuren der beiden Gottheiten, diesmal als *σωτήρ* und *σωτριά* verehrt (Typus 9g), wiedergibt. Aus der Rundskulptur mag eines lateranischen Fragmentes gedacht werden (*Benndorf und Schöne, Die antiken Bildwerke des lateranischen Museums* pl. VI, 357), das uns die Götter auf einem Doppelthron sitzend zeigt, dessen richtige Deutung jedoch zweifelhaft sein mag. Um endlich diese Reihe zum Abschluß zu bringen, führen wir noch ein merkwürdiges — innerhalb der Typusentwicklung gänzlich isoliert dastehendes — Gebilde aus der Sammlung Mordtmann in Konstantinopel an (*Reinach, Rép. stat.* 2, 1 p. 20): S. und Isis, deren Körper in Fisch-

oder Schlangenleiber auslaufen (Typus 10), die miteinander verknötet sind (Abb. 10). Die für diese Darstellung bestimmende Gottheit



9) Helios und Hemera [?] im Boote
(Vasenbild nach Reinach, *Répertoire des Vases Peints* 1 S. 291 Fig. 1).

mag nicht S., sondern Isis gewesen sein (s. Baudissin, *Stud. zur sem. Gesch.* p. 238).



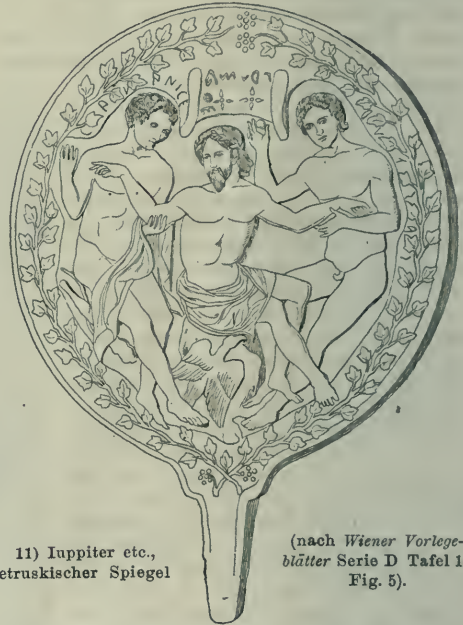
10) Isis und Sarapis als menschenköpfige Schlangen.
Bronze (nach *Rev. arch.* N. S. 37, Pl. 9, 2, vgl. ob. Bd. 2 Sp. 538).

Nun erübrigt es noch, an dieser Stelle einige Worte über die Darstellungen des Apis-Stieres zu sagen. Der Gedanke mag ja sehr nahe liegen, aus diesen Darstellungen einen Rückschluß auf die kultische Herkunft des S.

ziehen zu wollen, um auf diesem Wege Licht über jenes Problem zu verbreiten; doch müssen wir davon absteilen, da alle unsere Repliken dieser Art aus so später Zeit stammen, daß wir sie sicher als beeinflusst, d. h. also erst hervorgerufen anzusehen haben durch die damals schon als nur eine unter vielen bestehende Einführungslegende des S., die an die seit langem in Ägypten wohlbekannte Vorstellung vom Osiris-Apis anknüpft. Die pontische Münze des Septimius Severus nannten wir schon; es kommen als bedeutende Repliken der nicht allzu häufigen bildlichen Darstellungen noch hinzu: ein Votivrelief aus der Villa del Grande (*Matz, Rom 3*, p. 145) mit schreitendem Stier; ein ähnliches aus dem Palazzo Merolli (a. a. O.); ein drittes aus der Villa Altieri, die Ankunft des S. in Ägypten darstellend (*Mon. dell' Inst. 6*, Tav. 6, 3); und endlich eine dem Iuppiter optimus maximus Sol S. vom Augur Scipio Orfitus geweihte Basis im kapitolinischen Museum (*Helbig 1*, p. 353), deren bildlicher Schmuck von einem ähnlichen Motiv beeinflusst ist.

Auf ägyptischem Boden wurde mit mehr oder minder Geschick der Versuch unternommen, zwischen fremd-östlicher und hellenischer Kultur einen Kompromiß zu schließen und diesem Friedensbund gleichsam ein Denkmal zu setzen in einer für diesen Zweck eigens geschaffenen Gottheit, die schon aus diesem ihrem Entstehungsgrunde das Synkretistische ihrer Natur in keiner Weise verleugnen konnte. Wenn wir es hier also noch einmal unternehmen, von synkretistischen S.-typen zu handeln, so verstehen wir darunter solche Bildwerke, denen der Stempel des Synkretismus mit besonderer Schärfe aufgedrückt ist, ohne jedoch dabei zu vergessen, daß eigentlich auch allen bisher erwähnten Typen das Epitheton „synkretistisch“ mit Fug und Recht zukommen mußte. Wollen wir einmal von allen denjenigen Reproduktionen absehen, in denen S. sich uns in Gesellschaft irgendwelcher anderer figürlich dargestellter Gottheiten zeigt, wie wir sie bisher stets anzuführen Gelegenheit hatten, so müssen wir aus den Münzen den Schluß ziehen, daß in dieser späten Zeit Antoninus Pius der mächtigste Förderer jener wahrhaft pantheistischen Kunstwerke war. Er führte auf S. bezügliche Neuprägungen in Alexandrien, Lydien und Phrygien ein, jenen pantheistischen Typus aber nur in Alexandrien, wo uns z. B. Münzbilder eine S.-büste erkennen lassen, umgeben von einem Zodiak (Typus 11), Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Iuppiter, Venus; andere Stücke tragen die Büsten von S. und Isis nach üblichem Schema in Verbindung mit zwei Zodiaci; wir dürfen hierbei nicht unbeachtet lassen, daß nach antiker Anschauung die Gottheit und ihr Sternbild durchaus zu einer harmonischen Einheit verschmolzen. Nach Antoninus Pius können wir sarapisch-pantheistische Münzbilder so markanter Prägung nicht mehr nachweisen. Doch liefern uns hier auch die anderen bildenden Künste reiches und interessantes

Material: so sehen wir auf einer bronzenen Opferschale (*Lanzi, Saggio di lingua etrusca 2*, 6 nr. 3; *Millin, Mythol. Gallerie* p. 88 nr. 463) Iuppiter, Iuno, Herkules um eine Herme des S. gruppiert (Typus 12). Da wir hier in das Reich der etruskischen Kunst geraten sind, möge uns eine kurze Zwischenbemerkung vergönnt sein. Es ist schon von mehreren die Behauptung aufgestellt worden, daß der S.-typ einen gewissen Einfluß geltend gemacht habe auf die christliche bildende Kunst, daß er gleichsam mitgearbeitet habe an den edlen Zügen des Heilandantlitzes, wie es heute nach scheinbar abgeschlossener Entwicklung vor uns steht. Wir geben in unserer Abbild. (11) einen etruskischen Spiegel, dessen Mittelfigur durch ihre Insignien sicher als Iuppiter, mit großer Wahrscheinlichkeit als Iuppiter-S.



11) Iuppiter etc.,
etruskischer Spiegel

(nach Wiener Vorlege-
blätter Serie D Tafel 10
Fig. 5).

(Typus 13) gekennzeichnet ist, der jener Behauptung zum Beweise dienen könnte. Doch kann darauf hier nicht näher eingegangen werden. Greifbarer will uns — wenn wir der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Zeus und Kronos gedenken — eine Kombination dieses Kronos mit S. erscheinen, wie wir sie für die bildende Kunst auf einem Altar des kapitolinischen Museums (*Millin, Myth. Gallerie 16* p. 4) glauben nachweisen zu können, wo wir eine Darstellung der Rhea vor uns haben, die dem Kronos (Typus 14) an Stelle des eben geborenen Iuppiter einen eingewickelten Stein zu verschlingen gibt; ferner auf einem geschnittenen Stein aus der Sammlung Stosch (*Winckelmann* p. 24 nr. 5). Von hier ist der Weg zu einer Identifikation des Ianus- und S.-typs nicht allzuweit: ein gutes Beispiel gewährt ein römisches As (*Numism. Musei Arigoni 1*. 2. Abb. 12), das uns auf der Vorderseite einen Ianus bifrons (Typus 15)

zeigt, der ohne weiteres stilistische Zusammenhänge mit uns bekannten S.-typen aufweist; auch der einen Schiffsschnabel darstellende Revers kann hier vielleicht unsere Vermutung unterstützen. Im Bereich des pantheistischen Zeus-S. wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß eine in Wien befindliche Gruppe, Zeus, Ammon und Ares (Typus 16 = *Arch. Anz.* 1892 p. 52f. 84) wohl zweifellos auf eine Stufe zu stellen ist mit den von uns besprochenen Darstellungen des gepanzerten oder mit militärischen Attributen versehenen Zeus-S. Wir gingen von der in der S.-einheit ursprünglich enthaltenen Freiheit aus und können hier eine bedeutsame Parallele beibringen in einer zuletzt in Chiuse befindlichen Amphora (*Annali* 1851 p. 305), auf der wir die drei Funktionen des Zeus durch drei zu einer Gruppe vereinigte Zeusfiguren (Typus 17) symbolisiert sehen; hier ist jener ästhetische Fehler des Zerlegens der Vielheit in ihre Bestandteile begangen, den z. B. ein Bryaxis



12) Ianus, sarapisähnlich, römisches As (nach *Millin. Galerie Mythologique* Bd. 1 Tafel 1 Fig. 5).

S. meist in irgend einer Beziehung steht: wir erinnern an die Verbindung des Poseidon mit dem Stier, wie sie z. B. auf einer Würzburger Vase (*Lenormant et de Witte, Élite des monuments céramographiques* 3 pl. 4 p. 11) vorkommt; die Darstellungen des Europa-mythos müssen einer diesbezüglichen Nachprüfung unterworfen werden. Helios, dem nebst Zeus und Hades der Löwenanteil am S.-charakter zufällt, findet sich auf einer Vase zu Bologna (*Bulletino* 1878 p. 236; *Arch. Anz.* 1889 p. 141) in engster Verschwisterung mit Poseidon und Eros; auf einer anderen, neapolitanischen Vase (*Monum.* 8 p. IX; *Annali* 1864 p. 283; *Jahrb. d. Inst.* 1893 p. 108) mit Hades, Herakles, Hermes, Kerberos, Eros intim verbunden, und Hades selbst wieder auf einer am gleichen Ort befindlichen Amphora (*Arch. Zeit.* 1884 p. 263) mit Eros, Hermes, Herakles, Kerberos; wo übrigens der Hades dem stehenden S. mit langem Zepter und nacktem Oberkörper stilistisch nahe kommt; auch ein Kopf des Louvre (Katal. 2259), Pluton-S., sei genannt; wiederum eine neue Kombination lernen wir auf einem Berliner Karneol der Kaiserzeit kennen, von dem *Furtwängler* (nr. 7154) folgende Beschreibung gibt: „S. thront nachl., mit Zepter; neben ihm Kerberos; l. vor ihm Apoll

auf den Dreifuß gelehnt, Zweig in der L.; r. neben ihm Isis mit Sistrum und Eimer“. Ein synkretistisches Votivrelief der Villa Massimi (*Matz, Rom* 3 p. 144), das neben dem Heilsgott S. den Beschützer der Fruchtbarkeit besonders betont, ruft schließlich noch die Erinnerung an einen ebenfalls zu Berlin aufbewahrten Jaspis (*Furtw.* nr. 8499) wach, wo S. auf eigentümliche Weise als Schirmherr der Fruchtbarkeit symbolisiert wird: unter einem nach links gewandten Kopf des Gottes üblichen Stiles steht ein Früchte tragender Baum, an dem ein Tier, vielleicht eine Ziege, emporspringt.

An den S. *σωρῆς* sind schließlich wohl auch jene Bildwerke gerichtet, die auf einem menschlichen Fuß (Typus 18) — die uns bekannten Darstellungen zeigen stets den rechten — eine S.-büste aufweisen. Der Fuß ist entweder nackt oder mit Sandale versehen, und setzt die Büste gewöhnlich etwas oberhalb des Knöchels unmittelbar ohne Verbindungsglied an. Das Gesicht zeigt meist einen von dem üblichen etwas abweichenden, oft nichtssagend verschwommenen Ausdruck, weswegen wir diese Arbeiten gern in möglichst späte Zeit setzen möchten; andererseits müssen wir aber auch berücksichtigen, daß der Zweck der Darstellung auf Dutzendware schließen läßt, die sicher nicht in den angesehensten Ateliers angefertigt wurde. Der Modus ist nicht Grundbedingung.



13) Sarapisbüste auf einem menschlichen Fuß in der Galleria reale zu Florenz (nach *Reinach, Répert. statuaire* 2, 1 p. 20)

Chiton und Himation dagegen die Regel: wir heben unter diesen Werken ein Exemplar der Galleria reale zu Florenz (Abb. 13) besonders hervor; ferner zwei Stücke des Alexandriner Museums (*Revue arch.* 1850 pl. 152; *Maspero, Phot. comm.*). Diese Weihgaben an den Heilgott S. — Dank- oder Bittgaben für ein geheiltes oder zu heilendes Glied — sind wohl, auch stilistisch, zu unterscheiden von jenen dem Zeus *Ζεύς* gewidmeten Geschenken, die den für S. bestimmten zwar oft sehr ähnlich sehen: hier handelt es sich um Dankspenden für eine glücklich beendete Reise; schon *Mariette* (Vol. 1 t. 8) erkannte den eigentlichen Beruf dieser Darstellungen: ein Exemplar aus den Uffizien (*Dütschke, Florenz* 3 p. 242) und ein roter Jaspis aus dem Besitz der Großherzöge von Toscana sind unserer Meinung nach dieser Klasse zuzurechnen. Nach *Pausanias* (3, 11, 11 ed *Spiro*) hatte Zeus Xenios u. a. in Lakedaïmon eine Kultstätte.

[Hans Philipp Weitz.]

Saraptia (*Σαραπτία*), Bezeichnung der Europe (s. d.) nach der zwischen Tyros und Sidon gelegenen phoinikischen Stadt Sarapta (Sarepta), *Lykophr.* 1300 und *Schol.* (ed. *Scheer* 2 p. 367). Vgl. Sareptenos. [Höfer.]

Sarbis (Σάρβης, mit der Variante Σάρβους), Name der phrygischen Sibylle, die von manchen Cassandra, von noch anderen Taraxandra genannt wurde, *Suid.* s. v. Σιβύλλα (p. 740 Bernhardt). *Eudocia* 881 p. 643 Flach. *Maab, De Sibyll. indicibus* 3, Anm. 7a, 53. 55. — *Alexandre, Excursus ad Sibyllina* 32 (vgl. 29) hält den Namen Σάρβης bzw. Σάρβους, wenn nicht eine Korruptel aus Σάρβη (s. d.) vorliege, für barbarisch, vielleicht für phrygisch. *Maab, Hermes* 18 (1883), 335, 1 will für Σάρβους: Ἰστέμης lesen, wie die sogenannte 'delphische' (*Suidas* a. a. O. 739; vgl. *Paus.* 10, 12, 2, wo diese Sibylle, namens Herophile oder Artemis, als Schwester des Apollon bezeichnet wird), in Wahrheit aber troische, mit der phrygischen identische Sibylle heißt. Vgl. auch *K. Mras, Wiener Studien* 29 (1907), 36 ff. [Höfer].

Sardendenos (Σαρδενδηρός), wohl lokaler Beiname des Zeus aus einer Inschrift aus Apulum (Karlsburg): Ζεῦ (so! statt Δι) Σαρδενδηρῷ, *Hirschfeld, Sitzungsber. d. Wien. Akad.* 77 (1874), 390. *Ephem. epigraph.* 2 (1875), 311 nr. 410. *C. I. L.* 3, 7762. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 1, 545 p. 184. Merkwürdig ähnlich ist der Zeusbeiname Σαρδενδηρός (s. d.). [Höfer.]

Sardessios (Σαρδήσιος) Beiname des in Sardessos, einer Stadt des troischen (*Strabo* 13, 586) Kilikiens, verehrten Zeus, *Steph. Byz.* s. v. Σαρδήσιός. [Höfer.]

Sardiane (Σαρδιανή), 1) Bezeichnung einer der Sibyllen, *Philetas* im *Schol. Arist. av.* 962. *Ael. v. h.* 12, 35, *Suid.* s. v. Σιβύλλα Ἀπόλλωνος. *Paraphr. Lyk. Alex.* 1278 (*Lykophon* ed. Scheer 1 p. 104. 2 p. 361). *C. Alexandre, Excursus ad Sibyllina* (Paris 1856) p. 37 f. *E. Maass, De Sibyllarum indicibus* 2, 3. *Hermes* 16 (1881), 384. *K. Mras, Wiener Studien* 29 (1907), 42 Anm. 1. — 2) Beiname der Artemis auf einer Inschrift aus Sardes, *C. I. G.* 2, 3459; vgl. *Clem. Alex. Protr.* 5 p. 43 *Potter. Rev. archéol.* 1885, 2, 105. Vgl. Bd. 3 Sp. 2064, 39 ff. [Höfer.]

Sardis (Σάρδεις), Personifikation der Stadt Sardeis, Amme des Plutos, *Nonn. Dionys.* 13, 466; dargestellt auf der puteolanischen Basis in der L. wohl ein Füllhorn haltend, mit der R. das Haupt eines neben ihr stehenden nackten Knabens berührend, in dem Plutos oder Tylos (s. d.) zu erkennen sein wird, *O. Jahn, Sächs. Berichte* 1851, 128 ff. 133 ff. Taf. 1. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 2⁴, 501 Fig. 233. *Baumeister, Denkm.* S. 1297 Fig. 1441; vgl. *Ad. Gerber, Naturpersonifikation in Poesie u. Kunst der Alten in Jahrbuch für klass. Philol. Suppl.* 13, 261 f.; vgl. auch Bd. 2 Sp. 1905, 49 ff. Die Büste der ΕΡΑΔΙΕ auf Münzen, *Cat. of greek coins. brit. Mus. Lydia* 249, 89 pl. 26. 2 *G. H. Hill, A handbook of greek and roman coins* 91. 268, 1 pl. 13 nr. 1. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll.* 2, 465, 15 pl. 56, 4; ohne Beischrift, *Brit. Mus. a. a. O.* 242, 49. Die Stadtgöttin in ganzer Figur vor dem Kaiser Tiberius knieend, *ebend.* 250, 98 pl. 26, 4. [Höfer.]

Sardo (Σαρδῶ), 1) Gemahlin des Tyrrhenos (s. d.), die mit diesem aus Lydien, wo Σάρ-

δεῖς nach ihr benannt war, auswanderte und der Insel Sardinien den Namen Σαρδῶ gab, *Schol. Plato Tim.* 25b p. 368 *Hermann.* S. die folgende. — 2) Tochter des Sthenelos, nach der Sardes benannt sein soll, *Hyg. f.* 275 p. 152, 1 *Schmidt.* Höchst wahrscheinlich ist Sardo eine Schwester des Kyknos (s. d. nr. 4), des Freundes des Phaethon, wie sich aus folgender Kombination ergibt: Kyknos ist Sohn eines Sthenelos, *Anonym. bei Westermann, Mythogr.* 347, 33 = *Westermann, Paradoxographi* 222, 13. *Ov. Met.* 2, 367. Ferner verlegt eine Überlieferung den Schauplatz der Phaethonsage nach dem schwänereichen (*Kallim. Hymn. in Apoll.* 250) Paktoles bei Sardes, dessen Eponyme eben Sardo ist: die Schwestern des Phaethon sollen δακρύνειν ἤλεκτρον (vgl. *Soph. Ant.* 1037 f.: τὰπὸ Σάρδεων ἤλεκτρον) ἐν τῷ Πακτωλῷ ποταμῷ, *Schol. Gregor. Naz.* p. 56 *Gaisf.*; vgl. *F. Wieseler, Phaethon* 10, 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 375, 14. Darnach ist auch der mit der Phaethonsage eng verbundene Kyknos am Paktoles sesshaft zu denken, wohin auch die Eponyme von Sardes gehört: Kyknos und Sardo, beide Kinder eines Sthenelos, beide in Sardes lokalisiert. — dies dürfte zur Genüge ihr oben angenommenes geschwisterliches Verhältnis beweisen. Ebenso ist sicher, daß Sardo mit nr. 1 identisch ist. Ihr Bruder Kyknos heißt sonst König der Liguier, das hängt einerseits mit der Lokalisierung der Phaethonsage am Eridanos (= Po) zusammen, andererseits mit seiner Verwandlung in einen lautklagenden (λύγος, λυγρός, *Dionys. Per.* 834. *Plut. Mor.* 974a. *Luc. Electron* 6. *Plato Phaedr.* 13 p. 237a. *Paus.* 1, 30, 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 394, 1) Schwan. — 3) ΕΡΑΔΩ, sonst unbekannter Flußgott, zusammen mit dem Flußgotte Βιλλαιός auf Münzen von Tion in Paphlagonien dargestellt, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 439 (abg. *Sestini, Mus. Hedervar.* 2 p. 75 nr. 2). *Raoul Rochette, Mémoires d'arch. comparée asiatique, grecque et étrusque* 295. *Head, Hist. num.* 444. *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numism.* 1 p. 656. — 4) ΙΩΔΡΑΞ (so!) ist einem weiblichen Kopf, in dem man das Haupt der Hera vermutet hat, beigeschrieben auf Münzen, die man, freilich nicht mit Bestimmtheit, Tauromenion zuschreibt, *Head a. a. O.* 165. *Catal. of greek coins brit. Mus. Sicily* 231, 12 ff. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunter. coll.* 1, 254, pl. 18, 17. *Holm, Gesch. Siciliens* 3, 703, 524. Die rätselhafte Legende sucht *Hill, Coins of ancient Sicily* 200 f. durch die Annahme zu erklären, daß die Münzen in Sardinien geprägt seien, daß das Haupt das der Inselheroine und Σάρδωι Dativ zu Σαρδῶς (s. d.) sei, die Legende also eine Weihung an diesen bedeute. [Höfer.]

Sardon (Σαρδῶν), Sohn des Herakles, Eponymos von Sardo (Sardinien), *Timaïos* im *Schol.* zu *Dionys. Per.* 458 und *Eust.* zu *Dionys. Per.* 458. *Geffcken, Timaïos' Geographie des Westens* 56 f. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 456. Vgl. Sardos. [Höfer.]

Sardopator s. Sardos.

Sardos (Σάρδος), Sohn des Makeris (s. d.) und *Movers, Die Phönizier* 1, 417 ff. 2, 2, 117

Anm. 222. P. Schröder, *Die phöniz. Sprache* 101), des libyschen Herakles, unter dessen Führung Libyer die Insel Ichnussa, die nun nach ihm Sardo benannt wurde, besetzten, *Paus.* 10, 17, 2. *Solin* 10, 4, 1. p. 46 *Mommsen* (= *Sallust. Hist. rel. ed. Maurenbrecher* 2 p 60). *Sil. Ital.* 12, 359. *Isidor Etym.* 14, 6, 39. *Martian. Capella* 6, 645 p. 217, 16 *Eysenrh.*; vgl. *Steph. Byz.* Σαρδῶ (und dazu *Meineke*). *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 458 ff. *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 57. *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, 490 § 313 Anm. und bei *Roscher, Myth. Lex.* 2, 2651, 28 ff. *V. Bérard, Les Phéniciens et l'Odyssee* 2, 243 f. Verehrung des Sardos auf Sardinien ist bezeugt einerseits durch die Erwähnung einer Ortschaft Σαρδοπόλις ἐσόν, *Ptolem.* 3, 3, 2. *Münter, Sendschreiben über einige Sardische Idole* 11. *G. Ebers, Aegypten und die Bücher Moses* 1, 160, 3. *Pais a. a. O.* 70. 20 andererseits durch Münzen des M. Atius Balbus mit der Darstellung des mit Federn gezierten Hauptes des Sardus (worin *Ebers, Annali dell' Inst.* 55 [1883], 114 eine Substitution des Federschmuckes auf dem Haupte des ägyptischen Gottes Besa erblickt; vgl. auch den ähnlichen Kopfschmuck nordafrikanischer Gottheiten auf den Münzen bei *L. Müller, Numism. de l'ancienne Afrique* 2 p. 28 nr. 56. 60 p. 40 nr. 1. 3 p. 59 nr. 68. *E. Pais, La Sardegna prima del Dominio Romano* = *Reale Accademia dei Lincei, Anno CCLXXXVIII Serie 3^a. Memorie della Classe di scienze morali* p. 70, 2) und der Legende Sard(us) Pater, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 270 f. 5, 145. *Alb. Azuni, Hist. de la Sardaigne* 1, 75 f. *A. de La Marmora, Voyage en Sardaigne* 1, 2, 2, 503 pl. 34, 1. *G. G. Riccio, Le monete delle antiche famiglie di Roma VII Atia* 2. *Raoul-Rochette, Mémoires d'archéologie comparée asiatique, grecque et étrusque. Premier* 40 *mémoire: Sur l'Hercule Assyrien et Phénicien* pl. 5, 9, 10 (vgl. p. 262). *Münter a. a. O.* Taf. 2 nr. 1. *Perrot-Chipiez, Hist. de l'art dans l'antiquité* 4, 21 Fig. 7. *Pais a. a. O.* 71 und Titelvignette. *Annali dell' Inst.* 55 (1883) Tav. Ha nr. 3 u. 3a. *Duruy, Hist. des Romains* 1 (1879), 418. *H. v. Maltzan, Reise auf der Insel Sardinien* 114 und Titelvignette. *Cohen, Descr. des méd. consulaires* pl. 48 *Atia. Sorlin-Dorigny, Gaz. arch.* 5 (1879), 232. *Ed. Gerhard, Gesammelte akad. Abhandl.* 2, 538, 7 und Tafel 43 nr. 7. *Cat. of the greek coins* *Cat. Mus. Sicily* 265, 4. *E. Babelon, Monnaies de la républ. romaine* 1, 223 f. (mit Abbild.). *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll.* 1, 262. *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Berichtigungen zur Münzkunde der röm. Republik* 1 (1897), 45 f. (mit Abbild.). *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numismatique* 1, 831; vgl. *Klebs* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2253 f. s. v. *Attius Bernoulli, Römische Ikonographie* 1, 182. *Th. Mommsen, Gesch. d. röm. Münzwesens* 667. Eine eherne Statue des Sardos wurde von den Sardinern nach Delphoi als Weihgeschenk geschickt, *Paus.* 1, 17, 1. Eine jetzt verschollene Statue, von der nur eine Kopie erhalten ist (abg. bei *v. Maltzan a. a. O.* 113), mit der Darstellung eines griechisch bekleideten Mannes, der in

der R. einen Griffel, in der L. eine Rolle hält, trägt auf dem Piedestal in phönikischen Lettern die Inschrift 'Ab Sardon', bezeichnet die Statue also als die des Sardus pater, v. *Maltzan* 114. Doch ist die Echtheit der Inschrift zweifelhaft, *Gerhard, Arch. Anz.* 7 (1849), 111. *Movers, Die Phönizier* 2, 2, 563 Anm. 24. *M. A. Levy, Phönizische Studien* 4 (1870), 39 Anm. 1. Ebenso ist es nicht sicher, ob auf der phönikischen Inschrift aus Nora (*C. I. Semit.* 1, 144) mit *de La Marmora, de Saulcy* und *Iudas* (s. *Movers* 2, 2, 572 Anm. 60) eine Erwähnung des Sardus pater oder mit *v. Maltzan a. a. O.* 531 die Erwähnung eines Heiligtums des Sardus pater anzunehmen ist; vgl. *Levy a. a. O.* 37. 39. Vgl. auch *Sardo* nr. 4 und *Sardon*. [Höfer.]

Sareptenos (Σαρπητρός). Eine in Puteoli gefundene Inschrift berichtet von der Ankunft des Θεός [...]ος Σαρπητρός[s] von Tyros in Puteoli, *Notizie degli Scavi* 1891, 167. *Revue des études grecques* 5 (1892), 356. Die früher (*Cagnat, Acad. des inscr. et belles-lettres Comptes rendus* 1901, 193 ff. *Berger ebend.* 197 f. 578. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* nr. 594 mit Anm. 6. 7) Θεός [Ἡ]λος Σαρπητρός gelesene Inschrift (noch anders *Clermont-Ganneau, Recueil d'arch. orient.* 4, 230 ff. *Acad. des inscr. et belles-lettres* 1901, 200. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa Suppl.* 1 p. 125. *Mark Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigraphik* 2, 39 s. v. Areptenos, die für Θεός [Ἡ]λος den Eigennamen Θεός[ἐ]λος einsetzen wollen, was mit Recht *Dittenberger a. a. O.* zurückgewiesen hat) wird wahrscheinlicher ergänzt zu Θεός [Ἡ]λος [Σ]αρπητρός d. h. der Gott von Sarepta (vgl. *Saraptia*), *Cagnat, Inscr. Graecae ad res Roman. pertinentes* 1, 420 p. 137. *Ch. Dubois, Pouzeoles antique* (= *Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome* 98) p. 193 ff.; vgl. auch *Rev. des études grecques* 21 (1908), 216. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 208. [Höfer.]

Sariusa? (Σαρיוῦσα?), angeblicher Name der Gemahlin des Polyphoides s. Bd. 3 Sp. 2691, 1 ff. [Höfer.]

Sarkophagos (Σαρκοφάγος), Beiname der Hekate in einem späten 'orphischen' Hymnos, der aber nach *A. Dieterich, Nekyia* 52 f. die uralte Anschauung von der leichenfressenden Todesgottheit wiedergibt, wie es auch in demselben Hymnos heißt, daß Hekate 'ihre Mahlzeiten in den Gräbern habe', *Orph. ed. Abel* p. 294, 54 (vgl. 48) = *Wessely, Denkschr. d. Wien. Akad. d. Wiss.* 36 (1888), 117. Vgl. *Dilthey, Rhein. Mus.* 27 (1872), 419. *Rohde, Psyche* 2³, 81, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 407, 2. *W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus v. Side* 43 Anm. 120. *Kretschmer, Mitt. der anthropol. Gesellsch. zu Wien* 31, 62 ff.; vgl. *Gruppe, Burians Jahresber. Suppl.* 137 (1908), 324. [Höfer.]

Sarmandus, sonst unbekannte Gottheit auf einer Weihinschrift aus Feigendorf (Ungarn, Komitat Kisküküllö): Deo Sarmando, *C. I. L.* 3, 964. [Höfer.]

Sarmatia, Personifikation, als trauernde Frauengestalt auf Münzen Constantins II., *Eckhel, Doctr. num. vet.* 8, 107. *Cohen* 7², 377 nr. 109. [Höfer.]

Sarnus (Σάρνος), Gott des gleichnamigen Flusses bei Nuceria in Campanien, der als Epidius (s. d.) verehrt wurde, *Suct. de rhet.* 4. Mommsen, *Röm. Gesch.* 2^a, 458 Anm. Wissowa, *Ges. Abhandl. zur röm. Religion u. Stadtgesch.* 135, 1. Preller-Jordan, *Röm. Myth.* 1, 97, 1. Auf Münzen von Nuceria erscheint öfter ein jugendliches gehörntes Haupt (abg. Millingen, *Méd. gr. ined.* pl. 1, 7. Eckhel, *Num. veteres* tab. 2 nr. 9 [vgl. p. 22]. *Head, Hist. num.* 35 Fig. 21. *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* pl. 2 nr. 790; vgl. Millingen, *Anc. coins of greek cities and kings* 8). Vielleicht ist eine Darstellung des Flußgottes Sarnos bez. des Epidius darin zu erblicken, Cavedoni, *Bull. dell' inst.* 1839, 138 f. 1840, 142. Poole, *Cat. of greek coins brit. Mus. Italy* 121 nr. 1 ff. Auch auf pompejanischen Wandgemälden ist der Flußgott Sarnus dargestellt, so bestimmt auf dem in Casa del labirinto, *Helbig, Wandgemälde Campaniens* nr. 65 (abg. Monum. ined. dell' Inst. 3, 6a. *Abhandl. d. Berl. Akad.* 1847 Taf. 1, 1. *Ed. Gerhard, Ges. Akad. Abhandl. Atlas* Taf. 48, 1. A. de Marchi, *Il culto privato di Roma antica* 1, 97 tav. 4), höchst wahrscheinlich auch auf drei anderen, *Helbig* nr. 1013. 1018. 1019. [Höfer.]

Saron (Σάρων), König von Troizen, Stifter des Heiligtumes der Artemis Saronis (s. unten). Als eifriger Jäger verfolgte er eine Hirschkuh 30 (O. Keller, *Tiere des klass. Altert.* 97 sieht in dem von Saron gejagten Hirsch ein siderisches Symbol), selbst als diese ins Meer sprang, bis ihn die Kräfte verließen und er in den Wellen seinen Tod fand; das Meer hieß nun nach ihm das Saronische (Ahrens, *Philologus Suppl.* 1, 501). Sein ans Land gespülter Leichnam wurde im Haine der Artemis innerhalb des heiligen Peribolos bestattet, *Paus.* 2, 30, 7. Kürzer berichtet *Euphorion* (vgl. Meineke, *Analecta Alexandrina* p. 148) im *Schol. Dionys. Per.* 420 (wo statt der Verfolgung eines Hirsches abweichend wie auch von *Eust. ad Dionys. Per.* 420 von der Verfolgung eines Schweines berichtet wird; vgl. *Reitzenstein, Rhein. Mus.* 53 [1908], 609) und im *Etym. M. Σαρωνίς* p. 708, 51. *Schol. Eur. Hipp.* 1200, daß Saron, ein Jäger, bei der Verfolgung seiner Beute in dem nun nach ihm benannten Meere ertrank; vgl. *Gust. Kirchner, Attica et Peloponn.* 52, 5. Dagegen 50 läßt ihn *Aristides* (or. 46 p. 274 *Dind.*; vgl. *Schol. p.* 639. *Apostol.* 15, 34) wie den Glaukos von Anthedon, der auch als Jäger erscheint (*Nikandr. bei Athen.* 7, 297 a), als Meergott fortleben. Daher faßt *Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 5) 59 f. den Saron als Wassergottheit auf. Nach *Dionys. Byz. fragm.* 71 p. 26 Wescher besaß Saron, der hier ein megarischer Heros genannt wird, in Byzantion an der durch ihren Fischreichtum ausgezeichneten Bucht Bathykolpos an der Westseite des Bosporos einen Altar. Ist die Notiz des *Dionys. Byz.* richtig, so müssen wir auch für Megara einen Kult des Saron annehmen; vgl. *Pfister* a. a. O. 41 (= *Die mythische Königsliste von Megara* [Diss. Heidelberg 1907] p. 41). Mit Saron steht in Zusammenhang außer dem

genannten Σαρωνικός κόλπος der in diesen mündende Fluß Σάρων (*Eust. u. Schol. Dionys. Per.* 420), ferner Σάρων, τόπος Τροιζήνος (*Steph. Byz. s. v.*), Σαρωνία als Name für Troizen (*Steph. Byz. s. v. Τροιζήν Eust. ad Hom. Il.* 287, 12. Ahrens a. a. O. Bursian, *Geogr. v. Griechenl.* 2, 90 f.) und vor allem der Beiname der Artemis Σαρωνίς (*Paus.* 2, 30, 7) oder Σαρωνία (*Achaïos* [fr. 18 Nauck 751²] bei *Hesych. u. Phot. s. v. Σαρωνία Ἀρτεμῖς Paus.* 2, 32, 10; auch auf zwei Inschriften aus dem Asklepieion in Epidauros, *Cavadias, Fouilles d'Épidaure* 1, 85. 128 = *Inscr. Argol.* 1083. 1198. *Blinkenberg, Athen. Mitth.* 24 [1899] 381. 383), der alljährlich das Fest Σαρωνία (*Paus.* 2, 32, 10) gefeiert wurde. Für einen Tempel der Artemis Saronis auf Aigina, von dem *Reitzenstein* a. a. O. spricht, existiert m. W. kein Zeugnis. Für die Deutung des Namens Saron kommt in erster Linie in Betracht die Glosse bei *Hesych:* σαρωνίς τὰ τῶν θηρατῶν λῖνα; demgemäß würde Saron den Jäger bezeichnen (*Preller-Robert* 1, 613), Artemis Saronia entspräche der Diktynna (s. Britomartis), deren Namen man gewöhnlich mit δίκτυα = 'Netze' zusammenstellt, worunter wohl zunächst die Jagdnetze, mit denen die Göttin jagt, zu verstehen sind; vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 192, 3. 4. Unter der von Saron gejagten Hirschkuh birgt sich nach *Wide, De sacris Troezen.* 26f. (vgl. *Festschrift für O. Benndorf* 14. *Lakon. Kulte* 125, 3) und *Nilsson, Griech. Feste* 226f. ursprünglich die Göttin selbst, und die Sage ist eine Parallele zu der Verfolgung der Britomartis-Diktynna durch Minos (Bd. 1 Sp. 823f.; weitere Parallelen ebend. 826. *Wide, Festschr. f. Benndorf* 14ff.). Freilich findet Minos nicht, wie Saron, bei der Verfolgung seinen Tod (in betreff des Todes des verfolgenden Jägers ist zutreffender die Legende von Stymphalos, die mit dem Kult der Artemis Stymphalia in Verbindung gesetzt wird, *Paus.* 8, 22. 8f. *Nilsson* a. a. O. 227f.). Vor allem aber fehlt in den obigen Sagen die enge Kultzusammengehörigkeit, die zwischen Saron und Artemis Saronia bestanden haben muß, da Saron im heiligen Bezirk der Göttin begraben war; vgl. *Usener, Sintflutsagen* 68: 'Die Forderung der Reinheit bringt es mit sich, daß von Tempelräumen und heiligen Bezirken die Gräber ausgeschlossen sind. Wo sich also an solchen Orten Gräber von Heroen finden, müssen diese Heroen in engstem Zusammenhang mit dem Gott oder wenigstens mit dessen Kultus stehen. In der Regel ergibt es sich, daß sich unter den Heroen ältere örtliche Bezeichnungen der Gottheit bergen.' Vgl. auch *Rohde, Psyche* 1², 133f. 137ff., der im Anschluß an die Legende von Tempelgräbern des (ursprünglichen Erdgeistes) Python, des Klymenos, des Hyakinthos in diesen Gestalten solche Gottheiten erkennt, deren Kult älter war als derjenigen Götter, in deren Tempel man sie sich begraben dachte. So ist wohl auch Saron einst eine bedeutendere Gestalt gewesen, als wie sie uns die Überlieferung noch erkennen läßt, und sein Kult, von dem sich wenigstens noch in Byzantion vielleicht auch

in Megara (s. oben) dürftige Spuren erhalten haben, ist durch seine Paredros, die nach ihm benannte Artemis Saronia (= Diktyнна), verdrängt worden; vgl. Nilsson a. a. O. 227. Nur als Eponymos des saronischen Meerbusens will den Saron gelten lassen v. Wilamowitz, *Euripides Hippolytos* 32/33 Anm. 1. Freilich ist für den Artemis Epiklesis *Σαρωνίς* bzw. *Σαρωνία* außer der oben (S. 387) gegebenen Ableitung noch die von *σάρωνις* = 'Eiche' (*Papyrus Oxyrynchus* 1, 14, 10 p. 37. *Kallim. Hymn.* 1, 22 und *Schol. Parthen.* 14, 4. *Plin. h. n.* 4, 18. *Hesych.* s. v. *Σαρωνίδης*. *Etym. Florent.* bei E. Miller, *Mélanges de litt. Grecque* 262 s. v. *Σαρωνίς*. v. Wilamowitz a. a. O. *Bursian, Geographie v. Griechenland* 2, 263, 2) möglich, also = 'Eichen-göttin' (Gruppe, *Gr. Myth.* 1281, 4), wie sie *δορυορίη* (*Orph. hymn.* 36, 12; vgl. *ebend.* v. 10: *ἡ κατέχεις ὀρέων δορυορίς*) heißt; vgl. auch *Kallim. Hymn.* 3, 237 ff. und dazu *Wagler, Die Eiche im Altert.* 2 (Berl. Stud. 13, 3) S. 13. Vgl. auch *Lor. Graserberger, Studien zu d. griech. Ortsnamen* 259. — A. B. Cook, *The class. Review* 18 (1904), 370 vergleicht die Artemis *Σαρωνίς*, die auch er als 'Eichenartemis' erklärt, der Diana Nemorensis von Aricia, und sieht in Saron eine Art Parallele zu dem Rex Nemorensis im Kulte der Diana von Aricia. *Fick, Vorgriechische Ortsnamen* 43. 72 schließlich erinnert an den kilikischen Flußnamen *Σάρος* usw. und möchte *Σάρων* aus der Sprache eines vorgriechischen kleinasiatischen Stammes ableiten. [Höfer.]

Saronia (*Σαρωνία*) oder **Saronis** (*Σαρωνίς*), Beiname der Artemis in Troizen, s. Saron S. 387, 30 ff. [Höfer.]

Saros (*Σάρος*), mit Adanos (s. d.) Ktistes von Adana in Kilikien. Während von Adanos die Stadt Adana ihren Namen erhielt, wurde nach Saros der gleichnamige Fluß, der früher Koiranos hieß, benannt, *Steph. Byz.* s. v. *Ἀδανα*. *Raoul Rochette, Mémoires d'archéologie comparée* (Paris 1848) p. 266. *Ed. Meyer, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 31 (1877), 739. Der Flußgott Saros ist dargestellt auf Münzen von Adana, *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycania, Isauria and Cilicia* p. 17, 13 pl. 3, 6. *Head, Hist. num.* 598. [Höfer.]

Sarpedon (*Sarpedōnis*; vgl. *Vergil. Aen.* 9, 697; *Ovid, Met.* 13, 255).

1) Namensform. Für die Lehre der griechischen Grammatiker genügt es, auf *Apoll. Soph.* s. v. *Σαρπιδόντος* und mehrere Stellen *Herodians* zu verweisen (auch *Servius* kennt diese Lehre, zu *Aen.* 1, 100; 10, 470). Als Normalform galt *Σαρπηδών, όνος* (*Her.* 2, 116, 12). Hingegen wurde Gen. *Σαρπιδόντος* *M* 379 und *Ψ* 800, Dat. *Σαρπιδόντι* *M* 392, *Vok. Σαρπηδων* *E* 633 (statt *Σαρπηδών* *Her.* 2, 717, 18) zu einem Nom. *Σαρπιδών* gestellt, der *Her.* 2, 579, 3 äolisch heißt, was aber nach dem (freilich unklaren) Text bei *Apoll. Soph.* (*Σαρπηδών, όντος*; vgl. *Servius* a. a. O.) nicht unbestritten war; vgl. *Lenz' Herodiani* 2, 721, 18 ff. (83, 16 ff.); 730, 11 ff. (1, 27, 9). — Das Adj. heißt *Σαρπηδόνιος* (so sagt für *Σαρπηδών* selbst *Basileios* bei *Migne, Patr. graec.* 85, 566), Akzent und nichtdiphthongische Schreib-

ung gesichert durch *Her.* 1, 117, 23; 2, 442, 22. Über die Form (*Σα*)*ρπηδόν'* auf einem älteren Ptolemäerpapyrus mit *Aeschylus* fr. 99 N.² vgl. *Mayser, Gramm. d. griech. Pap.* (Leipzig 1906) 188. — Die lykische Namensform haben wir vielleicht auf der Säule von Xanthos (*Tit. As. Min.* I. nr. 44 d 6 p. 43, Ende des 5. Jahrh.; doch handelt es sich um einen sprachlich besondersartigen Teil der Inschrift, poetisch archaisierend nach *Kalinka* S. 45). Hier liest *Kretschmer (Glotta* 1, 1909, 32; etwas anders hingegen *Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* 313, 330, wo auch inschr. *Σέρποδης* herangezogen wird) *Zrppeduni*, während *Kalinkas* Text Worttrennung hinter *Zrppedu* aufweist. *Kretschmer* sucht übrigens in der lykischen eine dorische Form *Σαρπαδών*, für die mir aber allein die links-läufige, Heroennamen nicht ohne epichorische Freiheiten verwendende Inschrift einer korinthischen Trinkschale (*Michaelis, Annali dell' Ist.* 34, 1862, tav. B; *Collitz-Bechtel* nr. 3122) einen genügenden Beleg zu bieten scheint; denn bei *Pindar, Pyth.* 3, 112 setzen einige Herausgeber die dorische Form gegen die Hss. in den Text, während im *Marmor Alb. (Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchron.* 71, 282) gerade der entscheidende Buchstabe nicht leserlich scheint (*Kaibel, I. G. I. S.* nr. 1293 A 82 bietet *Σαρπηδόνα*), übrigens ist da der thrakische Sarpedon gemeint. Ob in der akarnanischen Inschrift *Collitz-Bechtel* nr. 1382 der Name einer Privatperson mit *Fick* zu *Σαρπ(ηδόνος)* oder zu *Σαρπ(αδόνος)* zu ergänzen ist, steht dahin, zumal jede Datierung fehlt. Die auf lykischen Grabschriften erscheinenden Namen *Σαρπηδών* und *Σαρπηδόνίς* (s. u.) gehören, wie *Kretschmer*, der einige davon verzeichnet, bemerkt hat, der *Koinē* an.

2) Die Etymologie des Wortes ist schon deshalb ganz problematisch, weil mit Sicherheit nicht auszumitteln ist, aus welcher Sprache es herkommt. Semitischer Ursprung freilich ist völlig unwahrscheinlich (*Levy, Fleckeis. Jahrb.* 1892, 186; *Die sem. Fremdwörter im Griech.*, Berlin 1895, 193 ff., 235; anderes verzeichnet *Gruppe, Griech. Mythologie* 837). *Levy* denkt an *Sar Pādōn*, Fels der Rettung, euphemistische Bezeichnung eines stürmischen Vorgebirges; vgl. *καλή ἀπή*. Keinesfalls kann das phoinikische *Sarepta* in Betracht kommen. Wenn Sarpedons Mutter Europa bei *Lykophron* 1300 *Σαραπτία* heißt, so liegt dabei, wie *Holzinger* in seiner Ausgabe (350) mit Recht bemerkt, ein gelehrter Witz zugrunde. Die Stadt lag zwischen Sidon und Tyrus. 'Halb Tyrierin halb Sidonierin' will das Epitheton sagen mit Rücksicht auf das Schwanken der Überlieferung über Europas Herkunft. — Auch ob der Name von Haus aus lykisch ist, muß, wie die Sagenbetrachtung uns lehren wird, als unsicher gelten. Wäre es der Fall, so stünden wir übrigens wiederum vor dem Hauptproblem des Lykischen: indogermanisch oder nicht? oder aber — was weitaus das Einleuchtendste — eine Mischsprache aus kleinasiatischem Indigenat und der von *Herodot* 1, 173

erzählten kretischen Zuwanderung (so *Kalinka* a. a. O. 9 ff.; vgl. *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 1², 2, 626). Das Vorkommen des Namens auch in Thrakien könnte indessen dafür sprechen, ihn einer nichtgriechischen Bevölkerungsschicht zuzuschreiben, durch die er von der Propontis bis nach Lykien und Kilikien hinuntergelaufen wäre: in diesem Sinne erklären ihn für nichtgriechisch *O. Hoffmann, Die griech. Dialekte* 3, 340 und *Fick*, der ihn in seinen *Vorgriech. Ortsnamen* (Göttingen 1905) unter den von ihm „hettitisch“ genannten aufzählt (164). Der thrakische Sarpedon insbesondere ist wohl auch für *v. Herwerden* Anlaß gewesen, die Etymologie an eine *Hesychglosse* anzuknüpfen *σάρπεις: κιστός (-οὐς?)*, *Βιβύροι δὲ ἐν λήνους οἰκίαι* (*Lexic. graec. suppl. et dial.*, Leyden 1902, 731). Es könnte dann auch für Sarpedon, in der Tradition freilich nicht mehr erkennbar, das weitverbreitete Motiv des ‘Götterkindes in der Truhe’ in Frage kommen, das *Usener, Sintflutsagen* 80 ff. behandelt hat; oder aber es wäre am ‘Holzhaus’ festzuhalten und an den Herrscher im Holzturm zu denken, nach *Xenophon, Anab.* 5, 4, 26 *ὁ βασιλεὺς ὁ ἐν τῷ μύσωνι τῷ ἐπ’ ἄκρον ἀνοδοιμύμενῳ*, woran auch *v. Herwerden* erinnert. Etymologie mit Hilfe einer Barbarensprache scheinen auch alte Grammatiker schon vereinzelt versucht zu haben. Das Vorkommen des Wortes für ein Vorgebirge in ursprünglich barbarischen Gebieten und ein (genau nichtgedeutetes) Sprichwort *Σαρπηδονία ἀκτὴ* legten es nahe, die Vorstellung eines τόπος ἀεὶ κλυδωνῶν ἔχον καὶ νευατιζόμενος darin zu finden (*Zenobios* 5, 86; *Hesych* s. v. *Σαρπηδὼν ἀκτὴ*). Andere suchten in dem Wort einen Ausdruck für ‘groß’. So *Krates* (gewiß nicht der Komiker, sondern der Grammatiker; vgl. *Meineke, F. C. G.* 2, 250): *Phot. Suid. Σαρπηδονία ἀκτὴ. ἄκρα τῆς Θράκης. Κράτης τὴν (κατίστην Phot.) μεγάλην, Hesych Σαρπηδονίον τὸ μέγα κλ.* (diese Glosse legt nahe, daß es sich hier ursprünglich um Exegese von *Aeschylus Hiket.* 837 handelte). Ebenso muß der Name von manchen in bezug auf ein irgendwo erwähntes sagenhaftes Schmuckstück verstanden worden sein. Doch ward in diesem Falle auch nach der Figur *pars pro toto* erklärt und von einem (Edel)stein Sarpedon gesprochen: *Phot. Σαρπηδὼν. μεγάλη καὶ Σαρπηδονίον δέμα: τὸ μέγα, Hesych Σαρπηδὼν κόσμος τῶν θεῶν, ἀπὸ μέρους. ἔστι δὲ ἀπὸ λίθου Σαρπηδονίου καλουμένον*. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß, unabhängig von der Herkunft der Sagengestalt selbst, ihr den Griechen geläufiger Name (auch in seiner appellativen, insonderheit in der geographischen Verwendung) rein griechisch ist. Der Anlaut wäre aus ursprünglicher Mehrkonsonanz, vielleicht auch aus Metathesis (*Σρα*) zu erklären. Die Bildungsweise selbst klingt jedenfalls ganz griechisch; schon die Alten stellen *Σαρπηδὼν* mit *Καρχηδὼν, Χαλκηδὼν, Ἀνθηδὼν* u. a. zusammen, zu welchen Ortsnamen mit *Ίσσηδὼν* ein Stammname, mit *Τευθηδὼν* (*B* 756) ein Personennamen gefügt werden kann; vgl. *Herodian* 1, 26, 7 ff.; 2, 730, 1 ff.; 914, 9 ff. (auch 2, 433, 15). Man könnte auch an Ver-

knüpfung eines urspr. **Σαραπηδὼν* mit dem freilich auch unerklärten *σάραπος* oder *σάραπος* denken, einem der Schmäuhworte des Alkaios gegen Pittakos (*Diog. L.* 1, 81; *fr.* 37 B. *Be*⁴): *διὰ τὸ πλατύπουν εἶναι καὶ ἐπισύρειν τὴν πόδα*, also ein Name ähnlich wie *Oidipus* (auch *Curtius Grdz.* 5 265 dachte an *sarp* = *έρπ*; vgl. aber schon *Vaniček, Etym. Wb.* 1031). Doch empfiehlt sich das kaum, schon mit Rücksicht auf den, wie wir sehen werden, appellativen Gebrauch des Wortes als Ortsbezeichnung (und Steinname). Wäre der Personennamen sicher das Prius, was keineswegs zu entscheiden ist, so dürfte sogar die Frage aufgeworfen werden, ob nicht der asiatische (d. h. noch nicht mit Osiris-Apis verschmolzene) *Sarapis* (s. d.) heranzuziehen wäre. Wie die Dinge liegen, ist, wie man leicht sieht, alles unsicher und in Dunkel gehüllt. Es sei noch bemerkt, daß *Treiber, Geschichte der Lykier* 64 ff., zunächst in einer sich mit den Alten (und *Preller, Griech. Myth.* 2², 131 f.) berührenden Weise das Nebeneinander von *Glaukos* und *Sarpedon* dahin verstehen will, daß jener das Meer als ruhige, lichtschimmernde Fläche, dieser das Meer nach seiner stürmischen Seite hin bedeute, weiterhin aber Zusammenhang mit *ἄρπη* annimmt und schließlich unter Verweisung auf *Preller* in *Sarpedon* eine Abzweigung und Heroisierung des *Zenoposidon* erblickt, den die Karer als *Όσογῶα* verehrten (siehe oben Bd. 3, Sp. 1224 ff.). Seine Deutung ‘der rasch erraffende’ stellt das Wort zu *ἄρπη* Raubvogel. Nun wird die hier zugrunde liegende Vorstellung von *ἄρπάζω* (vgl. *rapio*) durch sog. Bedeutungsangleichung auch in das andere Wort *ἄρπη* Sichelschwert (vgl. *sarpere, sarmentum*) hineingetragen worden sein und umgekehrt dieses in jenes, wofür lateinisch *sarpa* Reiher spricht (= *ἄρπη* mit Anlehnung an *sarpere* nach *Walde, Lat. etym. Wb.* 546). Es wäre in der Tat möglich, daß in diesen miteinander verquickten Vorstellungen des Raffens und des Einschneidens der Name ursprünglich wurzelte, zugleich den scharf vorspringenden oder zackig einschneidenden Uferfelsen (auch eine *νήσος πετρεῖσσα*, sowie eine *ἀκτὴ, ἄκρα*), wie den raffenden Dämon bezeichnend (an *ἄρπάζω Ἄσπνια* denkt auch *E. Schwartz, Quaest. Herodoteae, ind. Rost.* 1890, 13). Hierbei wäre die Erhaltung des *s* aus ursprüngl. **Σραπηδὼν* zu erklären; denn das Nebeneinander von *ἄρπάζω* und *rapio* führt auf ein ursprüngliches **srp*; vgl. *Walde* 515 und *Boisacq, Dict. étymol. de la langue grecque* 81. Sehr leicht möglich, daß wir in den Wörtern *ἄρπεδὼν* und *ἄρπεδὼνη* (Seil, Fangschnur, Schlinge) direkt Zugehöriges haben, wobei nur die Anlehnung an *ἄρπάζω* sich ganz durchgesetzt hätte (vgl. *Boisacq* a. a. O.): *-εδὼν* und *-ηδὼν* gehen nebeneinander her; vgl. *ἄρθηδὼν, μελεδὼν*. Keinesfalls möglich ist, um dies schließlich noch zu bemerken, direkte Anknüpfung an *ἄρπη* Sichelschwert, wie sie im *Et. Magn.* s. v. *Σαρπηδὼν* begegnet. Die Waffe des Perseus, der z. B. in Tarsos dem Sarpedon von Seleukeia nahe benachbart ist (kilik. Münzen bei

Imhoof-Blumer, *Journ. of hell. stud.* 18 [1898], 171), fehlt dem Sarpedon, wie es scheint, durchaus.

3) Sarpedon als Ortsbezeichnung. Hierbei wurde ἡ Σαρπηδών erklärt als ἀντί τοῦ Σαρπηδονία scil. ἀκτὴ, ἄκρα, πέτρα (vgl. *Hesych* s. v. Σαρπηδών ἀκτὴ). Hauptstellen sind *Herodian* π. μὲν. λέξεως 2, 914, 9 ff. und *Schol. Apoll. Rhod.* A 211, p. 316, 21 ff. *Keil.*

A. Nach dem ältesten Zeugnis bedeutet S. eine Insel im Ozean, Sitz der Gorgonen. So die *Kyprien* fr. 21 K. (aus *Herodian* a. a. O.; vgl. *Phot. Suid.* v. Σαρπηδών, *Zenobios* 5, 86): τῷ δ' ὑποκυσμένη τέκε Γοργόνας, αἰνὰ πέλωρα, αἱ Σαρπηδὼνα τέκον ἐν ὠκευῷ βαθύνῳ, νῆσον πετρήσαν, welches Fragment in die rekonstruierte Handlung einzufügen Welcher sich versagt hat; vgl. *ep. Cycclus* 2³ 111. Vermutlich dieselbe Ozeansinsel, keineswegs sicher dieselbe, wie Tümpel ohne weiteres annimmt, da der Zusammenhang völlig unerkennbar bleibt, meinte *Stesichoros* in der *Geryonis* fr. 10 Be.⁴ (aus *Schol. Ap. Rh.* A 211). Für uns sind beide Stellen wichtig, weil sie beweisen, daß der geographische Name sehr alt ist und unabhängig vom hom. Sarpedon bestand; unsichere Kombinationen bei Tümpel, *Die Aithiopienländer des Andromedamythos* 160 f. in *Fleckeisens Jahrb. Suppl.* 16, 1888; vgl. *C. Th. Fischer, Untersuchungen auf dem Gebiet der alten Länder- und Völkerkunde* 1 (L. 1893), 132.

B. Es folgt der thrakische Sarpedon, bei dem zum Teil bereits Ort und Heros zusammengehört. Indessen ist hierbei folgendes zu scheiden: 1) In der attischen Boreas- und Oreithyiasage nannten nach *Schol. Ap. Rhod.* A 211 *Pherekydes* (F. H. G. 1, 97 nr. 104) und *Simonides* (in dem Gedicht auf die Schlacht am Artemision, fr. 3 Be.⁵) Σαρπηδονία πέτρα den Ort in Thracien, wohin die Entführte gebracht wurde, und zwar suchte *Pherekydes* diese Stelle πρὸς τῷ Αἰνῷ. Wenn *Apollonios Rhod.* A 216 sagt: καὶ μιν ἄγον ἕκαθεν, Σαρπηδονίην ὅθι πέτρην κλειόουσιν, ποταμοῖο παρὰ ῥόον Ἐργίνοιο, so scheint er einen Ausgleich zwischen der zu weit nordwärts führenden Angabe des *Pherekydes* und dem sogleich zu besprechenden südlichen Sarpedonion versucht zu haben, vorausgesetzt, daß er mit *Erginos* wirklich den sonst *Agrianes* genannten, nicht allzu weit von der Küste einmündenden Nebenfluß des Hebros gemeint hat (*Oberhummer, R. E.* 6, 432; vielleicht fällt aber doch ins Gewicht, daß *Ap. Rh.* A 187 einen Poseidonssohn *Erginos* nennt, der aus der Sarpedonsgründung Milet kommt). — 2) Viel bekannter ist das sogen. sarpedonische Vorgebirge (heute Kap Paxi oder Gremia) unmittelbar südlich von der Hebrosmündung und der Stadt Ainos, wo die thrakische Küste von einer kurzen nordsüdlichen zu östlicher Richtung umbiegt, um mit der südwestlich verlaufenden thrakischen Chersonnes den Golf von Kardia (oder Melasgolf, heute Golf von Saros) zu bilden. Wissenschaftlich fixiert begegnet uns das Vorgebirge schon im 4. Jahrh. bei *Eudoros*

von Knidos ἐν δ' Ἰγῆς περιόδον. *Schol. Apoll. Rhod.* zu A 922 p. 356, 11 ff. *Keil.* Die ältesten Zeugen aber sind für uns *Herodot* 7, 58 und *Sophokles* fr. 43 N.² (aus *Herodian* a. a. O.), dessen Σαρπηδὼν ἀκτὴ nicht wohl eine andere sein kann, da unter den *Αἰγυαλιώδες* im Titel des betreffenden Stückes die troischen Gefangenen die Beziehung in der zweiten von *Herodian* zitierten *Sophokles*stelle, aus den *Τρυπανισταί*, fr. 580 N.²: ἡμεῖς δ' ἐν ἄντροις [*Bergk* und *Meineke: ἄντροις* cod.], ἐνθα Σαρπηδὼν πέτρα. Kurze Erwähnungen der ἄκρα noch bei *Strabo*, *epit. Vat.* 7 nr. 52; *Schol. Hom. T.* sowie *Eust.* zu *Ω* 79; *Schol. Eurip. Rhes.* 29 (2, 328, 4 *Schw.*; *Zenob.* 5, 86; *Phot.* v. Σαρπηδών; *Hesych* v. Σαρπηδόνιον und (auch *Suidas*) Σαρπηδὼν ἀκτὴ. Sagenmäßig ist der Ort (von einer Stadt reden *Steph. Byz.* v. Σαρπηδὼν und ein zweites *Scholion* zu *Apoll. Rh.* A 216, p. 317, 12 ff. *Keil:* πόλις τῆς Σαπακίης ἀπὸ Σαρπηδόνοιο τῷ τῆς Θράκης βασιλεῶς ἀδελφεῷ Πόλιτρος) mit den Heraklesabenteuern verknüpft. Auf der Rückfahrt von Troja landet H. in Ainos und findet Aufnahme bei *Polty*s (*Poltymbria* alter Name von Ainos, *Strab.* 7, 319), ἀποπλέων δὲ ἐπὶ τῆς ἡμέρας τῆς Αἰρίας Σαρπηδὼνα, Ποσειδῶνος μὲν νιὸν ἀδελφὸν δὲ Πόλιτρος, ἐβρίστην ὄντα τοξεύσας ἀπέκτεινε *Apollod.* *Bibl.* 2, 5, 9, 13 (ein iseron *Ποσειδῶνος* am Sarpedonion bei *Hesych* und *Zenobios*). Abweichend *Marm. Alban.* 71, 279 ff., *Jahn-Mich:* ἐπὶ Θράκῃ σιγατεσάμενος Στοιμῆδ' ἐγόρευσε καὶ Θράκας ἐκυρίευσεν Αἰνὸν τε λαβὼν Σα[ρ]π[η]δὼνα τὸν ἀρχοντα ἀπέσφαξε. Leider erfahren wir über diesen Poseidonssohn Sarpedon, der *Schol. Eur. Rhes.* 29 vom troischen ausdrücklich unterschieden wird, sonst gar nichts; nur daß es nach dem Zusammenhange des *Euripidescholions* scheint, als ob die daselbst zitierten Schriftsteller *Apion* περὶ ἐπώνυμων, *Aristokles* (so *Val. Rose, ἱστορικῆς cod.*) ἐν τῷ πρώτῳ τῆς *Θεογονίας* und *Hege-sipp* ἐν τοῖς *Παύληνιακοῖς*, welche mehrere Trägerinnen des Namens Europa unterschieden, eine davon zur Mutter auch des thrakischen Sarpedon machten, entsprechend der genealogischen Verbindung zwischen der bekannteren Europa und dem bekannteren Sarpedon bei *Hesiod.* fr. 30 ed. min.² *Rz.* 1908. Vielleicht ist bei *Lykophron* 1284, wo Europa als τροπὸς Σαρπηδόνοιο der Asia gegenübersteht, an den thrakischen Sarpedon zu denken, freilich gegen die *Scholien* (2, 362 *Scheer*). Ein geistreiches Spiel ist *Gomperz'* Ergänzung einer Weihinschrift in den *Arch. epigr. Mitteil.* aus *Oestr.* 6, 1882, 31 nr. 61, die, aus der Dobrudschas stammend, doch wohl auf den thrakischen Sarpedon gehen müßte. Nach *G.* allerdings hätte die schulmeisterliche Weisheit des Verfassers den homerischen nur mit dem hesiodischen Europasohn Sarpedon auszugleichen versucht: Σαρπηδόνι τῷ ἐν Ἰλλυδίᾳ μὲν λεγόμενῳ, ἄλλος ἀπιστιῶσαν, || ἐν Ἡολίᾳ δ' Ἐβρώπῃ τῇ πάσι ἡνέμοιο. Die kühne Ergänzung stützt sich darauf, daß nur Sarpedon in der *Ilias* ἄλλος ἀπιστιῶσαν heiße. — Sehr merkwürdig ist, daß auch in *Philostrats Heroikos*,

obwohl doch der berichterstattende Heros Protesilaos auf der benachbarten Chersones haust, nur vom homerischen Sarpedon erzählt wird (2, 190, 29 ff. K.). Weniger der allerdings mäßige Umfang der philostratischen Gelehrsamkeit wird das zu erklären haben als die Wahrscheinlichkeit, daß der thrakische Sarpedon nie zu einiger Bedeutung gelangt und früh verschollen ist. Über seinen Ursprung und sein Verhältnis zum homerischen Sarpedon hat 10 *Bethe* (*Ilbergs Jahrb.* 7, 1901, 664 ff.) die Vermutung aufgestellt, diese Sage spiegele Kämpfe äolischer Siedler um die Hebrsmondung wider und sei dann ihrerseits der Ausgangspunkt der lykisch-troischen Sarpedonsage geworden. 'Wie er (der thrakische S.) in diese südliche Landschaft gelangt ist, wohin Äoler nie gekommen sind, würde sich zeigen lassen; hier genügt der Hinweis auf den starken Einfluß der lykischen Fürsten, die in Sarpedon und 20 Glaukos ihre Ahnen sahen, auf unsere Ilias, um begreiflich zu machen, daß in ihr Sarpedon als Lykier, nicht als Thrakier bezeichnet ist.' Umgekehrt glaubt *Gruppe, Griech. Mythol.* 209 diesen thrakischen durch Vermittlung von Kretern auf den kretisch-lykischen Sarpedon zurückführen zu dürfen. *Friedländer* hingegen *Herakles* (*Philol. Unters.* hrsg. von *Kießling* und von *Wilam.* 19, 1907) 14 ff. nimmt im Zusammenhang seiner rhodischen Herakles-hypothesen die Rhodier als diejenigen in Anspruch, die Sarpedon von Süden nach Norden brachten, wie ja Rhodos in der Tat es ist, das dem homerischen Sarpedon einen seiner Hauptgegner, Tlepolemos, gestellt hat (s. u.). Einfacher scheint mir anzunehmen, daß die Griechen in Thrakien ebenso wie an der asiatischen Südküste einer gleichartigen und gleichbenannten, dem gleichen Volkstume zugehörigen Gestalt begegnet sind, deren Namen deshalb 40 auch bei ihnen die gleiche Wiedergabe (bzw. Übersetzung) erfahren hat, was voneinander unabhängiges spätere Sagenwucherung an den räumlich getrennten Stellen nicht ausschließt. Ob der Zusammenhang gerade im Sinne von *Ficks* Hypothesen zu denken ist (*Vorgr. Ortsnamen* 65), scheint freilich sehr unsicher. Bequemer fügen sich die Tatsachen den Anschauungen *Kretschmers* (*Einkl. in die Gesch. d. griech. Sprache*), namentlich mit den Modifikationen von *Ed. Meyer* (*Gesch. d. Alt.* 1², 2, 611 ff.; zu berichtigen hiernach auch *Töpffer, Att. Genealogie* 194). Das kleinasiatische Indigenat, ursprünglich auch über die Inseln und insonderheit auch über die Meerengen des Nordens hinaus verbreitet, ist von der letztgenannten Stelle her durch die thrakisch-phrygische Zuwanderung zurückgedrängt worden. Weisen wir die ursprüngliche (wie immer benannte) Gestalt jenem Indigenat zu, so erklärt sich die Man- 60 nigfaltigkeit des Sarpedon in Thrakien, Kreta, Milet, Lykien, Kilikien am leichtesten. Vermutlich ist hierbei die Bezeichnung eines ins Meer hinausspringenden Felsens (mit einem daselbst hausenden Dämon) überall das Prius gewesen, woraus sich dann auch am besten die frühzeitige Verwendung des Wortes in der Märchenphantasie erklärt, zur Benennung eines

Inselriffs in fabelhafter Ferne, eines Sitzes grauenhafter Schreckgestalten.

C. Auch in Milet wird Sarpedons Name an einem Vorgebirge gehaftet haben. *Φησι δ' Ἐφορος* (fr. 32 F. H. G. 1, 242) τὸ πρῶτον πτόμα εἶναι Κρητικὸν, ὅπερ τῆς θαλάττης τετειρημένον, ὅπου νῦν ἡ παλαιὰ Μιλήτος ἐστὶ, Σαρπηδόνομος ἐκ Μιλήτων τῆς Κρητικῆς ἀγαγόντος οἰκίστορας κτλ. Mit dieser Siedlung ist gewiß die Burghöhe Milets gemeint, 'die einst als kleines Vorgebirge in das Meer reichte' (*Ziebarth, Kulturbilder aus griech. Städten.* I. 1907, 64, wo der Plan aus dem vorläufigen Ausgrabungsbericht am bequemsten zugänglich ist).

D. Am reichsten entfaltet sich die Tradition in Kilikien, wo das jetzige Kap Lisan el-Kahbe (oder Kapeh) im Altertum Σαρπηδόνιον oder Σαρπηδών hieß. Über die Landschaft *Heberdey* und *Wilhelm, Reisen in Kilikien* (*Denkschr. d. Wiener Akad., philos. hist.* Kl. 44, 1896, Abh. 6) 100 ff. und *Schaffners Cilicia in Peterm. Mitt., Ergh.* 141, 1903, 13. Der Kalykadnos hat nach seinem Durchbruch durchs Randgebirge (beim kilikischen Seleukeia, heute Selefke) eine mächtige Schwemmlandebene aufgebaut, um dessen weit südwestlich hervorspringende Spitze es sich hier handelt. Schon *Aischylos* meint sie, *Iiket.* 837: (ὄλιον) κατὰ Σαρπηδόνιον χῶμα (κατὰ τὴν Σαρπηδονίαν ἔκταν Schol.) πολὺν ἄμμοτον (Hermann, *πολυνέμμοτον* Schol.) ἀλαθεὶς εὐρεῖται εἰν αἰῶνας. Dies wird dem ägyptischen Herold angewünscht. Daß wirklich die kilikische Sandbank gemeint ist, zeigt der *Stad. mar. magn.* 177 (*G. G. M.* 1, 482 f.): von der Kalykadnosmündung sind es ἐπὶ ἔκταν ἀμμόδῃ στενὴν Σαρπηδονίαν καλουμένην στάδιοι π' (vgl. 179 und 180 über die Entfernungen bis Seleukeia und Holmoi, der westlich vom Kap gelegenen älteren Stadt, deren Bewohner Seleukos Nikator nach Seleukeia verpflanzte). Wichtig ist auch die Angabe 178, daß es vom Sarpedonium die kürzeste Strecke bis Cypern war (das *Heberdey* und *Wilhelm* fast mit dem Auge erreichbar schien; vgl. *Strab.* 14, 682 über *Καρχαδία* und *Steph. Byz. v. Καρχαδία*). Es wird also wirklich die Schifffahrt von Ägypten über Cypern sich gerade nach dieser Stelle gerichtet haben, die überdies noch ein wichtiger Knotenpunkt für mehrere Küsten- und Landrouten gewesen ist; vgl. auch *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1², 2, 623 ff. *Heberdey* und *Wilhelm* 101; *Schaffner* 65 ff. Dadurch wird die bei *Aischylos* ausgesprochene Verwünschung verständlich.

Sonstige Erwähnungen: *Skylax* 102, (*G. G. M.* 1, 76: nach *Ὀλμοι* folgt Σαρπηδών, πόλις ἔρημος καὶ ποταμός; gewiß so mit *Müller* zu interpretieren, nicht Σαρπηδών πόλις ἔρημος zu verbinden); *Kallisthenes, Schol. Ap. Rhod.* A 211 p. 316, 21 ff. *Keil* (vgl. *Schol.* zu A 216 p. 317, 12 ff.) und *Strab.* 13, 627; Grenze im Vertrag der Römer mit Antiochos: *Appian Syr.* 39 und *Livius* 38, 38. *Strab.* 14, 670 (κάμψαντι ἡὸνα ποιοῦσαν ἔκταν ἢ καλεῖται Σαρπηδών); *Mela* 1, 13, 5; *Plin. nat. hist.* 5, 27, 22; *Ptolemaios Geogr.* 5, 7 (2, 896 *Müller-Fischer*); *Hesych v. Σαρπηδόνιον*; *Zenob.* 5, 86. — Über diese Gegend als das Reich des von

Kreta gekommenen Sarpedon s. u. Zunächst beschäftigt uns weniger die Sage und Dichtung als der mit der Ortsbezeichnung weitaus näher verbundene, wie es scheint, bereits vorgriechische und sehr langlebige Kult.

Ἀλεξάνδρου γὰρ τοῦ βασιλέως (d. i. Alexander Balas 146 v. Chr.; vgl. R. E. 1, 1437) βραχὺ πρὸ τῶν ἐνεστώτων χρόνων χρηστηρίαζομένων κατὰ τὴν Κιλικίαν, ἐνθα φασὶν Ἀπόλλωνος Σαρπηδονίου ἱερὸν εἶναι κτλ. Dio-
dor 32, 10, 2 (aus Photios 377). Noch zu Aurelians Zeit, vor dem Kampfe zwischen Rom und Palmyra, fragten Römerfreunde wie Gegenpartei hier an: ἐν Σελευκίᾳ τῇ κατὰ Κιλικίαν Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἴδοντο καλουμένον Σαρπηδονίου καὶ ἐν τοῖς χρηστηρίοις Zosimos 1, 57. Wahrscheinlich (doch ist die Örtlichkeit nicht ganz sicher) gehört mit diesem Apollon Sarpedonios zusammen was Strab. 14, 676 berichtet: ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ ἐστὶ καὶ τὸ τῆς Σαρπηδονίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν καὶ μαντεῖον, τοὺς δὲ χρησμοὺς ἐνθεοὶ προθεσπίζουσιν. Aus den Münzen von Seleukeia und Umgegend ist leider nicht viel zu gewinnen, obwohl der bekränzte Apollokopf nicht fehlt; vgl. schon Mionnet 3, 599 nr. 285, 286 und 602 nr. 304, jetzt vor allem Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen in den Sonderschr. des österr. arch. Inst. 3, 1902, 481 f. (bemerkenswert 483: Europa mit dem Stier, was Beziehung auf den kretischen Heros Sarpedon haben könnte). Das Merkwürdigste und ein sicherer Beweis dafür, daß es sich um uralt festgewurzelten Kult handeln muß, ist der vor unseren Augen sich vollziehende Übergang dieses Sarpedonkultes in den der heiligen Thekla, worüber wir sehr ausgiebig unterrichtet sind durch das bei Migne, Patrol. graec. 85, 478 ff. veröffentlichte Buch des in der ersten Hälfte des 6. Jahrh. in Seleukeia wirkenden und vom wärmsten Heimatstolz erfüllten Bischofs Basileios. Während das erste seiner zwei Bücher das Leben der Protomartyrin behandelnd, auf den Paulusakten fußt (vgl. Carl Schmidt, Acta Pauli, L. 1904, 145 ff.), deren Schlußabschnitte (43 in Acta apost. apocr. ed. Lipsius 1, 269 ff.) die Heilige zwar bis Seleukeia führen (damals nicht mehr zu Kilikien, sondern zu Isaurien gerechnet), aber auch in den erweiterten Fassungen keinen ausführlichen Wunderbericht anschließen, enthält gerade diese θανάτια des Basileios zweites Buch, offenbar eine höchst kostbare Sammlung bodenwüchsiger Volkstradition, in welcher sich Voraussetzungen des alten und des neuen Kultes mischen. Vgl. nach Köhler, Rh. Mus. 14, 1859, 472 Deubner, De incubatione, L. 1900, 100 ff.; Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche, Tüb. 1904, 212 ff.; Heberdey und Wilhelm a. a. O. 100 ff., die darauf aufmerksam machen, daß namentlich in topographisch-bau- geschichtlicher Hinsicht wertvolle Ergänzungen zu Basileios die koptischen Bruchstücke eines Enkomions auf den heiligen Athanasios bieten (v. Lemm, Mém. de l'Acad. de St. Pétersb. 1886, 36 nr. 11), sowie der Bericht der Pilgerin Aetheria, einer Zeitgenossin des Basileios, die dessen Buch an Ort und Stelle mit Andacht las (cap. 23 ed. Heraeus in der Sammlung vulgär-lat. Texte

1, 1908, 27; die Zeitbestimmung von K. Meister, Rh. Mus. 64, 1909, 337 ff.). Das war kurz vor dem glänzenden Neubau des festungsmäßig ausgestatteten Gnadortes durch Zeno den Isaurier (Lucius 213), dessen statliche Reste auf der Höhe südlich von Seleuke Heberdey und Wilhelm besucht haben (jetzt Meriamlik; über unlängst erfolgte Ausgrabungen Berl. phil. Wochenschr. 1909 nr. 41 f.). So viel steht fest, daß die Burghöhe in Seleukeia selbst der Athena gehörte (was auch die Münzen bestätigen). Der Tempel des sarpedonischen Apollo lag, der ungenauen Angabe des Zosimos entgegen, ziemlich entfernt von der Stadt (vermutlich näher bei Holmoi, dessen genaue Lage noch nicht feststeht). Er war in Fels gehauen und hatte ein ἄγαλμα des Apollo. Nach Basileios p. 562 ff. lag er von Meriamlik, von wo man weit in die Strandebene hinaus- sieht, dem Blick erreichbar an der Landzung am Meere, so daß Thekla ihrem heidnischen Gegner gleichsam ins Auge schaute. Schwerlich hat sich Thekla, woran zu denken nahe- liegt, an der Stelle der Artemis Sarpedonia heimisch gemacht. In der reichlich fließenden Lokaltradition ist nur der männliche Gott ihr Widerpart, während sie anderseits Züge der Burggöttin Athena stillschweigend an sich zieht; vgl. Lucius 207 ff. Ἐπιτελίζει ἐαντήν, sagt Basileios, τῷ δαίμονι τῷ Σαρπηδόνι τῷ καταλαβόντι μὲν τὴν ἐπὶ τῆς θαλάττης γῆλιν πολλοὺς δὲ πλανῶντι καὶ ἀποβουκολοῦντι τῆς πίστεως δι' ἀπάτης ποικίλης καὶ κινδύλου χρησμοποιίας, später συνέσπειρε δὲ αὐτῆς καὶ κατασίγασε καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἀφανότατον ἐκάθισε τὸν πολυφωνότατον χρησμοποιόν (wogegen freilich die Stelle des Zosimos ins Gewicht fällt). In den θάνατα steht neben der Wahrsagung Inkubation und Heilwunder (vgl. bes. 2. 3. 5. 9. 24. 26. 27 und Lucius 212 ff.). Ob man mit Deubner 101 daraus auf ursprünglich chthonischen Charakter der zugrunde liegenden Kultgestalt wird schließen dürfen, ist wohl zweifelhaft. Nach allem, was wir bis jetzt überblicken (vgl. bes. auch das über die Etymologie Bemerkte), scheint mir die Auffassung von Schwartz, Quaest. Herod. 13 am einleuchtendsten, Sarpedon sei von Haus aus aquilo ventus rapax et procellosus, qui de montibus illis altissimis (dies gilt vom kilikischen Sarpedonion allerdings nicht) in litus ipsumque mare ruit nautis, praecipue promontoria circumvehentibus, periculosus. Dieser Vorgebirgsdämon wird sehr natürlich zum Herrn des in jeder Hinsicht abgeschlossenen Strandgebietes. Sein Wesen wird sich verändert haben, als er — schwerlich nur in der Weise, wie sich Usener, Götternamen 218 vorstellt, als ursprünglicher Sondergott zum Beinamen des nächstverwandten höheren Gottes herabsinkend, sondern eher so, wie Rohde, Psyche 1², 187 annimmt, dem Apollo weichend oder ihm in Kultgemeinschaft verbunden, wie Hyakinthos in Amyklai — zum Apollo wurde (oder mit Apollo sich vereinigte) und wohl dadurch erst zum Heils- und Orakelgott. Aber hier sind wir vor einer zurzeit noch kaum lösbaren Schwierigkeit angelangt. Wir haben mit der

von Wilamowitz, *Hermes* 38, 1903, 575 ff. erörterten Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, eines südasiatisch-vorgriechischen Apollō zu rechnen (vgl. dagegen jetzt W. Aly, *Der kretische Apollonkult*, L. 1908). Auffällig bleibt jedenfalls, daß diese Verschmelzung nur in Kilikien, nicht aber, soviel man sehen kann, auch in Lykien sich vollzogen zu haben scheint, was indessen doch nur dafür sprechen kann, daß in der Tat, wie wir annehmen, Ort und Ortsdämon der Ausgangspunkt war. Der kretisch-lykische Heros Sarpedon ist übertragbar und variabel, der Gott sitzt fest.

Basileios erzählt in seiner Weise auch den Mythos dieses kilikischen Sarpedon (παλαιότατον μυθολόγημα), er hat ihn ἀπ' ιστοριῶν καὶ βιβλίων. Sarpedon war hiernach ξένος und ἐπιγνῶς und auf der Irrfahrt, seine Schwester suchend (sic), übers Meer in die Kalykadnos-gegend gekommen. Καὶ ἀγνοίᾳ μὲν τόπων, ἀγνοίᾳ δὲ τοῦ τότε βασιλεύοντος (θεῖος δὲ ἦν αὐτὸς αὐτῷ καὶ πατράδελφος [natürlich μητράδελφος mit Köhler] ὁ Κίλιξ) ἀναιρεθέντα μὲν ὥς τι λυπήσαντα καὶ διαθέντα τοὺς ἐπιχωρίους κακῶς, ταφῆς τὰ δὲ παρὰ τὴν χηλὴν καὶ τὴν ἡλιόνα ταύτην, τοῦτον τοίνυν λαβόντα καὶ δαίμονος ὄνομα καὶ χρησιμῶδός καὶ μάντεως ὄνομα καὶ φήμην καὶ διὰ τοῦτο δόξαντα παρὰ τοῖς ἀνοήτοις εἶναι θεὸν (πολλὰ γὰρ τοιαῦτα τίπτει μὲν ὁ πολλὸς χρόνος, δέχονται δὲ ἄβασανίστως ἄνθρωποι καὶ θεοποιούσι μύθους) ἔματε (= ubi primum) προσήλασεν ἢ παρθένος τῇ χώρᾳ ταύτῃ καὶ ἦψατο τῶν ὀρίων αὐτῇ καὶ τὴν κορυφὴν ταύτην κατέλαβε, συνέστειλέ τε αὐθις καὶ κατεσείλασε κτλ. Hier ist nur irrtümlich das Motiv der Fahrt, die Auffindung der Schwester, vom Oheim Kilix (siehe Bd. 2, Sp. 1185) auf den Neffen übertragen. Man darf aber im übrigen nicht ohne weiteres die bekannte Tradition substituieren (Hauptstelle *Apollodor* 3, 1, 2, 2), wonach der Europasohn Sarpedon aus Kreta weichend zu seinem Oheim Kilix kam, der seinerseits auf der Suche nach seiner Schwester Europa in Kilikien heimisch geworden war, Σαρπηδῶν δὲ συμμαχίᾳς Κίλικι πρὸς Ἀνκίονας ἔχοντι πόλεμον, ἐπὶ μέρει τῆς χώρας, Ἀνκίας ἐβασίλευσε. Denn diese Tradition ist ersichtlich bestrebt, den kilikischen mit dem homerisch-lykischen Sarpedon, dessen Grab nicht am Kalykadnos, sondern am Xanthos war (s. u.), pragmatisch zu verknüpfen. Bei *Basileios* haben wir trotz des oben erwähnten Irrtums ein wertvolles Stück einheimisch kilikischer Überlieferung. Hier findet der Heros auch sein Grab an der Stelle, wo er seinen Kult hat, und wie sagenecht das uralte Wandermotiv von dem ἀγνοίᾳ τόπων stattfindenden Kampfe des jungen Ankömmings mit dem unerkannten Verwandten und Landesherrscher ist, bedarf keiner Ausführung (vgl. Bruno Bussé, *Sagengeschichtliches zum Hildebrandsliede*, Diss. Leipzig, Halle 1900). Daß der gewöhnliche Typus 'Vater und Sohn' hier durch Einführung des Mutterbruders modifiziert ist, hat wohl sicherlich seinen besonderen Anlaß im Matriarchat, das gerade in der Sarpedonsage auch sonst deutlich hervortritt und uns weiter unten noch einmal beschäftigt wird. Es bestätigt nur die Echtheit

und Bodenständigkeit dieser Überlieferung. Damit ist aber zugleich dargetan, daß dem kilikischen Sarpedon dem lykischen gegenüber die Priorität zukommt. Landschaftlich betrachtet stellt sich die Sache wohl so dar, daß die große kilikische Ebene als dem Kilix zugehörig gedacht ist, die weitaus kleinere Kalykadnosebene dagegen, wie eine Etappe auf dem Wege nach Lykien liegend, dem Sarpedon. Doch wird es auch an Sagen nicht gefehlt haben, wonach dieser, statt des schattenhaften Eponyms Kilix, überhaupt der Herr Kilikiens war. Eine Spur davon wohl noch bei *Pomp. Mela* 1, 13, 5, wo es vom Vorgebirge Sarpedon heißt: *finis aliquando regni Sarpedonis*. Zu sehr 'homerisch' sieht *Robert* in Sarpedon den Landesheros von Südwestkleinasien, das er repräsentiere wie Telephos Mysien und Hektor die Troas: *Bild und Lied* 115 ff.

E. Unsicher ist die Spur einer Sarpedonstätte in der Troas, nur beruhend auf *Tertullian de anima* 46, der in einer Aufzählung von Orakelstätten auch ein Orakel *Sarpedonis in Troade* erwähnt. *Rohde, Psyche* 1², 187 (vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 933. 1654) nimmt hier einen bloßen Schreibfehler des flüchtigen *Tertullian* an (wohl Verwechslung mit dem kilikischen Sarpedon). Und in der Tat setzt ja die bekannte Iliaserzählung von Hypnos und Thanatos, die Sarpedons Leichnam nach Lykien tragen, voraus, daß ihr Dichter von einem Grab des Sarpedon in der Troas (ein solches Heroon müßte man doch wohl hinter der Orakelstätte suchen) nichts weiß; vgl. *Robert, Bild und Lied* 118. Andererseits hat *Robert* in seinen *Studien zur Ilias* 396 f. darauf hingewiesen, daß dem Dichter von *E* 684 ff. der Gedanke nicht ungeheuerlich war, daß Sarpedon in der Troas bestattet werden könne. Und mehr, daß es wirklich eine solche Tradition gegeben habe, scheint mir zwingend hervorzugehen aus *Vergil, Aen.* 1, 100, wo Aeneas seufzt: 'Wäre ich doch auf Trojas Gefilden gefallen, *saeuos ubi Aecidae telo iacet Hector, ubi ingens Sarpedon*'. Es ist sehr wohl möglich, daß die Stücke in *II*, die das Gespräch von Zeus und Hera über Sarpedons Schicksal und Apolls Fürsorge für seine Bestattung enthalten (432—458 und 666—683), schon im Altertum auf Grund derselben Beantwortungen verworfen wurden, die sie in der neueren Kritik so zahlreich gefunden haben (*Ameis-Hentze, Anhang zu Homers Ilias* 6, 24). Dafür spricht jedenfalls *Vergil*, und damit hört ein Sarpedongrab in der Troas und damit wieder *Tertullians* Orakelstätte auf direkt unwahrscheinlich zu sein. Auf keinen Fall aber liegt hier ältere Lokaltradition vor, sondern sie kann nur erzeugt sein durch die verhältnismäßig recht sekundäre Einbeziehung Sarpedons in den troischen Sagenkreis. Dasselbe gilt von dem (vollkommen gesicherten) Σαρπηδόρειον in Xanthos, das wir deshalb erst im folgenden Abschnitt mit besprechen.

4) Mythos und Dichtung (abgesehen von dem unter 3B behandelten thrakischen Sarpedon). Die Einheitlichkeit der Tradition

ist durch die Sonderstellung des Sarpedon der *Ilias* (streng genommen nur des Sarpedon der Glaukosepisode in Z) gestört, was schon im Altertum zu Unterscheidungen (zweier Sarpedons) und zu Ausgleichversuchen geführt hat.

A. Sarpedon, Sohn des Zeus und der Europa, geboren in Kreta als jüngster von drei Brüdern neben Minos und Rhadamanthys. So eine alte, feste und ausgebreitete Überlieferung, die sich von Homer nicht beirren ließ, 10 zuerst bei Hesiod fr. 30 Rz. (ed. min.² 1908), ferner bei Bakchylides fr. 36 Be.⁴ (aus einem *Dithyrambus Europa*? vgl. Blaf zu fr. 10 seiner Ausgabe), endlich auch bei den Tragikern, und zwar meist kombiniert mit der troischen Sage. Neben Ps.-Euripides' *Rhesos* 29 (vgl. jetzt auch *Hypsipyle* fr. 1, III 18 ed. v. Herwerden 1909) vor allem das seit 1879, wo Weil den Pap. Didot publizierte, besser bekannte Stück des Aischylos *Kāres ἡ Εὐρώπη*; vgl. Naucks fragm. Trag.² 99 (p. 32 ff.). Europa selbst spricht den Prolog, sie ist in Sorge um ihren in Troja kämpfenden Sohn (vgl. 19 ἀνχέι δὲ Τρώων ἄστυ πορθήσεν βίη, nicht mit Bergk Τρώων, was einen ganz anders gewendeten Mythos ergäbe), der dann wohl von Hypnos und Thanatos tot auf die Bühne gebracht wurde und zu Klagegesängen Anlaß gab, also eine einigermaßen den *Perseu*-ähnliche Komposition. Daß die Mutter Europa mit dem Sohne Kreta verlassen und 30 nach Asien übersiedelt ist, wird auch von Herodot 4, 45 bestätigt. Eine Schwierigkeit bietet nur der Titel, wonach der Chor aus Kariern bestand. Indessen ist dies, obwohl auffälligerweise (wie auch Schwartz, *Quaest. Herod.* 10 betont) auch das karische Mylasa in den Fragmenten vorkommt (nr. 101), nicht aus älteren Gebräuchsweisen der Namen, auch nicht aus den Sagen zu erklären, die Sarpedon zum Gründer Milets machen, sondern wohl 40 einfach mit der von Strabo erwähnten (vielleicht sogar mit besonderer Beziehung auf dieses Stück erwähnten) poetischen Freiheit der σύγχροισ τῶν ἐθνῶν, die den Tragikern eigen ist (14, 665); vgl. Treuber, *Gesch. der Lykier* 40. Die Szene kann also trotz des Chores von Kariern in Lykien gedacht werden und dies um so unbedenklicher, als wir aus der neugefundenen Hypothesis der *Sitheneboia* wissen, daß auch Euripides in diesem Stücke das Land des Iobates, also sicher Lykien, Karien genannt hat; vgl. Rabe, *Rh. Mus.* 63, 1908, 147. Mit den Dichterzeugnissen über Sarpedons Abkunft und kretische Heimat stimmen überein *Hellanikos* (Schol. Ps.-Eurip. *Rhes.* 29) und Herodot 1, 173 (vgl. 4, 45), von späteren Diodor 4, 60, 2; Apollodor 3, 1, 1, 3; Arrian bei Eust. zu Dion. Per. 270 (F. H. G. 3, 598, 63) und Eust. selbst zu Hom. B 876; Hygin (ed. Schmidt) 155 p. 13, 5 und 178 p. 34, 14; 50 Schol. Stat. Theb. 4, 530; Aristides, *Apol.* (syn.) 9, 6 p. 13, 15 Geffcken. Europa wird von Zeus an Asterios verheiratet, der die drei Söhne adoptiert: Diodor a. a. O. (vgl. 5, 78, 1); Apollodor 3, 1, 2, 1 ff.; Nonnos Dion. 1, 354; 2, 695; 35, 385 ff. Abweichend ist die Genealogie eines gewissen *Sokrates ἐν τοῖς Ἀργολικοῖς* in Schol. *Rhes.* 29 = F. H. G. 4,

417, wonach die drei Brüder Söhne des Lykastos sind mit Ide, Tochter des Korybas (vgl. Bd. 2, Sp. 2174). Von Kreta gelangt nun Sarpedon nach Asien, insonderheit nach Lykien, was entweder als einfache Tatsache mitgeteilt wird (Diodor 5, 79, 3; Paus. 7, 3, 4, 7), oder mit Motivierungen, Ausschmückungen, Erweiterungen. Herodot 1, 173: διειρηθέντων δὲ ἐν Κρήτῃ περὶ τῆς βασιλείης τῶν Εὐρώπης παίδων Σαρπηδόνο· τε καὶ Μίνω, ὡς ἐπεκράτησε τῇ στάσει Μίνω, ἐξήλασε αὐτὸν τε Σαρπηδόνα καὶ τοὺς στασιώτας αὐτοῦ, οἱ δὲ ἐπωσθέντες ἀπίκοντο τῆς Ἀσίης ἐς γῆν τὴν Μιναδά. Τὴν γὰρ νῦν Λύκιοι νῦνται, αὕτη τὸ καλὸν τὴν Μιναδά, οἱ δὲ Μιναῖοι τότε Σόλνιοι ἐκαλέοντο. Τέως μὲν δὴ αὐτῶν Σαρπηδὼν ἦρχε, οἱ δὲ ἐκαλέοντο τὸ πᾶρ τε ἡρεικαντο τοῦνομα καὶ νῦν ἐτι καλέονται ὑπὸ τῶν περιοίκων οἱ Λύκιοι Τερμίλαιοι. Ὡς δὲ ἐξ Ἀθρήνων Λύκος ὁ Πανδίωνος, ἐξελασθεὶς καὶ οὗτος ὑπὸ τοῦ ἀδελφεοῦ Αἰγέως, ἀπίκετο ἐς τοὺς Τερμίλους παρὰ Σαρπηδόνα, οὗτω δὴ κατὰ τοῦ Λύκου τὴν ἐπωνυμίην Λύκιοι ἀνὰ χρόνον ἐκλήθησαν. (Das letzte auch kurz 1, 92. Nach 4, 45 gelangte auch Europa ἐν Κρήτῃ ἐς Λύκίην, offenbar zusammen mit dem Sohne.) Herodot, dem Strabo folgt (vgl. 12, 573; 14, 667, wonach Sarpedon den Lykos aufnimmt ἐπὶ μέρει τῆς ἀρχῆς; verdreht bei Nikolaos, *Rhet. gr.* 1, 361 ff. Walz), dürfte wohl seinem Oheim Panyassis gefolgt sein (vgl. fr. 18 Ki.). Die athenische Tendenz stimmt dazu sehr wohl; es ist durchaus glaublich, daß schon bei den Kämpfen gegen Lygdamis die Partei, der Panyassis zugehörte, für Anschluß an Athen war; vgl. Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.* 3, 530. Dazu stimmt auch, daß Herodots Darstellung, die ja in der Ionierfrage die Ableitung aus Athen vertritt (1, 143 ff.), mit Sarpedons Flucht nicht wie spätere die κτίσις Μιλήτου verbindet. Nach Apollodor nämlich (3, 1, 2, 1) ist nicht Streit um die Herrschaft der Anlaß zum Weichen Sarpedons, sondern die drei Brüder lieben gemeinsam den jungen Miletos. Τοῦ δὲ παιδὸς πρὸς Σαρπηδόνα μῆλλον οἰκίας ἔχοντος πολεμήσας Μίνω, ἐπώρτησεν, οἱ δὲ φεύγοντες. Miletos fährt hierauf nach Karien und gründet Milet. Σαρπηδὼν δὲ συμμαχήσας Κίλικι πρὸς Ἀνκίωνος ἔχοντι πόλεμον, ἐπὶ μέρει τῆς χώρας, Ἀνκίως ἐβασίλευσε. Eine Variante dazu (Miletos flieht vor den Nachstellungen des Minos nach Karien, βορίῃ Σαρπηδόνο) Nikander (fr. 46 Schn.) bei Ant. Lib. 30. Dagegen hatte, wie wir schon sahen, Ephoros (fr. 32) Sarpedon selbst zum Gründer Milets gemacht. Milet empfing dann seinen Namen einfach nach der gleichnamigen kretischen Stadt; vgl. Strab. 12, 573; Schol. Apoll. Rhod. zu A 185 p. 314, 33 Keil.; Eust. zu Hom. B 876 (wo Μιναῖς statt Μινάας zu lesen ist). Allgemein wird Sarpedon neben Minos als typischer Städtegründer betrachtet vom Rhetor Menander 178, 12 W. — Bedenken gegen alle diese Konstruktionen hat Treuber, *Gesch. d. Lykier* 19 f. und Ed. Schwartz, *Quaest. Herod.* 10 ff. Daß indessen, trotz der späten und willkürlichen Sagenklitterung, in der Grundannahme kretischer Zuwanderung nach Südkleinasien ein wertvoller Kern historischer Tat-

sächlichkeit steckt, kann als sicher gelten; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1², 2, 680 ff. 702 ff.; ferner *Gruppe, Griech. Myth.* 270. 327 (wo auch ältere Literatur).

B. Der Sarpedon der Ilias. Zunächst ist festzustellen, daß trotz der Behauptung, der homerische Sarpedon sei *ἐπιχόριος* (*Strab.* 12, 573) und der aus Kreta zugewanderte Minosbruder und Europasohn sei nur von den *ῥεῶ-τεροι* aufgebracht (*Aristonikos* zu *Z* 199), die eben besprochene Sage und ihre Voraussetzungen doch auch bei *Homer* durchschimmern. *Apollodor* 3, 1, 2, 3: *Ἐνιοὶ δὲ αὐτὸν (Sarp.) ἐρασθήναι λέγουσιν Ἀττυρνίον τοῦ Διὸς καὶ Κασσιπέας καὶ διὰ τούτων στασιάζειν* (und nicht um des Miletos willen); vgl. hierüber *H. D. Müller, Myth. d. griech. Stämme* 1, 310 f.; *Robert, Bild und Lied* 116; *Gruppe, Griech. Myth.* 327; oben Bd. 1, Sp. 727. Atymnios, einerseits eine zweifellos kretische Gestalt, andererseits als Bruder des Kilix mit Sarpedon verknüpft, erscheint nun auch bei *Homer* und zwar als *ἑταῖρος* Sarpedons, Sohn eines Amisodaros, *ὃς ὅα Χίμαιραν θρέψεν* (*Π* 317. 327 ff.), nach *Schol.* zu *Π* 328 ein *δυναστής Κριῶς*, *οὗ τὴν θυγατέρα ἔγημε Βελλεροφόντης*, so daß auch von dieser Seite her (s. u.) Verknüpfung mit dem spezifisch homerischen Sarpedon eintritt. Längst hat man ferner betont, daß die Huldigung, die der lykische Sarpedon überhaupt im ionischen Epos empfängt, derselben Beziehung ionischer Kleinasien zu den Lykiern Ausdruck verleiht, die in anderer Weise auch die Sagenverknüpfung zwischen Sarpedon und Miletos hervorgerufen hat. Insonderheit ist beobachtet worden, daß die sog. *Tlepolemos-episode* *E* 627—669 nur unter dieser Voraussetzung verständlich wird. Sarpedon als Sieger über den rhodischen Herakliden bedeutet eine Spiegelung der Spannungen und Kämpfe in der südwestasiatischen Welt, wobei die Ionier mit den Lykiern vereint sich als Gegner der dorischen Hexapolis empfinden; vgl. *Robert, Bild und Lied* 117; *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 2, 279; *Gruppe* a. a. O. 637. 639. 641. 647; *Friedländer, Herakles* 15. Man kann noch weiter gehen. Sieht man einmal von der Glaukosepisode in *Z* ab, dem Ursprung aller Verwirrung in der Sarpedontradition, so bleibt, abgesehen von dem bekannten Schweigen *Homers* über Europa, in seinen Angaben über Sarpedon nichts übrig, was dem nichthomerischen Mythos direkt widerstritte, bei dem in den meisten Varianten Sarpedon schließlich ja auch zum Herrn von Lykien wird. Sarpedon wird zunächst am Schluß des *Troekatalogs* (in bedeutungsvoller Stellung; vgl. *Eust.*) vorgestellt (876): *Σαρπηδὼν δ' ἦρχεν Ἀνκίων καὶ Γλαῦκος ἀμύμων τηλόθεν ἐκ Ἀνκίης, Ἐάνθου ἄπο δι-νύεντος*. In *E* tritt er hervor, nach Aineias' Verwundung 471 ff., wobei er seiner fernen lykischen Heimat am Xanthos gedenkt und hinzufügt (480): *ἐνθ' ἔλοχόν τε φίλην Ἕλιον καὶ νήπιον νιόν, καὶ δὲ κτήματα πολλά*. Den Namen der Gattin erfahren wir nicht. Es folgt 628—669 die *Tlepolemos-episode* (vgl. *Hygin* 113, p. 100, 14 *Schm.*), wobei er vom Gegner als *Ἀνκίων βουληφόρος*, angeredet wird (633). Trotz

des Sieges verwundet, bittet er (685 ff.) Hektor, seinen von Odysseus bedrängten Lykiern zu helfen und spricht das ahnungsvolle Wort: *Ἐπειτά με καὶ λίποι αἶὼν ἐν πόλει ὑμετέρῃ, ἐπεὶ οὐκ ἄρ' ἔμελλον ἐγὼ γε νοστήσας οἰκόνδε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν εὐφρανεῖν ἔλοχόν τε φίλην καὶ νήπιον νιόν*. Unter der Zeuseiche befreien den Zeussohn hierauf die Gefährten von der feindlichen Waffe, worüber er ohnmächtig wird (692 ff.). Übergehen wir zunächst *Z*, so tritt Sarpedon in der *Teichomachie* wiederum stark hervor (*M*). 101 ff. erscheint er als Gesamtführer der *ἐπικύριοι* (vgl. *Apollodor, Epit.* 3, 35; *Dares* 18). 290 ff. unternimmt er von seinem Vater Zeus angetrieben (und geschützt 402) den entscheidenden Angriff, wozu er besonders Glaukos anfeuert. Hierbei erwähnt er (310 ff.), daß sie beide in Lykien, *Ἐάνθοιο παρ' ὀρχθας*, der Königswürden (*βασι-λῆς* 319) genießen und eines fruchtbaren Krongutes (*τέμενος* 313) mit Baumzucht und Saatfeld. — 378 ff. entspinnt sich der Kampf, wobei Glaukos durch Teukros' Pfeil mattgesetzt wird (387), so daß alles Interesse sich auf Sarpedon konzentriert: er reißt eine Bresche in die Mauer (397 ff.), während der erste Sprung ins Lager hinein dem Hektor vorbehalten bleibt (437, 462; im Widerspruch mit *Π* 558). — *Ξ* 426 ff. begegnet er kurz unter Hektors Helfern, die *Patroklie* führt seine letzte Ruhmestadt wie seinen Untergang vor, *Π* 419 ff. Vor dem Beginn des Kampfes findet das vielumstrittene Göttergespräch zwischen Zeus und Hera statt (431 ff.), wonach S. zwar fallen soll, aber seine Leiche durch Thanatos und Hypnos geleitet werden (455), *εἰς ὃ καὶ δὴ Ἀνκίης εὐρέϊς δῆμον ἰκωνται, ἔνθα εἰ ταρχύσουσι κασίγνητοί τε ἔται τε τύμβω τε στήλῃ τε τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων*. Hierzu gehört die spätere Ausführung dieses Planes durch Zeus und Apollon (666—683), worüber unten. Zeus läßt dem nahenden Falle seines Sohnes zu Ehren einen Blutregen nieder-gehen (459; vgl. *Lukian ver. hist.* 1, 17; ähnlich später die Verfinsternung des Schlachtfeldes 567 ff.). Die bis zur Wehklage gesteigerte Teilnahme (433) des Zeus spielt eine Rolle in den philosophischen, später von den Apologeten übernommenen Erörterungen über die unwürdigen Menschlichkeiten der homerischen, bzw. der heidnischen Götter: spöttisch schon *Aristoph. Nub.* 622, woraus aber keine kultische Sarpedonklage erschlossen werden darf; sodann *Plato Rep.* 3, 388 C mit der bei Späteren z. T. nachwirkenden übertreibenden Variante *αἱ αἱ ἑγών*, statt *ὁ μοι ἑγών* *Π* 433. (Sammlung der Stellen bei *Geffcken, Zwei griechische Apologeten*, L. 1907, 203, wo noch *Procl. in Rp.* 1, 123, 19 Kr. hinzufügen, aber richtig *Cicero de div.* 2, 10, 25 abgesondert ist. Diese Stelle zeigt vielmehr, daß Iuppiters Klage über die *μοῖρα* auch in den Debatten über die *εἰμαρμένη* eine Rolle spielte. Wieder anders *Dio Chrys.* 28, 536 R. und 29, 544 R. unter den *θεοφιλεῖς ἀνυμνοί*.) Nachdem der Kampf, zugleich dazu bestimmt, den Patroklos vor seinem Falle einen denkbar ruhmvollen Gegner überwinden zu lassen (vgl. *Apollodor, Epit.* 4, 6; *tab. Iliac.* I. G. S. I. 1284, 70 und 1289, 9; *Hygin* 106 p.

97, 3 und 112 p. 99, 22 *Schm.*; *Quintus* 4, 290; *Lukian*, *Parasit.* 46; *Diktys* 3, 7ff.), mit gebührender Ausführlichkeit geschildert ist, fällt Sarpedon (vgl. *Hygin* 115 p. 101, 14) und bittet mit seinen letzten Worten Glaukos, die Leiche zu schützen (192ff.), der noch immer an seiner Pfeilwunde leidet, aber, auf sein Gebet an den lykischen Apollo (514ff.) geheilt, neben andern Helden Hektor und Aineias zum großen Kampfe um Sarpedons Leiche herbeiruft (wobei es 541 von Sarpedon heißt: *ὁς Ἀντίκην εἶπτο δῖκῃ τε καὶ σθένει ὦ*). Gewaltig tobt dieser Kampf, bis schließlich Patroklos auch die Rüstung gewinnt (663ff.), Achill setzt sie später als Kampfpriest aus (*Ψ* 800). Den Leichnam reinigt, wie schon erwähnt, in Zeus Auftrag Apollon, und durch Hypnos und Thanatos gelangt er zur Bestattung nach Lykien. — Nichts widerspricht in diesem Bilde des lykischen Sarpedon der unter 4A erwähnten Sage. Sarpedon ist auch hier Sohn des Zeus (*E* 631. 635f. 672. 675; *M* 292. 403; auch in der Interpolation O 67; ferner *II* 445—449. 460. 522. 568; vgl. *Isokr.* *Helena* 52; *Gellius* 15, 21, wo die Gerechtigkeit aller Zeussöhne auch ihm zuerkannt wird; er ist, wie *Philostat* im *Heroikos* 19 (191, 6) hervorhebt, der einzige in beiden Parteien, der nicht nur *ἀπὸ Διὸς* ist, sondern *αὐτοῦ Διὸς*). Seine sonstige genealogische Verknüpfung ist in den aufgezählten Homerstellen nicht berührt; Weib und Sohn bleibt ungenannt. Auch sein Verhältnis zu Glaukos hat nichts Verwirrendes: beide erscheinen als gleichberechtigte *βασιλῆες* Lykiens (*M* 310ff.). Nicht sein Rang, aber seine Tapferkeit (vgl. *II* 549) und vor allem die Abstammung von Zeus erklären hier überall ausreichend die hervorragende Geltung, die ihn, wie man schon im Altertum bemerkte, unmittelbar neben Hektor stellt (*Julian*, *Or.* 2, 55B. 67A. 71B. 73B. *Eustath.* zu *B* 876 macht Glaukos sogar zu seinem *ἑταίρος*). Nach *Pindar* lebt sein Name im Liede fort, wie derjenige des Nestor (*Pyth.* 3, 112) Dies alles, wie gesagt, verbindet sich mit der sonstigen Tradition sehr wohl, solange die Sage chronologisch naiv war und ebenso verfuhr, wie die Serben mit ihrem Marko oder die Deutschen mit Dietrich von Bern, der 'drei Jahrhunderte durch die Sage geht', nach *Welcher*, *Cycl.* 2², 8. Sowie sich dem ordnenden Sinn die Sage zur Mythistorie gliederte, war auch die chronologische Schwierigkeit da: der vor Troja kämpfende Sarpedon konnte nicht in Minos' Zeit gehören. Zuerst hat dem Rechnung getragen der zweifellos junge Dichter der *Glaukosepisode* (*Z* 119—236), die nach der bekannten Angabe des *Aristonikos* zu *Z* 119 der festen Stellung im Epos entbehrt zu haben scheint. Er hat damit die auch von den Neueren vielfach festgehaltene Theorie eines doppelten Sarpedon in die Welt gesetzt. Auch in dieser Episode herrscht die bemerkenswerte große Hochachtung des ionischen Sängers vor den lykischen Fürsten; hält doch zu Beginn Diomedes den Glaukos fast für einen Gott (128ff.; vgl. den Preis des Geschlechtes 209f. und *Niese*, *Entwicklung d. hom. Poesie*

112). Mit Bellerophon war das Geschlecht nach Lykien gekommen (168) und zwar an den Xanthos (172). Er gewann des Landesfürsten Tochter und die Hälfte des Reichs, sowie ein Krongut (192ff.). Seine Kinder hießen (196ff.) Isandros, Hippolochos, Laodameia, und diese ward mit Zeus Mutter des Sarpedon. Isandros fiel im Kampf mit den Solymern (203), Laodameia starb (*χολωσαμένη Ἄρτεμις ἔτα*), Hippolochos ward Vater des Glaukos und sandte diesen nach Troja. Hierzu *Aristonikos* (199): *ὅτι καὶ Ὅμηρον Σαρπηδῶν υἱὸς Εὐρώπης οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἀδελφὸς Μίνως, ὥς οἱ νεώτεροι. καὶ γὰρ οἱ χρόνοι ἐσθλοί.* Ähnlich *Arrian* (*F. H. G.* 3, 598, 63): *οὐκ ἂν εἴη σύγχρονος.* *Apollodor*, nachdem er von Europas Kindern erzählt hat, fügt hinzu (3, 1, 1, 3): *καὶ Ὅμηρον δὲ Σαρπηδῶν ἐκ Διὸς καὶ Λαοδαμείας τῆς Βελλεροφόντου.* Vgl. auch *Eust.* zu *B* 876 und *Z* 196; *Servius* zu *Aen.* 1, 100. Für die Vertreter dieser Ansicht ist S. natürlich ein geborener Lykier: *ἐπιχρῶτος*; vgl. *Philostr.* *Her.* 14 p. 190, 29 K. *Lycius*: *Orid.* *Met.* 13, 225.

Die Tragiker kümmerten sich nicht um die chronologische Schwierigkeit, wie wir sahen. Auch *Hygin* nennt den von Patroklos getöteten Sarpedon *Ioris et Europes filium* (106 p. 97, 3 *Schm.*). Natürlich stellten sich auch Ausgleichversuche ein. Entweder man verlängerte (nach bekannten Analogien; s. *Roscher*, *Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehren der Griechen u. and. Völker.* *Sächs. Berichte* 1909, S. 42f.) dem Europasohn das Leben: *καὶ αὐτῷ ἰδοῦσι Ζεὺς ἐπὶ τρεῖς γενεάς* *ἤην* *Apollodor* 3, 1, 2, 3 (und dasselbe wohl auch *Schol. T* zu *Z* 199). Oder man unterschied, freilich seltsamerweise mit Emanzipation von Z, zwei Sarpedons: den kretischen, der nach Lykien kam, und den von dessen Sohn Euandros mit einer Deidameia herstammenden troischen Sarpedon, 'nach einigen Zeus' Sohn'. So *Diodor* 5, 79, 3. Daß dies alles nur Mythenpragmatie ist, kann wohl als sicher gelten; vgl. *Treuber*, *Gesch. d. Lykier* 64ff.; *Robert*, *Bild und Lied* 115, sowie *Studien zur Ilias* 7. 100ff. 150ff. 199. 393ff. 402ff. 466f. (auf die Analyse der im einzelnen keineswegs einheitlichen Sarpedonpartien kann hier nicht eingegangen werden; daß ihre Aufnahme erst in ionische Zeit gehört, zeigt sowohl die Sprache, wie auch die mykenisch und ionisch schillernde Bewaffnung, was selbst für die Hauptepisode in *II* gilt. Antike kulturgeschichtliche Observation zu *M* 310 und *E* 487 bei *Athen.* 1, 13f.; 25B.). Bemerkenswert ist aber eins und wohl ein Beweis dafür, daß in *Z* die wirklich zu den jüngeren Zeiten des Epos für das Fürstengeschlecht von Xanthos zurecht gemachte und sozusagen offiziell lykische Sagenversion vorliegt: die Spur des Matriarchats, die sich hier zeigt, nach *Herodot* 1, 173 einer besonderen Eigentümlichkeit der Lykier (vgl. *Aristot.* *fr.* 611, 43 *Rose min.*; *Nik.* *Dam.* *F. H. G.* 3, 461, 129: *τὰς τε κληρονομίας τὰς θυγατέρας λείπονται, οὐ τοὺς υἱούς*; ferner den Schluß von *Plutarchs* Abschnitt über die Lykierinnen in *Mulier. Virt.* 248D. Von Neueren: *Treuber* a. a. O. 120; *Töpffer*, *Att. Genealogie* 193ff.; *Szanto*, *Festschr. für*

Benndorf, Wien 1898, 259f. und vor allem zu richtigem Verständnis der ganzen Erscheinung *Ed. Meyer* a. a. O. 1², 1, 21ff. und 2, 652, der indessen darauf hinweist, daß von Metronymie die lykischen Inschriften keine Spur zeigen). Sieht man von Z ab, so hat, wie wir sahen, die allerdings schon den Alten auffällige, größere Autorität des Sarpedon gegenüber Glaukos kein Bedenken. Sowie die Genealogie von Z eintrat, war die Aporie da, und sie ward z. T. durch eine sonderbare *ιστορία* gelöst (*Schol. T.* und *Eust.* zu *M* 101: διὰ τὴν μὴ Γλαῦκος ἤρχεν, ἀλλὰ Σαρπηδόν; καίτοι Γλαῦκος ἐξ ἀρσένων ἦν. ἢ ἐπεὶ ἐμφερβητοῦντων περὶ τῆς βασιλείας, πρόβληταις ἦν διατοξεύσαι δακτύλιον (einen Fingerring, gegen den homerischen Stil!) ἐπικείμενον στήθεϊ παιδὸς ὑπῆιόν (schwer vorzustellen!). καὶ ἡ μὲν ἀδελφή (nämlich Laodameia, die Schwester Hippolochos) — aber mit wem stritt dieser, da der ältere Bruder schon zu Bellerophons Zeiten gefallen war?) τὸν ἐκείνης δέδωκεν (nämlich υἱόν, d. h. Sarpedon), ἡ γυνὴ δὲ οὗ (die Frau des Hippolochos den Glaukos). Deshalb also der Vorrang des Laodameiasohnes vor dem Hippolochossohne. Hinzugefügt wird als zweite Lösung: ἢ ἐπεὶ ἀδελφῆς καὶ μοιχνομένης οὐ νοθεύεται τὸ γένος ἀλλὰ γυναικός, wohl der verdunkelte Rest einer einleuchtend richtigen Erklärung, daß nämlich nach dem 'Mutterrecht' einem Manne nicht der eigene Sohn (Glaukos), sondern der Schwestersohn (Sarpedon) nachfolgt, selbst wenn dieser ein Bastard ist. Diese Matriarchatsverhältnisse also setzt Z voraus. Ebenso erweist sich die Version Z dadurch als die anerkannt 'lykische', daß die Bellerophonsage, mit welcher diese Genealogie den Sarpedon verknüpft, in Lykien tatsächlich eingewurzelt war. Die Lykier haben die Eigentümlichkeit, von den Heroennamen Demennamen zu bilden, und darunter sind auch *Ἰοβάττειοι*, *Βελλεροφόντειοι* ganz wie *Σαρπηδόνιοι*; vgl. *Keil* zu *C. I. G.* 3 *Add.* 4269 b 1 p. 1123 und *Benndorf* bei *Dittenberger* zu *Orient. gracc. inscr. sel.* 2, 229 nr. 552. — Mit der lykischen Version in Z dürfte sicher zusammenhängen die Einlage in *II*: Zeus' und Apollons Bemühungen um Sarpedons Leiche, deren Überführung nach Lykien und Beisetzung daselbst durch *κασίγνητοι* τε *ἔται* τε (456) erfolgt. Hier wie *O* 545 erklären die exegetischen Scholien zu *O* 545 *κασίγνητοι* gewiß richtig: *συγγενεῖς*. *ἔτι γὰρ παρ' Ἰωάν. τοὺς συγγενεῖς κασίγνητους φασὶ καλεῖσθαι*. *ομοίως δὲ καὶ τὸ II* 456. Dagegen die Erklärung als *ἀδελφοί* wird Anlaß gewesen sein, nach leiblichen Brüdern Sarpedons zu suchen. *Vergil* nennt als solche *Clarus* und *Themon*, *Aen.* 10, 125f. Manche gaben den Kassandrafreier *Othryoneus* *Καθρησόθεν* *N* 363 ff. für einen solchen aus, über den freilich die widersprechendsten Ansichten kursierten; *Schol. N* 363). Daß die beiden Partien *II* 431—461. 666—683 junger Zuwachs sind, scheint nach den Störungen, die ihre Einfügung hervorrief, sicher; vgl. *Ameis-Hentze*, *Anhang* 6, 24f.; *Robert*, *Studien* z. *Ilias* 397; *Cauer*, *Grundfragen der Homerkritik*, L. 1909, 352 (2. Aufl.). Immerhin sind diese Zusätze relativ alt; denn

mit Recht betont *Rohde*, *Psyche* 1², 80 (der auch darauf hinweist, wie ursprünglich gewiß nur *Thanatos* Träger war und der Dichter den *Hypnos* nur äußerlich, ohne religiösen Grund, dazu improvisiert), daß die parallele Erzählung von *Memnon* (s. d.) in der *Aithiopsis* diese *Sarpedonepisode* bereits überbietet, indem *Memnon* nicht nur das Grab in der Heimat, sondern ewiges Leben zuteil wird. Daß für die bildende Kunst das *Memnonmotiv* das populärere ward, bestätigt im Grunde nur diese Chronologie der epischen Produktion. — Die wirklichen lykischen Verhältnisse sind es, auf die sich der Erweiterer von *II* ersichtlich bezieht. Nicht ohne Grund gelangt der Leichnam nach einem *ἄμμος* Lykiens (455. 673. 683). Mit Recht hat *Benndorf* (vgl. oben) vermutet, daß das Stadtgebiet von *Xanthos* es war, welches den Gau der *Σαρπηδόνιοι* bildete (auch in *Tlos* gab es einen solchen Gau; vgl. den *Ἀντίφιλος Ἀχαιοῦ Σαρπηδόνιος* in der Inschrift bei *Heberdey* und *Kalinka*, *Denkschr. d. Wiener Akad.* 45, 1897, 1, 22 nr. 9). *τύμβος* und *στήλη* (457. 675) weisen auf die spezifisch lykischen Grabanlagen, wie wir sie jetzt besonders aus dem österreichischen Reisewerk in reicher Fülle kennen (*Reisen im südö. Kleinasien* 1 von *Benndorf* und *Niemann*, Wien 1884; 2 von *Petersen* und *v. Luschan* 1889); vgl. *Kalinka*, *Tit. Lycii* (= *Tit. As. Min.* 1, Wien 1901) 9ff. Über das *II* 466 und 674 erwähnte *ταρχεῖν* ('einbalsamieren' für 'bestatten') vgl. *Roscher*, *Nekt. u. Ambr.* 59 u. *Cauer* a. a. O. 277f. In *Xanthos* selbst hat denn auch das *Σαρπηδονεῖον* wirklich bestanden; vgl. außer *Schol.* zu *II* 673 *Aristoteles*, *Peplos* 58 (*Rose* ed. min. 405) und *Appian*, *ἐμφ.* 4, 78 u. 79, woraus hervorgeht, daß das Heroon, welches in den Kämpfen des *Brutus* mit den *Xanthiern* 43 v. Chr. eine Rolle spielte, wie schon *Franz* sah (*C. I. G.* 3 p. 148), innerhalb der Stadt lag, die vermutlich den *Demos* der *Sarpedonier* bildete, wahrscheinlich auf dem Markte, also auf dem gleichen Platze, auf dem noch heute das *Xanthosdenkmal* ragt, unfern auch dem *Harpyien-* und dem *Nereidenmonument*; vgl. über den Schauplatz jener Kämpfe *Trenber, Gesch. d. Lykier* 191f. und *Gardthausen Augustus* 1, 1, 163 und 2, 1, 72, über die *Agora Benndorf* im oben erwähnten Reisewerk 1, 86 (mit dem Landschaftsbild t. XXIII). Einen wirklichen Kult der homerischen Heroen *Sarpedon* und *Glaukos* beweist auch die Weihung eines *χαριστήριον* (eines *Tropaеums*) an beide durch *Aichmon* (*Ἀπολλοδότῳ Σαρπηδόνιος*), einen im Piratenkrieg siegreichen Nauarchen des lykischen *Κοῖνόν* im 1. vorchr. Jahrh. (*C. I. G.* 3 *Add.* 4269 b 1 und b 2 p. 1123 = *Dittenb.*, *Or. gr. inscr. sel.* 2, 229 nr. 552). Aus diesem Heroon wird wohl auch die Reliquie stammen, die sich im 1. nachchr. Jahrh. ein vornehmer Römer aufschwätzen ließ: *Mucianus ter consul prodidit* (vermutlich in seinen aus *antiquariorum bibliothecis* geschöpften *Epistulae*; vgl. *Tac. Dial.* 37) *nuper se legisse, cum praesideret Lyciae, Sarpedonis a Troja scriptam in quodam templo epistolae chartam* (also auf Papyrus, worüber er sich mit Recht

wundert) *Plin. Nat. Hist.* 13, 27, 88. Die Tradition des Heros muß in Lykien noch lange vorgehalten haben. Noch Proklos heißt, weil er (zwar in Konstantinopel geboren) von lykischen Eltern herstammte und in Xanthos erzogen war, τοῦ Σαρπηδόρος ἀρίστου αἵμα bei *Leo Philos., Anth. Pal.* 9, 202, 14 und bald nach Proklos' Zeit mag die σύγκρισις zwischen Herakles und Sarpedon entstanden sein, deren aus dem lykischen Myra stammender Verfasser Nikolaos dem heimischen



1) Memnos oder Sarpedons Leiche, von Hypnos und Thanatos davongetragen, rotfig. Trinkschale (nach Oberbeck, *Gall. her. Bildwerke* Taf. XXII, 14).

Heros den Preis gibt, freilich ohne genaue Kenntnis der Tradition zu verraten, bezüglich des Lykos sogar mit einem Mißgriff (*Rhet. gr.* 1, 361 ff. *Walz*). An Zweifeln am Heroengrab in Xanthos hat es trotzdem nicht gefehlt; das beweist das unter 3E besprochene Grab in der Troas. Die seit Zenodot erregten Bedenken an der wunderbaren Bestattung haben andererseits zu rationalistischen Bemäntelungen geführt. Aus *Ven.*

A zu II 673 erfahren

wir die v. l. πέμπε

δέ μιν πομποῖσιν

ἅμα κρατιβοῖσι

φέρεσθαι,

Ἵπνω καὶ

Θανάτω

διδυμάσ-

σιν, οἳ

ἡμῶν

ὡκαθή-

σουσιν

Ἀντί-

ης (statt

θήσουσ'

ἐν Ἀν-

κίης) εὐρεῖς πλοῖο δῆμω, ἔνθα ἔταχύνουσι

πλ., d. h. sie übergeben den Leichnam dem

reichen Volk der Lykier und diese besorgen

das weitere (unter Glaukos' Leitung, weshalb

T zu II 673 hinzufügt: τινὲς δὲ Γλαῦκος κατα-

θόντα θάψαι αὐτόν). So erklärt sich Philostrat,

Her. 14 p. 191, 13 ff. K., wo freilich bezüglich

Sarpedons Alter ein Autoschediasma hinzu-

gefügt wird: ἀποθανεῖν δὲ, ὥς Ὀμήρῳ εἰρηται,

καὶ εἶναι ἀμφὶ τὰ τετραράκοντα ἔτη καὶ τάφον

ἐν Ἀνκίᾳ τυχεῖν, ἐς ὃν παρέπεμψαν οἱ Ἀνίοι

δεικνύντες τὸν νεκρὸν τοῖς ἔθνεσι. δι' ὧν ἤγετο.

ἔσκεν αὐτὸ δὲ ἀρώμασι καὶ ἐώζει καθεύδοντι, ὅθεν οἱ ποιηταὶ πομπῇ φασιν αὐτὸν τῷ Ἵπνῳ χεῖσασθαι.

Wir fügen dieser Willkürlichkeit noch einige Sonderüberlieferungen hinzu, die sich an den homerischen Sarpedon anschließen. Es sind ihrer wenige, denn ein reiches mythologisches Leben hat Sarpedons

Gestalt keineswegs ent-

wickelt. Immerhin

scheint er doch auch

außerhalb der

Ilias das äl-

tere Epos

beschäftigt

zu haben.

Hygin

273 p.

148, 5

Schm. nennt ihn neben Nestor, Telephos, Kyknos als mitbeteiligt an dem falschen ἀγὼν ἐπιτάφιος, den Priamos zu Paris' Ehren veranstaltet und der zur Wiedererkennung dieses totegeglaubten Unglückssohnes führte. Es ist wohl ein Tragödienstoff, aber Welcker wird recht haben, ihn auf die *Kyprien* zurückzuführen (2², 90 ff.). Vielleicht ist es diese Szene, die

Sarpedon neben Nestor hervor-

treten lassen konnte, die

Pindar veranlaßt hat,

gerade diese beiden

zu nennen (*Pyth.*

3, 113 f.: Νέ-

στορα καὶ Λύ-

κιον Σαρ-

πηδόν', ἀν-

θρόπων

φάνις, ἐξ

ἐπέων

κλα-

δερνῶν,

τέκτονες

οἷα σο-

φοὶ ἄρ-

μοσαν,

μνώσχομεν). Möglich, daß auf dieselbe Quelle

die auffälligen Besonderheiten *Vergils* zurück-

führen nicht nur das schon besprochene Grab

in der Troas (1, 100), sondern auch die Angabe

10, 125 f. *germani Sarpedonis ambo et Clarus et*

Themon Lycia comitantur ab alto, sowie die

andere 9, 696 f.: *Et primum Antiphaten (is enim*

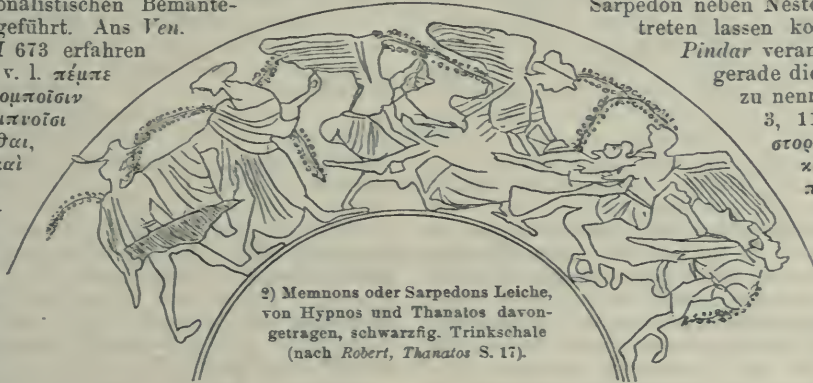
se primus agebat) Thebana de matre nothum

Sarpedonis alti. Daß es sich hier schwerlich

um Erfindungen *Vergils* handelt, scheint mir

der Nachhall eines Protestes bei dem oben er-

wähnten Nikolaos zu beweisen (362, 28 ff.): καὶ

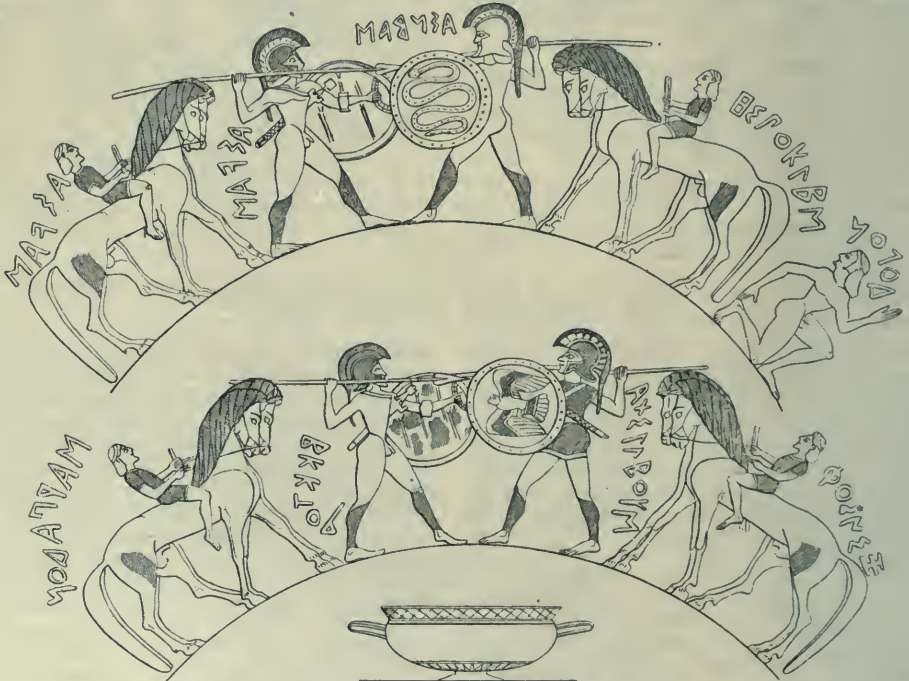


2) Memnos oder Sarpedons Leiche, von Hypnos und Thanatos davongetragen, schwarzfig. Trinkschale (nach Robert, *Thanatos* S. 17).

ὁ μὲν (Herakles) ἄλλη μετ' ἄλλην συνώμει γυναικί . . . ὁ δὲ (Sarpedon) μόνην ἡγάπα λαβεῖν, ἦν κατὰ νόμους παρέσχευ ὁ γάμος. Bedeutsam mögen auch noch die Züge sein bei *Philostratos Heroikos* 14, 190, 30f. und 191, 4f. Dagegen handelt es sich wohl um nichtige Varianten zur *οὐρητικῇ ἱστορίᾳ* bei *Dio Chrysostomus orationes* 11, 334R.; *Diktys* 2, 11 (*Sarpedon Lycius Xanthi et Laodamia*, beteiligt an der Landungsschlacht, in der Protesilaos fällt); *ib.* 38. 43 und *Dares* 26. 28.

5) Bildliche Darstellungen. Die Gestalt des Sarpedon hat, wie sie mythologisch wenig fruchtbar sich erwiesen hat, auch die

lieh (was auch Polygnot zur Charakteristik Memmons benutzt hat; vgl. *Paus.* 10, 31, 2, 7). Memnon ist eben, obwohl die Szene der *Aithiopis* die jüngere war, populärer als Sarpedon. Vgl. sonst noch über das Schema *Brüning, Jahrb. d. Inst.* 9, 1894, 195 und zur Lit. *Rohde, Psyche* 1², 80; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 844 Anm. 4; *Gruppe, Griech. Myth.* 681f. — Sarpedon erscheint ferner auf der altkorinthischen Schale bei *Michaelis Ann. dell' Inst.* 1862, tav. B (andere Lit. bei *Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 18, 9). Hier ist zweimal (variiert) das gleiche Schema dargestellt: ein Kämpferpaar, einmal Hektor und Achill, das andere Mal Aias und Aineias, hat hinter sich



3) Altkorinthische Schale mit Sarpedon (nach *Annal. d. Inst.* 1862 tav. B); anwesend außerdem Aias I u. II, Aineias, Hippokles, Dolon, Hektor, Achilleus, Phoinix.

Phantasie der bildenden Künstler wenig ange-
regt; selbst in Lykien mit seiner fürstlich
reichen, freilich nicht eigenwüchsigen Bilderei
begegnet er uns mit Sicherheit nicht. Die
häufige Darstellung der Szene auf Vasenbildern,
wo zwei geflügelte Dämonen einen Toten fort-
tragen, hat eine Kontroverse, besonders zwi-
schen *Brunn* und *Robert* hervorgerufen, bei
der es sich hauptsächlich darum handelt, ob
der Memnon der *Aithiopis* oder der Sarpedon
der *Ilias* gemeint ist; Zusammenfassung der
Kontroverse nebst Literaturangaben gibt *R.*
Holland oben Bd. 2, Sp. 2677ff. Die Abbil-
dungen sind hier wiederholt. Mir scheint
namentlich durch die Bemerkungen *Kleins*,
Jahrb. d. Inst. 7, 1892, 230f. die Deutung auf
Memnon gesichert; mindestens deutete der
alte Meister so, der die Lekythos bei *Ben-
ndorf, Gr. u. sic. Vasenb.* Taf. 42, 2 übermalt
hat und den Trägern den Aithiopertypus ver-

je einen Jüngling, ein Pferd reitend (sic) und
ein zweites Pferd haltend. Zum ersten Paar
gehört *Σαρπαδόν* und Phoinix, zum zweiten
Aias (der Lokrer) und Hippokles. Zwischen
Hippokles und Sarpedon, unter dem Henkel,
hockt Dolon. *Michaelis* denkt an eine *Kyprien-*
szene, verschließt sich aber nicht der viel
natürlicheren Annahme, daß ein traditionelles
Schema willkürliche Namenbeischriften emp-
fangen hat. — Der Kampf um einen gefallenen
Helden, den der Ostfries der Knidierthesauros
in Delphi darstellt (*Fouilles de Delphes* 4,
1906, pl. 21—23), wird von *Homolle* nicht mehr
auf den Kampf um Sarpedons sondern auf den
um Patroklos' oder Euphorbos' Leiche bezogen
(*Bull. de corresp. hell.* 20, 1896, 587). — Poly-
gnots Unterweltbild in der Knidierlesche (*Paus.*
10, 31, 2, 5ff.) vereinigte die von Achills und
Patroklos' Hand Gefallenen: hinter Hektor auf
einem Fels sitzend, vereint Memnon und Sar-

pedon: ἐπικέχλιται δὲ τὸ πρόσωπον ἐπὶ τὰς χεῖρας ἀμφοτέρως ὁ Σαρπηδών. ἡ δὲ ἐτέρα τῶν χειρῶν τοῦ Μένουρος ἐπὶ τῷ ὤμῳ τοῦ Σαρπηδότος κείται. γένεια μὲν πᾶσιν ἔστιν αὐτοῖς (anders bei dem hinter den beiden sichtbaren Paris); vgl. *Schöne, Jahrb. d. Inst. d. 1894, 196f. 214ff.*, wo weitere Lit. — Über unbezeichnete Statuen, wie anderer Heroen, so des Sarpedon, vgl. *Dio Chr. or. 31, 615 R.* Eine nackte, behelmte, durch jugendlichen Haarwuchs charakteristische Statue im Zeuxippos nennt *Christodor 278—283.*

6) Privatpersonen. Im allgemeinen sind die troischen Heroen erst ziemlich spät Paten historischer Personen geworden; vgl. *Crusius, Sitz.-Ber. d. bayr. Ak. 1905, 793*; auch *Kretschmer, Vaseninschr. 76.* Erwähnt ist schon die akarnanische Inschrift *Collitz-Bechtel nr. 1382.* — Ein Sklave oder Freigelassener *Σαρπηδών* —] auf der Liste *C. I. Att. 2, 2, 959 b 12 (saec. IV. a. Chr.)*; auch *C. I. G. 1, 193, 25.* — In Paros Ἀρίσταν Σαρπηδότος *C. I. G. 2, 2380.* — In Südkleinasien: *C. I. G. 3, 4242 (bis)*; *Σαρπηδών ὁ καὶ Εὐδοὸς ibid. 4303 K 9 (saec. III p. Chr.)*; vgl. *Petersen und v. Luschán a. O. 46 nr. 84* unter den προστάταις des Apollo (Fisch)orakels in Sura); die ἀρχιτέρεα Ἐρακλῆος ἡ καὶ Σαρπηδότος Ἀνσάνδρον *ib. 4289* und *4290 (auch Ad. 4300 q p. 1132)*; *Σαρπηδονίδος τῆς καὶ Ανκίας Προλεμαίων ib. 4295*; *Κλεόβουλος Σαρπηδότος τοῦ καὶ Δημητρίου Ἰππολύτου τοῦ καὶ Σαρπηδότος* aus Kadyanda bei *Benndorf* und *Niemann a. a. O. 143, nr. 118*; *Σαρπηδών Πανταίνετος (saec. II p. Chr) Heberdey, Opramoas, Wien 1897, 70*; Ἐρακλῆας Σαρπηδότος aus Isinda *Heberdey und Kalinka, Denkschr. d. Wiener Akad. 45, 1897, 1, 31 nr. 37.* — Literarisch begegnet ein syrischer Anführer Sarpedon bei *Poseidonios* und seinen Ausschreibern *F. H. G. 3, 254, 10.* Ferner hieß ein Lehrer des Cato Uticensis so (*Plut. 1 und 3*), sowie ein Skeptiker der Generation unmittelbar vor Aenesidem (*Diog. Laert. 9, 116*). [Immisch.]

Sarpедonia (*Σαρπηδονία*), Beiname der Artemis, unter dem sie in Kilikien ein enthusiastisches Orakel besaß, *Strabo 14, 5, 9 p. 676.* Vgl. *Sarpedonios u. ob. Sp. 396, 40.* [Höfer.]

Sarpедonios (*Σαρπηδόσιος*), Beiname des Apollon in Seleukia in Kilikien, *Diod. 32, 10, 2 (vgl. Wesseling zu Diod. 2, 519 not. 6).* *Zosim. 1, 57.* *Gust. Wolff, De novissima oraculorum aetate (Berlin 1854) p. 21.* *O. Treuber, Gesch. der Lykier 65f.* *R. Köhler, Rhein. Mus. 14 (1859), 471ff.* *Usener, Götternamen 218.* *Rohde, Psyche 1², 187/88 Anm. 3.* *P. Friedländer, Herakles (Phil. Unters. 19) S. 15.* *Gruppe, Gr. Myth. 327, 7.* *Rob. Eisler, Philologus 68 (1909), 204 Anm. 253.* Zweifelhaft (vgl. *Rohde a. a. O.*) ist die Annahme eines Orakels des Apollon S. in der Troas, *Tertull. de anim. 46* und dazu *Wolff a. a. O. 4.* *Gruppe, Gr. Myth. 1647, 4.* Vgl. *ob. Sp. 396, 30 ff.* [Höfer.]

Sarritor s. Indigitamenta.

Sarsene? (*Σαρσηνή?*), Beiname der Hera s. Skarsene. [Höfer.]

Sarsos (*Σάρσος*), lokales Epitheton des Zeus

auf einer bilinguen Inschrift aus der Nähe der paphlagonischen Küstenstadt Kytoros, *Iovi Sarso* und [*Διὶ Σάρσῳ*], *E. Kalinka, Festschrift für O. Benndorf 215f. C. I. L. 3, 14187^{4.2}.* *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes 3, 1433 p. 501.* [Höfer.]

Saryendenos (*Σαρκενδηνός*), Beiname des Zeus auf einer Weihinschrift aus Galatia cis Halyn: *Δεὶ (so!) Σαρκενδηνού (so!), Anderson, Journ. of. hell. stud. 19 (1899), 73 nr. 23 (Rev. des études grecques 15 [1902], 86).* Vgl. *Sardendenos.* [Höfer.]

Satipisixene (?). Eine Inschrift aus Sagher (Pisidien) lautet *Δοτέμειδι CATIPICIZHNN εὐχὴν*, *Sterrett, Papers of the american schol. 3 (1888), 265 nr. 380.* Falls der Name richtig überliefert ist, hat man ihn als ein Ethnikon aufzufassen. [Höfer.]

Satis, ägyptische Kataraktengöttin, hieroglyphisch *štj.t*, gesprochen* *satjet*, später *säte*, griech. *Σάτις*; s. *Höfer Sp. 422.*

Literatur (die Scheidung von Sothis und Isis ist meist nicht durchgeführt): *Champollion, Panthéon égyptien (Paris 1824) nr. 19.* *19 A*; *Paul Pierret, Le panthéon égyptien (Paris 1881) S. 11*; *Lanzoue, Dizion. di mitol. egiz. (1881) p. 1151*; *Maspero (1888) in Bibliothèque égyptologique (Paris 1893) 2, 272—5*; *Brugsch, Rel. u. Mythol. (1891) 299*; *Maspero, Hist. anc. (1895) 1, 105*; *Brodrick und Anderson Morton, Diction. of egyptian archaeology (London 1902) S. 151*; *Budge, Gods of the Egyptians (1904) 2, 55.* *Roeder in Z. Aeg. Spr. 45 (1909), 22.*

Satis tritt uns im alten Reich als eine ägyptische Göttin entgegen, die im Gebiet des 1. Kataraktes heimisch ist; ihr Name wird anfangs geschrieben, als hinge er mit *š.t* = 'Nordnubien (oder ein Teil desselben, etwa die Insel Sehel)?' zusammen, später als bedeute er „die Gießende“. Ihre einzigartige und unägyptische Krone macht es wahrscheinlich, daß sie ursprünglich eine nubische Göttin ist; bei der Kolonisation Nordnubiens und der Besetzung des 1. Kataraktes durch die Ägypter mag sie auf der Insel Elephantine, der ägyptischen Grenzstation, angesiedelt sein. Sie wurde die Genossin eines widerköpfigen Chnum, den man scheinbar aus Ägypten hierher versetzte; innere Beziehungen haben die beiden Götter nicht zueinander. Satis spielt eine selbständigere Rolle als sonst die Gemahlinnen der ägyptischen Götter; sie erscheint oft allein, ist dem Chnum nicht immer untergeordnet, geht sogar manchmal in Anrufungen wie in Darstellungen voran.

Neben Satis und ihr fast stets untergeordnet steht die Göttin Anukis, die hochstehende Straußenfedern um den Kopf gesteckt trägt. Wir kennen sie erst seit dem mittleren Reich; Tracht und Beiworte machen es wahrscheinlich, daß auch sie aus dem nubischen ins ägyptische Pantheon übernommen ist. Die Aufgabe der Trias war die übliche der Ortsheiligen: Schutz der Landschaft und ihrer Bewohner. Satis und auch Anukis haben als spezielle Funktion, den Nil aus ihrem Gebiet herausströmen zu lassen. Weitere Mythen über Satis hat es ursprünglich wohl nicht gegeben; der

großen Menge der ägyptischen Gottheiten steht Satis fremd gegenüber. (Auch *Pierret, Petit Manuel de mythologie* p. 109 nennt Satis und Anukis 'déesses d'origine étrangère'.)

In älterer Zeit.

Satis ist im alten Reich nur aus zwei Totentexten bekannt. Als Wasserspenderin ist sie vorgestellt, wenn 'Satis ihn (den Toten) reinigt mit ihren vier Krügen in Elephantine' (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1116). An eine Göttin des Kataraktenlandes ist nach der Schreibung gedacht bei 'Satis, die beide Länder ergreift', deren Genossin eine Rekhmet (rkht = 'Flammende') ist, 'die beide Landeshälften empfängt' (*Pyr.* 812).

Im mittleren Reich nennen zahlreiche königliche und private Denkmäler aus dem Gebiet des 1. Kataraktes die Satis. Chnum und Satis nehmen schützend König Mentuhotep zwischen sich (*Leps. Denkm.* 2, 150b = *Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 73, 44 in Konosso; in der ähnlichen Darstellung ebenda *J. D.* 2, 151h = *de Morgan* 1, 71, 30 König Neferhotep zwischen Mont und Satis). Sesostri I. ehrt Chnum und Satis auf einer offiziellen Stele als Hauptgötter der Gegend in gleicher Weise (*Brit. Mus.* 963 aus *Philae* = *Budge, The Egyptian Sudan* 1, 535) und er heißt in seiner Titulatur 'geliebt von Satis und Anukis' (*Annales du Service des Antiquités* 8, 47) oder Sesostri II. 'geliebt von Satis' (*Brit. Mus.* 852; beide aus Elephantine). Das einzige Beiwort der Satis ist 'Herrin von Elephantine', während Chnum meist 'Herr des Kataraktenlandes (kbhw)' heißt. Anukis 'Herrin von Nubien bzw. Sehel', die besonders auf der Insel Sehel verehrt wird (*Leps. Denkm.* Text 4, 127), tritt, wo beide Göttinnen nebeneinanderstehen, meist zurück. Chnum, Satis und Anukis haben einen gemeinsamen Kultus in Elephantine; Priester von ihnen in verschiedenem Range haben sich an den Felsen des Westufers gegenüber Elephantine verewigt (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 128, 2. 11. 12. 15). 'Vorsteher der Priester der Satis' ist der in Elephantine residierende Gaufürst (*ibid.* 1, 185ff.; *Brit. Mus.* 1010); das sieht aus wie eine ungewöhnliche Ehrung dieser Göttin.

Die Götterfamilie von Elephantine war nicht nur den Priestern der Tempel bekannt, sie war auch volkstümlich. Am Anfang des Karawanenweges nach Nubien sind an den Felsen Gebete geschrieben von Offizieren, Steinbruchbeamten und einfachen Leuten. Sie wenden sich häufig an die Ortsgötter und zwar an Satis, Chnum und Anukis (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 27, 208 bis; 38, 161. 162. 166; 39, 172) oder, was auffällenderweise seltener ist, an Chnum, Satis und Anukis (*ibid.* 13, 60; 16, 76) oder an Satis und Anukis (*ibid.* 26, 188; 38, 157) oder Satis, Anukis und die Götter in Nubien (*ibid.* 26, 181) oder an Chnum und Satis (*ibid.* 12, 41; 18, 89; 42, 4. 7) oder an Satis und Chnum (*ibid.* 13, 51; 15, 69. 70; 16, 72; 24, 134 bis. 137; 22, 153) oder an Satis allein (*ibid.* 22, 135; 39, 168; 42, 1); vereinzelt an Osiris und Satis (*ibid.* 27, 210) oder an Osiris, Satis, Chnum und Anukis (*ibid.* 27, 211). Ebenso beten die auf

dem Nil fahrenden Reisenden bei den Inseln Sehel und Konosso häufig zur Trias (*ibid.* 87, 38; 88, 57; 72, 41) oder zu den beiden Göttinnen (*ibid.* 87, 52; 88, 57). In allen diesen Fällen heißt Satis, wenn sie überhaupt ein Beiwort erhält, 'Herrin von Elephantine'.

Nördlich des Kataraktengebietes hat Satis keinen Kultus. In einer großen Götterliste sind Satis (zerstört) und Chnum dargestellt auf dem großen Obelisk bei Begim im Fajjum (*Burton, Excerpta hieroglyphica* 29 = *J. D.* 2, 119a, Reihe 4). Aus Abydos stammt ein vereinzelter Totengebet an Osiris, Chnum und Satis (Kairo 20228). Unbekannter Herkunft ist ein Gebet an 'Chnum, Satis und Anukis: sie mögen geben das kühle Wasser, das aus Elephantine kommt' (Berlin 10115).

Die Denkmäler des neuen Reichs nennen Satis in ähnlicher Weise wie die des mittleren. Der jetzt abgerissene Tempel Amenophis III. auf Elephantine ist dem Chnum geweiht; seine Genossin 'Satis, Herrin des Himmels' (*Description de l'Égypte, Antiquités* 1, pl. 37) oder 'Satis, Herrin von Elephantine, Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (*Young, Hieroglyphs* 56—57). Im Kataraktengebiet heißt der König auf Stelen und Statuen, die er oder seine Beamten errichten, 'geliebt von Chnum, Satis und Anukis' (*Duplikat zur Amadastele aus Elephantine: Breasted, Ancient Records* 2, 791; *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 84, 8) oder 'von Satis und Chnum' (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 396) oder 'von Satis' (*ibid.* 4, 88A. 202. 394; *Ann. serv.* 8, 47), und häufig ist bei den Felsinschriften bei Assuan (s. o.) der König betend dargestellt vor Chnum, Satis und Anukis (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 96, 153; *ibid.* 1, 7: Chnum und 'Satis, Herrin von Nubien' und 'Anukis, Herrin von Elephantine'). Auch die zahlreichen Gebete der Privatleute wenden sich wie früher an die Götter von Elephantine, doch auch, je später desto mehr, an sie zusammen mit anderen Göttern, besonders mit Amonre (*ibid.* 1, 6; 92, 107; 93, 132 'Satis, Gewaltige, Herrin des Himmels', Zeit Ramses VI.). Ein Mann, der in Elephantine (?) einen Brief schreibt, betet für das Wohl des Briefempfängers nicht nur in der üblichen Weise zum Sonnengott Amon-Re-Harachte, sondern auch zu 'Chnum, Satis und Anukis, den Göttern, Herren von Elephantine' (*Spiegelberg, Correspondances du temps des rois-prêtres* = *Not. et extr. Bibl. Nat.* Paris 34, 2e partie, 1895 p. 52). Das Fest der Satis wird in Elephantine am 28. Tag des 2. Überschwemmungsmonats gefeiert (*Urk.* 4, 823).

Eine kurze Strecke nördlich von Elephantine kennt man Satis noch. In Gebel Hamam (zwischen Assuan und Kom Ombo) heißt Hatschepsut 'geliebt von Satis' (*Urk.* 4, 394), und in Silsilis erbitten Privatleute Totenopfer von einer großen Zahl von Göttern, darunter auch der Trias von Elephantine (*Leps. Denkm.* Text 4, 91). Wenn in einem Privatgrabe in Theben (Abschrift *Sethe*, unpubl.) eine Statue der Königin, die zwischen Amon und Satis sitzt, dargestellt ist, so kann man daraus nicht auf thebanischen Kultus der Satis schließen. Eben-

sowenig aus einer Anrufung der Satis in einem anderen thebanischen Grabe aus der Zeit Ramses' II. (Abschrift *Sethe* unpubl.). Der Tote namens Nebnofer bittet 'Satis, Herrin von Elephantine, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter, Auge des Re, die kein Ebenbild hat: sie gebe ein schönes Leben dem, der ihr treu ist'; oder er betet zu 'Chnum, Satis und Anukis, den großen Göttern, die auf Elephantine wohnen'. Nebnofer ist nämlich in Elephantine geboren, und er gedachte der Götter seiner Heimat, als er sich nach seiner Ernennung zum Nekropolenbeamten in Theben dort ein Grab anlegte. — Bei einigen anderen Erwähnungen der Satis ist die Herkunft der Denkmäler unbekannt.

Als die Ägypter im neuen Reiche zur Sicherung der Unterwerfung des Landes in Nubien Tempel anlegten oder ausbauten, wählten sie die Götter, die sie in dem fremden Lande ansiedelten, aus unter den mächtigsten Ägyptens und unter der Götterfamilie von Assuan. Daß die letzteren Gottheiten in diesen Tempeln häufig dargestellt oder erwähnt werden, auch wenn der Tempel ihnen nicht geweiht war, ist natürlich; sie waren ja die Herren der nächsten älteren ägyptischen Tempel. So sind Chnum und Anukis und Nefertem mit Satis zusammen angesiedelt in Gerf Husen (L. D. 3, 178a). Satis erscheint mit oder ohne Chnum und Anukis neben verschiedenen ägyptischen Göttern auf vielen Denkmälern aus dem nördlichen Nubien. Bet-el-Wali: 'Satis, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (*Champollion, Not. descr.* 1, 154, Ramses II.). Amada: 'Satis, Herrin des Himmels' (L. D. 3, 691, Thutm. III.). Ellesije: Thutm. III. vor Horus von Ibrim und vor 'Satis, Herrin von Elephantine' (L. D. 3, 45e). Ibrim: Chnum, Satis ('Gewaltige, Herrin von Elephantine') Anukis u. a. Götter (L. D. 3, 63d; *Champollion, Monum.* 1, pl. 39, 2. 1 = *Rosellini, Monum. di culto* pl. 6, 1. Amenophis II.). Abusimbel: Chnum, Satis und Anukis, dann andere Götter (nach unpubl. Phot. Breasted). Schataui: König Ai vor Amone [Re-Harachte], Ptah, [Mont, Horus und Satis] (L. D. 3, 114g). Semne: 'Satis, Herrin des oberägyptischen Elephantine, Herrin des Himmels' (L. D. 3, 53, Thutm. III.). Wadi Halfa: als letzte von sechs Gottheiten (*Champ. Mon.* 1, 1, 4 = *Ros. Mon. culto* 2). Dosche: Sethos I. vor Chnum, Satis ('Herrin von Napata') und Anukis (L. D. 3, 141k).

Mythologisch interessant sind unter den angeführten Stellen aus dem neuen Reich diejenigen, in denen Satis Herrin des Himmels und Ägyptens genannt wird. Sie erhielt diese Beiworte einer Götterkönigin als höchste Göttin des Kataraktenlandes und führte sie dann auch außerhalb der Heimat, wo sie in Wirklichkeit vor anderen mächtigeren Gottheiten zurücktreten mußte. Diese Epitheta sind zu Satis vermutlich aus anderen ägyptischen Tempeln von Lokalgöttinnen gekommen, die in ihrem Kultort so angerufen wurden. Durch Übertragung erst ist Satis wohl auch Tochter und Auge des Re geworden; Hathor trägt diese

Namen mit Recht, von ihrer Verbindung mit Satis erzählt allerdings kein Mythos.

In späterer Zeit.

In der griechischen Zeit, in der die Osirissage die anderen Mythen durchsetzt oder verdrängt, sind die Götter des Osiriskreises auch im Gebiete des 1. Kataraktes heimisch, und zwar Isis mit Osiris und Harpokrates auf der Insel Philae und in der Stadt Syene (heute Assuan) gegenüber Elephantine. Isis, im wesentlichen der Typus einer guten Gattin und Mutter, hatte schon andere Göttinnen in sich aufgenommen: von Hathor übernahm sie den Charakter als Herrscherin sowohl des Himmels und der Erde wie Ägyptens im besonderen und als Freuden- und Liebesgöttin; auch die Tochter des Re war Isis; sie offenbarte sich in dem Siriusstern (ägypt. Sothis, s. d.), bei dessen Frühaufgang vor der Sonne das Steigen des Nils im theoretischen Jahr beginnt. Mit der Sternengöttin Sothis wurde nun Satis wegen der Ähnlichkeit des Namens vereinigt (Sothis: ägypt. sote, Satis: ägypt. sate gesprochen); die entstandene Mischgottheit hieß Sothis, trug die Krone der Satis und hatte die Funktionen beider: Sternengöttin, Schutzherrin des 1. Kataraktes und Schenkerin der Nilflut.

Auf Elephantine sind an dem von Alexander II. neugebauten Tor des Chnumtempels auch Satis und Anukis dargestellt (L. D. 4, 1a = *Cat. mon. ed. de Morgan* 1, 110). Beiden Göttinnen hat Ptolemaeus I. in diesen Tempel eine Schale geweiht (Berlin 18901); auf ihr ist Satis angerufen als 'Fürstin von Oberägypten, Herrin von Elephantine, Erste von Nubien, die den Pfeil schießt gegen die Feinde ihres Vaters, . . . Tochter des Re, die sein Herz liebt, die Frau, die die Männer bezwingt, . . . Satis die Gewaltige, Herrin von Elephantine'. Ein Privatmann ruft auf einer Statue, die vermutlich aus dem Tempel von Elephantine stammt, Chnum, Satis und Anukis an (Louvre A 90 ed. Schäfer in *Klio [Beitr. z. alt. Gesch.]* 4, 155; Dyn. 26). — In dem ptolemäischen Tempel der Isis in Syene muß Satis die Gesellschaft des Harpokrates, Sohnes der Isis, annehmen als 'Satis Isis, die den Nil aus den beiden Quellöchern gießt' und dem König verheißt: 'Ich gebe dir den Nil (d. h. die Überschwemmung) zu seiner Zeit' (*Cat. mon. ed. de Morgan* 1, 56). An anderer Stelle sitzt 'Satis die Gewaltige, Herrin von Elephantine' nach alter Weise neben Chnum, Anukis steht hinter ihnen (*Mariette, Monuments divers* pl. 23). — Wie hier wird in den Tempeln auf Philae der alten Götter von Elephantine nur nebenbei gedacht. Im Bau Ptolemaeus II. ist der König gelegentlich opfernd dargestellt vor Chnum, Satis und Anukis, die sämtlich 'Herr bzw. Herrin von Bige' (Insel bei Philae) heißen (*Bénédict, Temple de Philae = Mém. Mission franç. Caire* 13 p. 23 III) oder vor Chnum, Satis ('Gewaltige, Herrin von Elephantine, wohnend auf Bige') und Anukis (*ibid.* p. 47 I) oder vor Chnum und Satis ('Gewaltige, Herrin der Flamme in Bige') (*ibid.* p. 60 V). An anderer Stelle opfert Ptolemaeus V. vor Chnum, Satis

(‘Gewaltige, Herrin von Elephantine, Erste von Bige’) und Anukis (*L. D.* 4, 19). Ptolemaeus VII. bringt einen Krug zu Chnum und ‘Satis der Gewaltigen, Herrin von Elephantine, Erste von Bige, Göttin am östlichen Horizont des Himmels, bei deren Anblick jedermann jubelt’, die ihm sagt: ‘Ich gebe dir einen großen Nil zu seiner Zeit’ (*L. D.* 4, 24). Endlich heißt Satis die ‘Gewaltige, Herrin von Elephantine, Große am Himmel, Herrscherin der Sterne, Starke in beiden Ländern, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter’ (*Champ. Monum.* 1 pl. 78, 1).

Eine griechische Felsinschrift in Sehel (*ed. Boeckh C. I. Gr.* 4893) aus der Zeit des Ptolemaeus IX. (127 v. Ch.) zeigt, daß Satis auch außerhalb der Tempel nicht vergessen war. Ein Grieche, der zu den Kataraktengöttern (*τοῖς ἐν τῶν κατακτάων δαίμοσιν*) betete und dabei Chnum, Satis, Anukis u. a. anrief, erklärte das Wesen der Gottheiten durch ihm geläufige Götternamen. Satis nannte er Hera (*Σάτει τῇ Ἥρᾳ*), Anukis Hestia; also war Satis ihm die höchste Göttin der Gegend. [Vgl. *Höfers* Zusatz am Schluß des Artikels.] — Aus der Nähe des 1. Kataraktes stammt wohl der ägyptische Denkstein, der die späteste Erwähnung der Satis enthält (*Florenz ed. Berend* 4021 = *ed. Schiaparelli* 1670); er zeigt Kaiser Vespasian vor Chnum-Ptah und Satis (‘Gewaltige, Herrin von Elephantine’) und Anukis. Eine lateinische Weihinschrift des 3. Jahrh. n. Chr. auf Philae (*Corp. Inscr. Lat.* 3, 75) nennt neben Iupiter, der dem Hammon Chnubis gleichgesetzt ist, eine Iuno regina; mit dieser ist der Zeit nach wohl nicht Satis gemeint (so *Otto, Priester und Tempel* 1, 6), sondern Isis, die als Götterkönigin auf Philae verehrt wird.



In den neuerbauten oder umgebauten Tempeln Nubiens ist Satis auch in ptolemäischer Zeit wohl bekannt; in römischer treten die Götter von Elephantine zurück gegenüber anderen Lieblingsgöttern dieser Zeit. Debot (ptolem.) der König opfert Chnum und Satis (*L. D.* 5, 18b). Kalabsche: ‘Satis, Herrin von Punt . . ., mit süßer Liebe, Fürstin der Frauen, Herrin der Mädchen (?), Fürstin der Männer’ (*Brugsch, Thesaurus* 753, 18; röm.). Dakke (ptol.): Der König nennt sich ‘Sohn des Chnum, geboren von Satis, erzogen von Anukis’ (*Champollion, Not. descr.* 1, 121), und Satis sagt zu ihm: ‘Ich schieße den Pfeil gegen deine Feinde’ (*ibid.* 1, 119); Satis heißt ‘erzeugt von Re, Fürstin von Elephantine, Auge des Re, Herrin des Himmels’ (*Champollion, Monum.* 1 pl. 55 bis). Wadi es Sofra (Sudan): Ein spätäthiopischer König betet zu Chnum, der von Satis umschlungen ist (*L. D.* 5, 72a, spätröm.).

In Ägypten selbst, nördlich vom Kataraktengebiet, wird Satis in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit allmählich ersetzt durch Sothis (s. d.). Im ptolemäischen Tempel von Ombos, der Nachbarstadt von Elephantine, sind Erwähnungen von Satis wie Sothis auffallend spärlich. In Edfu (ptol.) ist der Name der Satis fast überall durch Sothis verdrängt, doch schwanken die Priester in der Schreibung. Z. B. heißt die mit der Satiskrone dargestellte

Göttin ‘Sothis, Herrin von Elephantine’; aber in der Beischrift zu Anukis unmittelbar daneben ist davon die Rede, daß diese ‘gemeinsam mit Satis’ für das Nilwasser Sorge (*Edfou ed. Rochemonteix* 1 p. 115; 2 pl. 19). Ferner nennt Ptolemäus IV. sich einmal ‘Sohn des Sopsd, der aus Satis hervorging’ (*ibid.* 1 p. 116); aber an anderen Stellen heißt es in der gleichen Verbindung: ‘der aus Sothis hervorging’ (*ibid.* 1 p. 74. 377; ebenso *Mariette, Dendérah* 3, 62a), und das ist nach dem Wortspiel zwischen den beiden Götternamen gewiß die richtige Fassung. Im Tempel von Dendera (spätptol.-röm.) kommt der Name der Satis nicht vor; er ist überall durch Sothis ersetzt. Ebenso in Esne (röm.). Wenn bei der Darstellung der Sternbilder in Esne die Beischrift zu dem der Sothis mit dem Zeichen für Satis geschrieben ist (*Brugsch, Thesaurus* 1, 82), so zeigt dies die Verwirrung der späteren Zeit; beide Zeichen wurden ähnlich ausgesprochen und deshalb miteinander verwechselt; natürlich ist trotz der Schriftspielererei wie immer ‘Sothis’ zu lesen.

Die genannten Beiworte aus griechischer Zeit, ergeben für Satis eine Reihe von mythologischen Zügen, die aus dem neuen Reich nicht überliefert sind. Bei dem einen Teil ist es vielleicht Zufall, daß wir sie erst aus später Zeit kennen; wenigstens stimmen sie gut zu dem Charakter der Satis. Z. B. entspricht es der alten Anschauung, daß Satis den Nil ausgießt (Syene) und dem König hoben Wasserstand verheißt (Philae). Auch als Tochter des Re lebt Satis weiter (Elephantine, Dakke). Häufig erhält sie das früher seltene Beiwort ‘Gewaltige’ (Elephantine, Syene, Philae). Daß Satis Pfeile schießt, hören wir jetzt erst; vielleicht ist das Ganze erfunden aus einem Wortspiel mit dem Namen Satis ‘die Gießende’, den man auch als ‘die Schießende’ deuten kann (Elephantine, Dakke). — Ein zweiter Teil der Beiworte läßt Satis aber als andere Persönlichkeit wie in früherer Zeit erscheinen; sie wird Liebesgöttin (Elephantine, Kalabsche) und Herrin von Bige und von Punt, und ihre Rolle als Götterkönigin wird stark betont (Philae). Hier liegt gewiß ein Einfluß der Isis vor; diese Göttin, deren reiche und durchgebildete Mythologie weitverbreitet war, wirkte von Syene und Philae aus auf Satis. — Ein dritter Teil der Beiworte, der Satis als Stern nennt (Philae), stammt von der Sterngöttin Sothis (s. d.), mit der Satis in ptolemäischer Zeit vereinigt worden ist. In spätptolemäischer Zeit wird Satis nur noch selten, in römischer ganz vereinzelt genannt; ihre Funktionen und ihre Tracht sind übernommen von Sothis.

Bildliche Darstellungen.

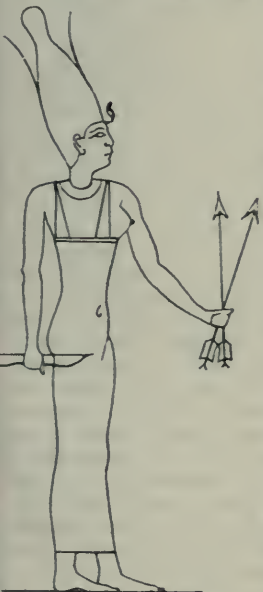
Die ersten Darstellungen sind aus dem mittleren Reich erhalten; sie zeigen Satis als Frau, die in der üblichen Weise in den Händen ein  Zeichen des Lebens und ein  Uas-Zepter hält. Auf dem Kopf trägt sie einen nur ihr eigenen, ungewöhnlichen Schmuck: einen hohen Helm, der wie die Krone des oberägyptischen Königs aussieht, mit zwei

langen, ziemlich dicht anliegenden Hörnern (Brit. Mus. 963 in Budge, *The Egyptian Sudan* 1, 535; Ann. Serv. 8, 47; Obelisk von Begig: [Burton], *Excerpta hieroglyphica* 29 = Lepsius, *Denkm.* 2, 119a; *ibid.* 2, 151h). Ungewöhnlich ist die älteste Zeichnung (Mentuhotep III., Dyn. 11) am Felsen von Konosso als Frau



1) Satis
(nach Lepsius, *Denkmäler* 3, 175).

mit Lebenszeichen ☐ , aber ohne jedes besondere Attribut (L. D. 2, 150b = Cat. mon. ed. de Morgan 1, 73, 44). Im neuen Reich trägt Satis während der 18. Dynastie unten an der Krone noch eine Geierhaube, von der vorne der Kopf, hinten der Schwanz herausragen (L. D. 3, 45e. 63d. 69i. 114g; Champ. Monum. 1, pl. 39, 2. 1 = Rosellini, *Mon. culto* pl. 6, 1; Dyn. 19 auch Bet-el-Wali unpubl.); vielleicht hängt diese Tracht mit der Anlehnung der Sothis an Hathor zusammen. Während der 19. Dynastie und später ist die Form der Krone meist wieder wie im mittleren Reich (Cat. mon. ed. de Morgan 1, 7, 93, 132; L. D. 3, 175k = unsere Abb. 1). Eine plastische



2) Sothis in der Tracht der Satis
(nach Mariette, *Dendérah* 4, 80).

Wegen der Beziehungen zu Isis-Hathor erhält Satis oft die Geierhaube; sie bedeckt bald den Kopf, so daß die eigentliche Krone nur schematisch darüber gezeichnet werden kann (Bénédite, *Philae*, pl. 8 III. 23 V; L. D. 4, 19; Champ. Monum. 1, pl. 55 bis), bald ist sie wie im neuen Reich nur durch Kopf und Schwanz

angedeutet (*ibid.* 1, pl. 78, 1; L. D. 4, 67a). Von Isis her kommen auch die um den Leib geschlagenen Flügel zu Satis (Champ. Monum. 1, pl. 78, 1; L. D. 5, 72a). Eine Bronzefigur unbekannter Herkunft zeigt Satis mit ihrer Krone, aber an derselben über dem Uräus merkwürdigerweise einen Skorpion (Kairo, *Catal. génér.* 38 988 = Daressy, *Statues de divinités* pl. 49). — Die Tracht der Satis wird auch von der Mischgöttin Sothis (s. d.) getragen, auf welche die Funktionen der Satis übergegangen sind. Sothis hat die Krone der Satis (L. D. 4, 51a. 90b; mit Uräus: Mariette, *Dendérah* 4, 80; mit Sonnenscheibe unten: *Rochemonteix, Edfou* 2, pl. 19, 30b) und Bogen und Pfeile, die eigentlich Satis zugehören (Mar., *Dend.* 4, 80 = unsere Abb. 2). Für das Aufsetzen eines Sternes auf die Satiskrone s. 'Sothis'. In Unterägypten, wo der merkwürdige Kopfschmuck der Kataraktengöttin fremd war, verwandelte man bei der Darstellung der Sothis die Hörner der Satiskrone in Federn, so daß sich die wohlbekannte Osiriskrone ergab (Naville, *Goshen* 5, 2; Dyn. 30). Ebenso (?) bei Satis auf der Vespasianstele (Florenz ed. Berend 4021 = ed. Schiaparelli 1670). Die späten Zeichner des Fajjampapyrus (ed. Lanzoni 2, 41 = Pleyte 2, 21) ersetzen bei Sothis auch noch die oberägyptische Krone durch die Bündelkrone mit Sonne und fügen die Widderhörner des Chnum hinzu. [Roeder.]

Wie schon oben Sp. 419, 14 ff. kurz erwähnt, haben die Griechen die Satis ihrer Hera gleichgesetzt. Dafür liegen folgende Zeugnisse vor: $\text{Ἡρα τῇ καὶ Σάτει:$ 1) Dittenberger, *Orient. Graec. Inscr. Sel.* 1, 111 p. 190. Strack, *Die Dynastie der Ptolem.* 251 nr. 95. — 2) C. I. G. 3, 4893 (und dazu Franz). Ed. Meyer, *Zeitschrift d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft* 31 (1877), 723. Dittenberger a. a. O. 130 p. 207. Strack a. a. O. 256 nr. 108. Ein $\text{Σατισιον} = \text{Ἡρατιον}$ nach Ergänzung von Strack 264 nr. 150; vgl. Dittenberger p. 245 Note 33. Auch unter der μερίστη θεῶ Ἡρα auf einer Inschrift aus Assuan ist Satis zu verstehen, *Proceed. of the soc. of bibl. arch.* 9 (1887), 203; ebenso unter der Ἡρα θεῶ μερίστη einer anderen ägyptischen Inschrift, *Journ. of hell. stud.* 21 (1901), 284. *Arch. f. Papyrusforsch.* 2 (1001), 437 nr. 36. J. G. Milne, *Catal. général des ant. égypt. du Musée d. Caire vol. 18. grec inscr.* p. 29 nr. 9293. In gleicher Weise hat ein römischer Dedikant auf einer Inschrift von der Insel Philai (C. I. L. 3, 75) die ägyptischen Gottheiten Chnubis und Satis durch die entsprechenden römischen Götternamen bezeichnet: I(ovi), O(ptimo) M(aximo) Hammoni Chnubidi, Iunoni Reginae; vgl. Walt. Otto, *Priester u. Tempel im hellenischen Ägypten* 1, 6 (mit Anm. 5). 126. Fr. Poland, *Gesch. des griech. Vereinswesens* 182. [Höfer.]

Satnioeis (Σατινόεις), Flußgott (ohne Beischrift) auf Münzen von Pionia in Mysien, *Imhoof-Blumer, Mon. grecques* 258, 144. Vgl. Satnios. [Höfer.]

Satnios (Σάτινος), Troer, Sohn des Enops und einer Najade, am Flusse Σατινόεις (s. d.) und E. Maab, *Österr. Jahreshfte* 11 [1908], 3) geboren, von Aias dem Lokrer getötet, *Hom.*

Il. 14, 443 ff. Tzet., Alleg. Il. 14, 54; vgl. Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken 16, 26. C. Robert, Studien zur Ilias 452. 490. [Höfer.]

Sator s. Indigitamenta n. Satre.

Satrapes (Σατραπῆς). 1) Paus. 6, 25, 5. 6: Eine angebliche Statue des Poseidon (s. Samios), die den Gott bartlos, einen Fuß über den anderen geschlagen und mit beiden Händen sich auf eine Lanze stützend darstellte, bekam nach ihrer Überführung nach Elis die Bezeichnung Σατραπῆς, wozu Paus. bemerkt: Κορύβαντος τε ἐπίκλησις ὁ Σατραπῆς ἐστίν und hinzuffügt, die Eleier hätten diese Bezeichnung von den Einwohnern von Patrai übernommen oder vielmehr nach Lobeck, Aglaoph. 1152 von den seit Augustus zum Gebiet von Patrai gehörigen Einwohnern von Dyme (Paus. 7, 17, 5), wo sich ein Tempel der Μήτηρ Διόδωμην und des Attis befand, ein Kult, der nach Lobeck vielleicht auf die von Pompeius dort angesiedelten Seeräuber (Strabo 14, 665. Plut. Pomp. 28) zurückzuführen ist. Die Korybanten aber δορυφοροῦσι τὸν Ἄτιν παρὰ τῆς Μητρὸς δοθέντες (Iul. or. 4 p. 168b. Lobeck 1151, vgl. Bd. 2 Sp. 1609, 58 ff.). Der Darstellung dieses δορυφόρος Κορύβης entspricht — 2) ein palmyrenisches Relief mit der Darstellung eines Mannes, der eine Lanze in der einen Hand hält und in der Inschrift bezeichnet wird als 'Shadrape (Satrapes), der gute Gott', D. H. Müller, Verhandl. der 42. Versammlung deutsch. Philologen in Wien 1893, S. 342, der auf die Ähnlichkeit dieser Darstellung mit dem elischen Satrapes hinweist. Eine ausführlichere Besprechung der Inschrift hat derselbe Gelehrte in (der mir nicht zugänglichen) Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 8, 11 ff. (vgl. Verhandl. a. a. O. 342 Anm.) gegeben. — 3) Weihinschrift aus Ma'ad aus der Umgebung von Byblos: . . . ἀνέθηκεν Σατραπῆ θεῷ (aus dem Jahre 8 v. Chr.), Renan, Mission de Phénicie 241. Clermont-Ganneau, Journ. asiat. Septième Sér. Tome 10 (1877) 157. Cagnat, Inser. Graec. ad res Roman. pertin. 3, nr. 1059. Die von Renan a. a. O. 242 versuchte Ergänzung einer zweiten Inschrift zu θεῷ σατραπῆ[τον] ist im höchsten Grade problematisch. Renan selbst sieht in dem θεὸς Σατραπῆς den Adonis oder die sonst θεὸς ὕψιστος (s. Hypsistos) genannte Gottheit. Clermont-Ganneau hat a. a. O. 157—236 eine umfangreiche Abhandlung: 'Le Dieu Satrape' veröffentlicht, in der er p. 184 ff. die Statue des Satrapes-Korybas von Elis für eine ursprüngliche Statue des Oxylos (s. d.) erklärt; die Eleier hätten später die Statue des Oxylos für die ihres einheimischen Heros Ἥλειος erklärt, Ἥλειος sei mit Ἥλιος identifiziert worden, Ἥλιος aber werde (Iul. or. 5, 167 B) genannt Κορύβης μὲν ὁ μέγας Ἥλιος, und Σατραπῆς sei ja nach Paus. a. a. O. 60 (s. oben nr. 1) eine Bezeichnung des Korybas. Eher als mit diesen phantastischen Kunststücken wird man sich mit der p. 180, 1 zur Erklärung des Beinamens Satrapes für den Korybas herangezogenen Stelle aus Strabo 10, 472 befriedigen können, daß die Korybanten ἐκ τῆς Βακτριανῆς gekommen seien: die persische Bezeichnung Σατραπῆς soll wohl das

Verhältnis des Korybas zu Rhea bzw. zu Attis als ein ähnliches darstellen, wie das des σατραπῆς zum βασιλεῖς. Vgl. auch d. A. Propolos Bd. 3 Sp. 3131, 7 ff. [Höfer.]

Satre (satre) ist der Name eines etruskischen Gottes. Dieser Name erscheint in der Form des Genetivs satr'es, wie alle Namen der Placentiner Bronze im Genetiv stehen, in der Region 12 der genannten Bronze. Es handeln über ihn Poggi, Di un bronzo Piacentino 14 no. 21; Deecke, Etr. Fr. 4, 50 sq. und 65 sqq. Beide sind darin einig, daß es sich hier um den Saturnus handle, fassen aber die Form des Wortes verschieden auf, sofern Poggi Synkope des n annimmt, so daß also satres für satr(n)es stehe, Deecke hingegen satre = *Saturus, eine ältere Nebenform von Saturnus, setzt. Beide Deutungen, obwohl an sich möglich, halte ich für verfehlt. Das etr. seθre, ein bekannter Vorname, steht zweifellos für Sertor (auch Deecke, Etr. Fr. u. Stu. 5, 119 nimmt das an), und so kann zunächst auch satre für Sator stehen. Und daß dies in der Tat der Fall ist, zeigt die Analogie der Iuturna, älter Djuturna. Als Quellgöttin ist sie ein junges Gebilde, aber es steckt eine ältere, sogar sehr alte Gottheit in ihr verborgen. Auf diese bezieht sich die Note des Arnobius (3, 29), sie sei die Gemahlin des Ianus und Mutter des Fontus. Hier haben wir drei uralte indogermanische Götternamen beisammen, alle drei von völlig klarer und sicherer Etymologie. Ianus ist der Sonnengott, und sein Name heißt 'der Wanderer' [?? R.]. Als solcher führt er auch den Namen idg. *djoutor 'der Strahlende', von derselben Wurzel, die wir in skr. Djauś pitā, gr. Ζεὺς Πιτῆρ, lat. Djuppiter zur Bezeichnung des Himmelsgottes verwendet sehen. Von diesem *Djoutor nun leitet sich Djuturna ab und es bedeutet ganz unmittelbar 'die Gattin des Strahlenden', denn die Ableitungsendung -os, -nus, -na hat die Funktion, die Zugehörigkeit zu bezeichnen. So ist der Pater Matutinus (= Ianus) 'der Gemahl der Mater Matuta (= Aurora)', so ist der Jupiter Summanus 'der praestes der summi Iovis consilarii' (s. Gerhard, Gotth. d. Etr. 23 not. 21), mit denen die senatores deorum (a. a. O. 48 not. 145) identisch sind, und als welcher er auch Jupiter praestes heißt (a. a. O. 51 not. 173). Bevor ich das hier dargelegte Gesetz auf den Saturnus anwende, möge es mir gestattet sein, zuvor auch den Fontus gleich noch mit zu erledigen. Fontus ist die streng lautgesetzliche Umformung eines idg. *bhāvasvontos 'der Lichtreiche'. In der Form Fons bei Martian. 1, 46, der neben der (D)jūno = (D)jūturna in der zweiten Himmelsregion wohnt, liegt ein idg. *bhāvasvont-s zugrunde, welches wir Rgv. 10, 37, 8 im Akkusativ bhāvasvantam (suriam) als Epitheton des Sonnengottes, Rgv. 1, 92, 7. 1, 12, 4, im Femininum bhāvasvatī als Epitheton der usā, der Göttin der Morgenröte, haben. Der Sonnensohn Φαέθων trägt einen in der Ableitung abweichenden, aber von derselben Wurzel hergeleiteten und sachlich mit Fons-Fontus identischen Namen. Diese Etymologien sind, wie schon gesagt, absolut sicher. Später, als man die Bedeutung dieser Formen Fons und

Fontus nicht mehr verstand, wurde daraus ein Quellengott und infolgedessen auch aus seiner Mutter Iuturna eine Quellengöttin. In noch mechanischerer Weise wird sie bei Vergil wegen der Endung Iu-turna zu einer Schwester des Rutulurfürsten Turnus gemacht. So viel hiervon. Wenn nun also Iuturna 'die (Gemahlin) des Djutor' ist, so ist Saturnus 'der des Sator', natürlich der Sohn desselben, und damit ist denn das satre des Templums als = Sator bestimmt. Ebendiesem Sator habe ich früher schon (10 *Altit. Stud.* 4, 31) in dem satur des Arvalliedes nachgewiesen, und ebendort (4, 44 sqq.) habe ich auch bereits aus der Form Saturnus und dem etruskischen Familiennamen saurini = saturini dargetan, daß die Grundform von Sator als Savetor anzusetzen ist. Dies aber ist, wie ich a. a. O. auch schon gezeigt habe, = skr. savitár 'der Erreger', welches im *Rigveda* ein Name des Sonnengottes ist. Unser satre ist somit der Sonnengott, und Saturnus ist sein Sohn, womit es übereinstimmt, daß wir ihn bei Martian mit der caelestis Iuno zusammen in der 14. Region antreffen, wie wir oben den Sonnensohn Fons mit der Iuno beisammen in der 2. Region fanden. Gegen diese meine Darlegungen sind zwar von etlichen Seiten allerhand gesuchte Einwendungen gemacht, aber sie sind so wenig stichhaltig, daß ich hier nicht auf sie einzugehen brauche. [C. Pauli.]

Die Bronzeleber von Piacenza mit ihren Inschriften ist abgebildet bei W. Deecke, *Etruskische Forschungen und Studien* 2 Taf. 1 = C. Thulin, *Die Götter des Martianus Capella u. die Bronzeleber von Piacenza* (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, 1) S. 8 Fig. 1 (vgl. Taf. 1) = G. Körte, *Röm. Mittel.* 20 (1905), 355 Fig. 2 (vgl. S. 356 Fig. 3). Doch erklären auch Thulin a. a. O. 29. 31 und Körte a. a. O. 265 (vgl. auch Pauli, *Etruskische Forschungen und Studien* 3 [1882], 21) den Gott Satre = Saturnus. Vgl. unt. Sp. 428, 62 ff. [Höfer.]

Satriana. Name einer Göttin, nur bekannt aus der jetzt verlorenen stadtrömischen, angeblich jenseits des Tiber in der Nähe der Piazza S. Pietro gefundenen Inschrift C. I. L. 6, 114 (= *Gruter* S. 9, 3. *Orelli* 1866) *lucus sacer deae Satrianae*. Die Echtheit der Inschrift, an der Mommsen gezweifelt hatte, weist Hülsen C. I. L. 6, 30695 nach.

Die Göttin gehört zur Klasse der jetzt wohl bekannten (vgl. Vj., *Rh. M.* 64, 449 ff.) römischen Gottheiten, die den Namen eines Geschlechts entweder unverändert (wie die dea Hostia von Satrium, *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Römer* 44, 5) oder in adjektivischer Ableitung (wie deus Visidianus von Narnia, *Wissowa* ebda.) tragen, die also ursprünglich Spezialgottheiten bestimmter Geschlechter gewesen sind, bzw. deren göttliche Ahnherren. In unserem Falle handelt es sich um das Geschlecht der Satrii, von dem ein Vertreter z. B. bei Cic. *off.* 3, 74 erwähnt wird, das wir aus vielen, namentlich in Etrurien gefundenen Inschriften kennen (vgl. W. Schulze, *Zur Geschichte latein. Eigennamen* 225), und das der altlatinischen Stadt Satricum den Namen gegeben hat. [Otto.]

Satura, Geliebte des Neptunus, Eponyme

der Ortschaft Satorum (*Σατύριον*, *Strabo* 6, 279; *Steph. Byz.* s. v.) bei Tarent, *Coelius Antipater* im *Schol. Leiden.* und *Bern.* zu *Verg. Georg.* 2, 197 = *Peter. Hist. Rom. fragm.* 104, 35. Bei *Paus.* 10, 10, 8 ist sie eine namenlose *ἐπιχώρα νέκυσ* und gebär dem Poseidon den Taras (s. d.). Nach *Probus* zu *Verg. Georg.* a. a. O. (ed. *Thilo Hagen* 3, 371) war Satura (*Σατύρια*) Tochter des Kreterkönigs Minos und Gemahlin des Poseidonssohnes Tarentus (Taras), vgl. R. H. Klausen, *Aeneas und die Penaten* 430. R. Lorentz, *De origine veterum Tarentinorum* 6. *Fr. Studniczka, Kyrene* 179. 188. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 406, 1. Aus *Probus* a. a. O.: „Dicitur . . . Tarentem, Neptuni filium, ex Satura, Minois regis Cretensium filia, procreasse filium“ läßt sich die schwer verderbte Stelle *Serv. ad Verg. Aen.* 1, 533 (p. 164 Bd. I ed. *Thilo-Hagen*), mit der weder *Thilo* noch *Drexler, Roscher Myth. Lex.* 2, 564, 17 ff. etwas anzufangen gewußt haben, einigermaßen heilen. *Servius* gibt die verschiedenen Etymologien des Namens Italia an und sagt u. a.: „plures atare tenari nepote desatura Minois, regis Cretensium, filia Italiam dictam“. Der Vorschlag von F. Schoell (bei *Thilo* a. a. O.) plures a Talo, Ariadnae nepote, de satu Bacchi [nun streicht er die Worte 'Minois filia'] Italiam dictam ist bestimmt falsch. Sicher ist durch den Vergleich mit der angeführten Stelle des *Probus*, daß bei *Servius* zunächst 'de Satura, Minois regis Cretensium filia' zu lesen ist, — es sind dieselben Worte wie bei *Probus*. Weiter lese ich: 'plures a Tare (Tarae) (filio), Taenari nepote, de Satura Minois r. C. filia, Italiam dictam'. Also Italos ist der Sohn des Taras und der Satura, Taras selbst Sohn des Tainaros, der sonst, wie Taras, Sohn des Poseidon ist, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 179. *Gruppe, Griech. Mythol.* 360, 5. O. Höfer, *Mythologisches u. Epigraphisches* (Programm des Wettiner Gymn. Dresden 1910) *Index* s. v. Italos. [Höfer.]

Saturitas, Personifikation der Sättigung mit dem Epitheton sancta, *Plaut. Copt.* 877. *Lorenz, Intro.* zu *Plaut. Pseudol.* 22 ann. 20. *Aug. Kieseberg, Quaest. Plant. et Terent. ad relig. spectant.* (Diss. Leipz. 1884) S. 56. [Höfer.]

Saturnius, -a werden in der römischen Poesie seit Ennius Götter und Göttinnen genannt, um ihre Zugehörigkeit zu Saturnus (*Κρόνος*) und was diesen angeht, namentlich aber, um ihre Abstammung von diesem Gotte zu bezeichnen. Vgl. *Carter, Epitheta deorum, quae apud poetas latinos leguntur*. Vor allen andern ist es Iuno, die meist ohne weiteres Saturnia (z. B. *Ennius ann.* 491 V. *Verg. Aen.* 1, 23 usw.), etwas weniger häufig Iuno Saturnia (z. B. *Enn. ann.* 64 V. *Verg. Aen.* 3, 380 usw.) u. ä. genannt wird. Ferner heißt Iuppiter: Saturnius (*Enn. ann.* 456 V. *Ovid. met.* 8, 693. *Saturnius pater: Verg. Aen.* 4, 372 u. ähnlich sonst), oder Saturnius Iuppiter (*Cic. Tusc.* 2, 23. *Ovid. met.* 9, 242). Vgl. *Κρονίδης, Κρονίων* u. a. Ferner wird Dis (Hades) Saturnius genannt von *Ovid. met.* 5, 420; Neptunus heißt bei *Verg. Aen.* 5, 799 *Saturnius domitor maris*. *Vesta* nennt *Ovid. fast.* 6, 383 (vgl. 286) *virgo Sa-*

turnia; Picus *Ovid. met.* 14, 320 proles Saturnia. Vgl. auch Sp. 432 f. [Otto.]

Saturnus, altrömischer Gott der Aussaat, in verhältnismäßig früher Zeit mit dem griechischen Kronos (s. d.) identifiziert und dadurch in seinem inneren Wesen stark verändert.

Namensform und Etymologie. Der Name, dessen Bildung in *Volturnus*, *Nocturnus* (Bd. 3 Sp. 446), *Iuturna* (Bd. 2 Sp. 762), *Manturna* (Bd. 2 Sp. 203) ihre Analogien findet, erscheint in dem alten Zeugnisse der Becherinschrift *C. I. L.* 1, 48 = Dessau 2966 *Saeturni pocolom* in der Form *Saeturnus*, auf welche auch der verdorbene Text des *Festus* p. 325 *qui deus in Saliaribus* † *Saturnus* (*Paul.* p. 323 *Saturnus Saturnus*) *nominatur videlicet a sationibus* führt (*Ritschl, Opusc.* 4 S. 270 f.); die von *Varro* verteidigte und im Altertum herrschende Herleitung *ab satu* (*Varro de l. l.* 5, 64. *Fest.* p. 186. 325. *Macr.* S. 1, 10, 20. *Tertull.* *ad nat.* 2, 12. *Isid. orig.* 8, 11, 30) darf auch heute noch als gesichert gelten, wenn auch die überzeugende Erklärung des Lautüberganges von *ae* zu *a* (*Saeturnus* — *Saturnus*) noch nicht gelungen ist (vgl. *Ritschl a. a. O.* 272 ff. *B. Maurenbrecher, Archiv f. lat. Lexikogr.* 8, 292 f. *F. Stolz in Iwan Müllers Handb. d. klass. Altertumswiss.* 2, 2^s S. 45 Anm. 4). Die nebenher gelegentlich vorgetragenen Namensdeutungen *quod saturaretur annis* (*Cic. de nat. deor.* 2, 64. 3, 62. *Fulg. myth.* 1, 2. *Isid. a. a. O.*) oder gar *παρά την σάτην, quae membrum virile declarat, veluti Sathunus* (*Macr.* S. 1, 8, 9), die beide auf der Voraussetzung der Identität von Saturnus und Kronos fußen, sind nicht mehr als müßige Einfälle. Auf derselben Annahme beruhen eine Menge der antiken Deutungen des Saturnus, namentlich alle, die ihn mit Zeit und Zeitmessung (*Κρόνος* = *χρόνος*) zusammenbringen, oder auch ihn und die ihm in der theologischen Spekulation gesellte Ops gleich Kronos und Rhea als Himmel und Erde erklären (*Varro de l. l.* 5, 57); auch die Bezeichnung als *pluviarum deus* (*Serv. Georg.* 1, 336) geht auf griechische Anschauungen zurück (s. oben Bd. 2 Sp. 1471 ff.), während der Grund der Auffassung als *ἐληθεύς πατήρ* (*Plut. Qu. Rom.* 11, 12), die ausdrücklich als bei den Römern geltend bezeichnet wird, im Dunkeln liegt. Als auf römischer Grundlage erwachsen dürfen wir die mit der varronischen Etymologie übereinstimmende Erklärung des Gottes als *praeses sationis* (*Arnob.* 4, 9; vgl. *Augustin. de civ. dei* 7, 13 *unus de principibus deus, peres quem sationum omnium dominatus est* und die zahlreichen Zeugnisse für die varronische Darstellung im 16. Buche der *antiqu. rer. divin.* bei *R. Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 24, 1898 S. 203 ff.) ansehen, aus der sich die Bezeichnung als *tam frugum quam fructuum repertor* (*Macr.* S. 1, 10, 19), als *agrorum cultor* (*Fest.* p. 186) oder *custos ruris* (*Arnob.* 6, 12) und *vitisator* (*Arnob.* 3, 29) und die Zuweisung der *insertiones surculorum pomorumque educationes et omnium huiuscemodi fertilium disciplinae* (*Macr.* S. 1, 7, 25) leicht herleiten läßt. Der selbständige Gott Saturnus verhielt sich also zu dem *Insitor* der vom Flamen beim

sacrum Ceriale angerufenen Götterreihe (*Serv. Georg.* 1, 21 und dazu *Wissowa, Ges. Abhdl.* S. 309 ff.) ebenso wie der Gott *Consus* zu dem *Conditor* derselben Gebetsformel. Wenn manche Gelehrte den Gott der Düngung des Ackers, *Stercutus* oder *Stercutius* (s. oben Bd. 2 Sp. 225 f.) mit Saturnus gleichsetzten (*Macr.* S. 1, 7, 25; vgl. *August. c. d.* 18, 15. *Isid.* 17, 1, 3), so ist das nur eine auf dem sachlichen Zusammenhang von Aussaat und Düngung beruhende Kombination (nicht varronisch, vgl. *Agahd a. a. O.* S. 192 f. zu *fg.* 14).

Ältester Kult in Rom. Daß *Saturnus pater* (*Lucil. frag.* 21 *Marx. Gell.* 5, 12, 5. Inschrift aus Pitinum Pisaurense *C. I. L.* 11, 6027 *Saturno patri sacrum*) zum ältesten Bestande der römischen Götterordnung gehörte, beweist das Vorkommen seines Namens im *Salierriede* (*Fest.* p. 325) und die Existenz seines Festes, der *Saturnalia*, in der ältesten Festtafel; daß uns von einem Priester des Saturnus nichts bekannt ist, kann Zufall sein, da wir von den zwölf *flamines minores* nur neun bestimmten Gottheiten zuzuweisen in der Lage sind. Anfänge und Herkunft des Gottesdienstes liegen im Dunkeln. Wenn *Varro* (*de l. l.* 5, 74. *Dion. Hal. ant.* 2, 50, 3. *Augustin. c. d.* 4, 23) Saturnus zu den Gottheiten rechnet, deren Altäre von Titus Tatius in Rom errichtet worden seien, dem Gotte also sabinischen Ursprung zuschreibt, so hat das ebensowenig einen Überlieferungswert, wie die später zu besprechenden Hypothesen über die Gründung der alten *ara Saturni* am Fuße des *clivus Capitolinus* (vgl. *J. A. Ambrosch, Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus* S. 148 ff.). Spuren alten Saturnuskultes außerhalb Roms lassen sich in Italien nirgendwo nachweisen, und die Behauptung des *Dionysios von Halikarnaß* (*ant.* 1, 34, 5) *ἰσά τε πολλὰ τῆς χώρας* (Italien) *ἔστιν ἰδρυμένα τῷ θεῷ καὶ πόλεις τινὲς οὕτως ὥστε ἡ σύμπασα τότε ἐκτὴ ὀνομαζόμενα ἡρώοι τε πολλοὶ τοῦ δαίμονος ἐπόννυμοι καὶ μέλιστα οἱ σκόπελοι καὶ τὰ μετέωρα* findet durch die uns bekannten Tatsachen keine Bestätigung. Inschriftliche Zeugnisse der Saturnverehrung in Italien sind ganz spärlich (*cultores Saturni* in *Venafrum C. I. L.* 10, 4854 und vielleicht auch in *Faesulae, C. I. L.* 11, 1555; eine Weihinschrift an *Saturnus pater* aus Pitinum Pisaurense *C. I. L.* 11, 6027) und so spät, daß sie sicherlich als unter römischem Einflusse entstanden angesehen werden müssen, der Ortsname *Saturnia* kommt nur einmal vor, im südlichen Etrurien (*Nissen, Ital. Landesk.* 1, 311 f.), ist aber auch dort jung, da der Ort ursprünglich *Auria* hieß und erst, als im J. 571 = 183 eine *colonia civium Romanorum* dorthin gelegt wurde (*Liv.* 39, 55, 9), den Namen *Saturnia* erhielt (*Plin. n. h.* 3, 52 *Saturnini qui antea Aurini vocabantur*). Für die Annahme etruskischen Saturndienstes (*W. Deecke, Etrusk. Forsch.* 2, 65 ff.) bietet nur das Vorkommen des Namens *satres* (s. d.) auf der Bronzeleber von Piacenza (*G. Koerte, Röm. Mittel.* 20, 1905 S. 365) und die Anführung von *Saturnus eiusque caelestis Iuno* in der 14. Region des Himmelstemplums bei

Martian. Cap. 1, 58 (vgl. *C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Gießen 1906 S. 29. 41) eine nicht ganz sichere Grundlage; denn die Notiz des *Plin. n. h.* 2, 139, wonach von einer bestimmten Art von Blitzen *a Saturni ea sidere proficisci subtilius ista consecrata putant*, gehört in die Astrologie, nicht, wie *C. Thulin (Die Etruskische Disciplin, 1. die Blitzlehre, Göteborg. Högsk. Årsskr. 11, 5 S. 34)* meint, in die Etrusca 10 disciplina, welche dieselben Blitze aus der Erde herleitete. Auch im römischen Gottesdienste ältester Zeit ist er, soviel wir sehen können, nicht besonders hervorgetreten. Neben ihm steht als Kultgenossin eine ihrem Wesen nach dunkle Göttin *Lua Saturni* (*Gell.* 13, 23, 2. *Varro de l. l.* 8, 36; s. oben Bd. 2 Sp. 2146 und vgl. *v. Domaszewski, Festschr. f. O. Hirschfeld* S. 247 = *Abhandl. z. röm. Relig.* S. 109), die zu den Gottheiten gehört, denen man die den 20 Feinden abgenommene Waffenbeute zu verbrennen pflegte (*Liv.* 45, 33, 2 und über den ganzen Brauch *S. Reinach, Cultes, mythes et religions* 3, 228 ff.); vielleicht galt das gleiche auch von Saturn: es wäre dann die Entstehung des bei *Plutarch an ritios. ad infelic. suff.* 3 vorliegenden Berichtes zu verstehen, nach welchem *P. Decius* die Devotion in der Weise vollzog, daß er τῶν στρατοπέδων ἐν μέσῳ πυρῶν νήσας τῷ Κρόνῳ κατ' εὐχὴν αὐτὸν ἐκαλλίε- 30 ρησεν ὑπὲρ τῆς ἡγεμονίας. Aus dem Vorkommen des Namens *Saturno* auf einem stadtrömischen Amulett *C. I. L.* 13, 6121 lassen sich weitere Schlüsse nicht ziehen, ebenso wenig aus der Stellung, die Saturnus in der langen Reihe der als Schwurzeugen angerufenen Gottheiten bei *Plaut. Bacch.* 895 einnimmt, wo *Summanus Sol Saturnus dique omnes* den Schluß bilden. Wenn nach *Theod. Prisc. Phys.* 4, 3 p. 250 *Rose: quod Quartanus* (so *Neuenar, Tertianus Rose, certans Hs.*) *Saturni filias affirmavit antiquitas* das Fiebergöttinnen (s. oben Sp. 8) Töchter des Saturn hießen, so geht das offenbar auf die astrologische Vorstellung von dem unheilvollen Einflusse des Saturngestirnes zurück.

Saturn hat zu allen Zeiten in Rom nur eine einzige Kultstätte besessen (denn die nur von *Lyd. de mens.* 1, 11 ἐπὶ τοῦ ἐσθίου d. h. 50 auf der Spina des Circus erwähnten βασιλεῖς Κρόνον Διὸς Ἄρεος sind spät und ohne Bedeutung), das zwischen Forum und Capitol an der Stelle, wo der *clivus Capitolinus* anzu- steigen beginnt (in imo clivo Capitolino *Fest.* p. 322; sub clivo Capitolino *Serv. Aen.* 8, 319. [*Aur. Vict.*] *origo* 3, 6; ante clivum Capitolinum *Serv. Aen.* 2, 116. *Hygin. fab.* 261; in faucibus Capitolii *Varro de l. l.* 5, 42; vgl. auch *Dion. Hal. ant.* 1, 34, 4, 6, 1, 4), seit unvordenklichen 60 Zeiten gelegene fanum Saturni, (*Varro a. a. O.*; meist *ara Saturni* genannt, z. B. *Macr. S.* 1, 8, 2 *habet aram et ante senaculum*). Die an der Stelle dieses alten Altars errichtete *aedes Saturni ad forum* (*Macr. S.* 1, 8, 1), welche ihren Stiftungstag am 17. Dezember (fast. *Amit. Saturn(o) ad fo(rum)*), d. h. am Tage des Saturnalfestes (*Fest.* p. 325 *Saturno dies festus celebratur mense Decembri, quod eo aedis est*

dedicata), beging, war das älteste Gotteshaus, dessen Errichtung in den Akten der Pontifices verzeichnet war; freilich gab es trotzdem abweichende Überlieferungen, indem die Gelobung des Tempels teils auf *Tullus Hostilius* (*Macr. S.* 1, 8, 1), teils auf den letzten König aus dem Hause der *Tarquinius* (*Varro bei Macr. S.* 1, 8, 1) zurückgeführt wurde, die Einweihung aber von den einen unter das Konsulat des *A. Sempronius* und *M. Minucius* 257 = 497 gesetzt wurde (*Dion. Hal.* 6, 1. 4. *Liv.* 2, 21, 2), während andere sie dem *T. Larcus* entweder in seiner Diktatur 253 = 501 (*Varro a. a. O.*) oder in seinem zweiten Konsulate 256 = 498 (*Dion. Hal. a. a. O.* mit dem unklaren Ausdruckε τῇν δὲ ἀρχὴν τῆς ἰδρύσεως τοῦ ναοῦ . . . λαβεῖν) zu- wiesen; noch andre erzählten, daß die Dedi- kation von *Postumus Cominius*, *Cos.* 253 = 501 und 261 = 493, *ex senatus consulto* (*Dion. Hal. a. a. O.*) oder von einem *Tribunus militum* (consulari potestate) *L. Furius* unbestimmter Zeit (der *Annalist Gellius* bei *Macr. a. a. O.*) vollzogen worden sei: jedenfalls wird man die Gründung der ersten Zeit der Republik zuzu- weisen haben. Eine Wiederherstellung des Baues erfolgte auf Anregung des *Augustus* durch *L. Munatius Plancus* nach seinem im J. 711 = 43 gefeierten Triumphe aus Beutegeldern (*C. I. L.* 10, 6087 *aedem Saturni fecit de manibus*, dazu die nicht weit vom Saturntempel gefundene Inschrift *C. I. L.* 6, 1316 *L. Plancus L. f. cos. imperator iter(um) (de manib(is); vgl. Suet. Aug.* 29, 5); von einer wohl erst im 4. Jahrh. n. Chr. nach einem Brande von Senat und Volk vor- genommenen Restauration (*C. I. L.* 6, 937 *senatus populusque Romanus incendio consumptum resti- 40 tuoit*) stammt die erhaltene Ruine mit den acht noch stehenden Säulen der Vorhalle (*Jordan, Topogr. der Stadt Rom* 1, 2 S. 360 ff. *Chr. Hülsen, Das Forum Romanum* 2 S. 74 f. 228). Seine be- sondere Bedeutung besaß der Tempel dadurch, daß er schon seit sehr früher Zeit (nach *Plut. Poplic.* 12; *Quaest. Rom.* 42 durch *P. Valerius Poplicola*) zur Schatzkammer des römischen Staates (*aerarium populi Romani*) gemacht wurde (*Paul. p. 2. Macr. S.* 1, 8, 3. *Serv. Georg.* 2, 502; *Aen.* 8, 319. 322 u. a.), die als solche offiziell *aerarium Saturni* heißt (die Zeugnisse bei *E. Ruggiero, Dizion. epigraf.* 1, 300 und im *Thesaur. linguae latin.* 1, 1055 ff.); da die Verwaltung des Aerars bis auf *Augustus* den Quaestoren zustand (*Mommsen, Staatsrecht* 2² S. 531 ff.), so stehen diese Beamten in einem besonders nahen Verhältnisse zum Saturntempel und setzen auf die von ihnen im Auftrage des Senates geprägten Münzen das durch die beigefügte Sichel oder Harpe gekennzeichnete Haupt des Saturnus (*Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 1, 288 nr. 5; 399 nr. 24. 2, 188 nr. 14 f.; 214 nr. 2; 216 nr. 8; 254 nr. 1; 256 nr. 1). Im Tempel selbst befand sich als Hin- weis auf seine Bestimmung eine Wage (*Varro de lingua lat.* 5, 183 *per trutinam solvi solitum.*



1) Denar des C. Nerius (nach *Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 2, 254 nr. 1.)

vestigium etiam nunc manet in aede Saturni, quod ea etiam nunc propter pensuram trutinam habet positam), die Umgebung des Tempels war ein beliebter Ort für die Aufstellung von Urkundenstelen (*Cass. Dio* 45, 17, 3 von dem großen Sturme des J. 711 = 43 τὰς τε στήλας τὰς περὶ τὸ Κρόνιον καὶ περὶ τὸν τῆς Πλοτεως νεῶν προσοπηγνύλας ἀπέρηξε καὶ διεσκέδασε; vgl. *C. I. L.* 1, 202 Col. 2, 20 *ad aedem Saturni in pariete intra cau[?]as*. *Varro* de l. l. 5, 42 *post aedem Saturni in aedificiorum legibus privatis parietes postici muri sunt scripti*), der Giebel wurde in späterer Zeit von Statuen auf Muschelhörnern blasender Tritonen gekrönt, in deren allegorischer Ausdeutung sich der Scharfsinn der Theologen gefiel (*Macr.* S. 1, 8, 4). Eine ihrer Herkunft nach nicht mehr zu bestimmende Tradition wußte davon zu erzählen, daß die Gebeine des Orestes von Aricia nach Rom übergeführt und vor dem Saturntempel beigesetzt worden seien (*Serv. Aen.* 2, 116 = *Myth. Vatic.* 2, 202. *Hygin. fab.* 261; vgl. o. Bd. 3 Sp. 1014). Das im Tempel aufgestellte Bild des Gottes, das auch in der *pompa* des Triumphzuges mit aufgeführt wurde (*Dion. Hal. ant.* 7, 72, 13; das Bild des Saturn auf dem Viergespann, das die Denare des L. Saturninus zeigen, *Babelon, Monnaies de la republ. Rom.* 1, 208 nr. 1, 2, ist zwar durch die Harpe gesichert, hat aber mit dem Tempelbilde kaum etwas zu tun), war natürlich nicht ursprünglich, sondern wie alle römischen Götterbilder von griechischer Herkunft, es zeigte den Gott in der Darstellung des griechischen Kronos, mit verhülltem Haupte (*Serv. Aen.* 3, 407: man opfert dem Saturn mit unverhülltem Haupte *ne numinis imitatio esse videretur*, vgl. *Macr.* S. 3, 6, 17 *custoditur in eodem loco* — bei der Ara maxima des Hercules — *ut omnes aperto capite sacra faciant; hoc fit, ne quis in aede dei habitum eius imitetur; nam ipse ibi operto est capite*) und mit der Sichel oder dem Krummschwerte (ῥοπή) in der Hand (*Macr.* S. 1, 7, 24. *Fest.* p. 186. 325. *Varro* bei *August. c. d.* 7, 19. *Arnob.* 6, 12. 25. *Plut. Qu. Rom.* 42. *Serv. Georg.* 2, 406 u. a., *falcifer senex* *Ovid. fast.* 1, 234. *Sidon. Apoll. carm.* 15, 61); daß die Statue einen scharlachroten Mantel trug, darf man aus *Tertullian* (*de testim. anim.* 2 p. 137, 12 *Vindob. vitta Cereris redimita et pallio Saturni coccinata et deae Isidis linteata*; vgl. *de pall.* 4 *cum latioris purpurae ambitio et Galatici ruboris superiectio Saturnum commendat*) kaum schließen, da sich die Worte wohl nicht auf Rom, sondern auf Afrika beziehen. Für die Eigentümlichkeiten des Bildes, daß es nämlich *intus oleo repletum* war (*Plin. n. h.* 15, 32) und daß es wollene Binden als Fesseln trug, die nur am Tage des Festes gelöst wurden (*Macr.* S. 1, 8, 5. *Arnob.* 4, 24. *Minuc. Fel.* 22, 5. *Stat. silv.* 1, 6, 4 *Saturnus mihi compede exsoluta . . adsit*; daher *Martial.* 3, 29 *has cum gemina compede dedicat catenas, Saturne, tibi Zoilus anulos priores*; vgl. auch *Lucian. Saturn.* 7; *Cronosol.* 10), bietet sich eine Analogie in dem Kronosstein zu Delphi (o. B. 2 Sp. 1522 ff.), der täglich mit Öl übergossen und an Festtagen mit Wolle unwickelt wurde (*Pausan.*

10, 24, 6; über den Brauch der Fesselung von Götterbildern vgl. *Lobeck, Aglyophamus* S. 275. *E. Rohde, Psyche* S. 178 Anm. 2. *F. Marx, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 1906 S. 122).

Daß der Gottesdienst des Saturnus eine starke Hellenisierung erfahren hat, geht schon aus dem über das Bild Gesagten hervor. Es zeigt sich auch darin, daß in der historischen Zeit dem Gotte entgegen dem römischen Opferbrauche *aperto capite* geopfert wird (*Macr.* S. 1, 8, 2; 10, 22. *Fest.* p. 322. 343. *Plut. Qu. Rom.* 11. *Serv. Aen.* 3, 407), der Opfernde also nicht, wie sonst, die Toga über das Hinterrück hinaufzieht, sondern, wie der Kunstausdruck lautete (*Paul.* p. 119 *lucem facere dicuntur Saturno sacrificantes, id est capita detegere*), *lucem facit*, wie es z. B. auch beim Opfer des Herkules geschah (*Macr.* S. 3, 6, 17. *Serv. Aen.* 3, 407. 8, 288). Daher betont *Dionysios von Halikarnaß* zweimal ausdrücklich, daß die Römer seiner Zeit den Saturn *φολάττοντες τὸν Ἑλληνικὸν νόμον* (1, 34, 4), *Ἑλληνικοῖς ἔθειν* (6, 1, 4) verehrten. Den Zeitpunkt, an dem diese Hellenisierung auch das alte Fest des Gottes ergriff, können wir noch feststellen: in dem für die römische Religionsgeschichte so wichtigen Jahre 537 = 217 wird unter andern Sühnungen schwerer Prodigien auf Anordnung der sibyllinischen Bücher auch eine neue Art der Saturnalienfeier eingeführt, außer dem Opfer beim Tempel des Gottes wird dort auch ein von den Senatoren ausgerichtetes Lectisternium, also ein Akt des *graeus ritus*, abgehalten, ein öffentliches Gastmahl gefeiert, Tag und Nacht der Festruf *io Saturnalia* (*Martial.* 11, 2, 5. *Petron.* 58. *Cass. Dio* 60, 19, 3) überall in der Stadt ausgestoßen und diese Art der Feier für alle Zeiten zur Beobachtung festgesetzt (*Liv.* 22, 1, 19 *postremo Decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est lectisterniumque imperatum — et eum lectum senatores straverunt — et convivium publicum, ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata, populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus*; dasselbe hatte nach *Macr.* S. 1, 7, 36 f. offenbar auch *L. Accius* in seinen *anales* erzählt, und es spielt darauf an das Bruchstück einer Rede des M. Porcius Cato bei *Priscian.* 8 p. 377 Hertz = *Cat. frg.* S. 48 nr. 7 *Jord. graeco ritu fiebantur Saturnalia*). Diese Umwandlung des Festbrauches bildet natürlich nicht den Anfang, sondern den Abschluß der Hellenisierung des Kultes und hat die bereits vollzogene Gleichsetzung des römischen Saturnus mit dem griechischen Kronos zur Voraussetzung. Daß diese mindestens eine Generation früher den Römern bereits geläufig war, beweisen die Bruchstücke der *Odisia* des *Livius Andronicus*, in der das homerische *Κρονίδης* durch *Saturni filius* wiedergegeben (*frg.* 2 *Baehr.*) und Iuno als *sancta puer Saturni* bezeichnet war (*frg.* 15); *Ennius* hat das aufgenommen (*genitor noster Saturne, maxime diom*, ann. 456 *Vahl.*², vgl. *Saturno sancte create* ann. 627; *Iuno Saturnia sancta dearum*, ann. 64, vgl. 491), und seitdem sind *Saturnius* (*pater*) und *Saturnia* außerordentlich häufige Metonymien für Iuppiter und Iuno d. h. Zeus

und Hera (die Stellen bei J. B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur* S. 55. 50; schrullenhaft *Serv. Aen.* 1, 23 *Saturnia autem nomen quasi ad crudelitatem aptum posuit; Vergilius enim ubicumque Iovi vel Iunoni Saturni nomen adiungit, causas eis crudelitatis adnectit*, vgl. 4, 92 *ubi nocituram poeta Iunonem vult ostendere, Saturniam dicit; scit enim Saturni stellam nocendi fuculatum habere*, ebenso 4, 371. 372), seltener für die übrigen Kroniden (Poseidon-Neptunus *Verg. Aen.* 5, 799, vgl. *Auson. epigr.* 76, 9 p. 340 *Peip. proles Saturnia Consus*; Pluton-Dispater *Ovid. met.* 5, 420. *Claudian. rapt. Proserp.* 2, 168. 280; *Vesta Ovid. fast.* 6, 383). Gleichzeitig hat man Ops, die man wegen der Nachbarschaft der Feste im Dezember (*Saturnalia* 17. Dezember, *Opalia* 19. Dezember) fälschlich für die Kultgefährtin des Saturnus hielt, mit Rhea (oder auch *Magna Mater*, *Nigidius* bei *Arnob.* 3, 32) gleichgesetzt (s. Bd. 3 Sp. 935 f.): *Ennius* erzählte im *Euhemerus* (vgl. auch *ann.* 26 *Saturno, quoniam Caelus genuit*) die Jugendgeschichte des Zeus-Iuppiter mit Saturnus und Ops als Eltern (*Vahlen?* S. 223 ff.), und daß dem Publikum des Plautus diese Genealogie geläufig war, zeigen die Scherze *Cistell.* 513 ff. Nicht mit Sicherheit zu beantworten ist die Frage nach den Gründen und Vergleichspunkten, die zur Identifikation von Kronos und Saturnus führten; doch scheint diese von den Griechen ausgegangen zu sein und in griechischen Orakelsprüchen ihren ersten Ausdruck gefunden zu haben (*Dion. Hal. ant.* 1, 34, 5 *καὶ ἡ ἄλλη δὲ ἀπὲρ σύμπασα ἡ νῦν Ἰταλία καλουμένη τῷ θεῷ τούτῳ ἀνέκειτο, Σατορνία πρὸς τῶν ἐνοικοῦντων ὀνομαζομένη, ὥς ἔστιν εὐρεῖν ἐν τε Σιβυλλείοις τίσι λογίοις καὶ ἄλλοις χρηστηρίοις ὑπὸ τῶν θεῶν δεδομένοις εἰρημένον*). Es ist eine Anschauung, verwandt der von den glücklichen Inseln Hesperiens, welche die Griechen den Gott des Goldenen Zeitalters ihrer Vorzeit mit Vorliebe bei den Völkern des Westens wiederfinden ließ. So sagt *Diodor* 5, 65, 5, nachdem er von Kronos als von einem Könige der Urzeit gesprochen, der den Menschen die Anfänge der Kultur gebracht und sie, die ganze Welt durchwandernd, zu Gerechtigkeit und Einfalt der Seele geführt habe: *δυναστεύσαι δ' αὐτὸν μάλιστα τῶν πρὸς ἑσπέραν τόπων καὶ μεγίστης ἀξιοθῆναι τιμῆς. διὸ καὶ μέγροι τῶν νεωτέρων χρόνων παρὰ Ῥωμαίους καὶ Κερκηρονίοις, ὅτ' ἦν ἡ πόλις αὕτη, εἴ τι δὲ καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς πλησιχώροις ἔθνεσιν ἐπιφανεῖς ἑορταὶ καὶ θυσίαι γενέσθαι τούτῳ τῷ θεῷ καὶ πολλοὺς τόπους ἐπωνύμους αὐτοῦ γενέσθαι*, und auch *Cicero* läßt *de nat. deor.* 3, 44 den *Karneades* sagen *num de patre eorum Saturno negari potest* (daß er ein Gott sei), *quem vulgo maxime colunt ad occidentem*. Griechische Schriftsteller sind es auch jedenfalls gewesen (*Protarchos* von *Tralles* wird in verwandtem Zusammenhange bei *Macr.* S. 1, 7, 19 genannt), welche zuerst die Vorstellung von den glücklichen Zeiten, die *ἐπὶ Κρόνον βασιλεύοντος* den Menschen beschieden gewesen sein sollten, auf Italien übertragen (nach *Dion. Hal. ant.* 1, 36, 1 wären es freilich die *ἐπιχώριοι* gewesen, welche die Be-

hauptung aufstellten, *ὡς πρὸ τῆς Διὸς ἀρχῆς ὁ Κρόνος ἐν τῇ γῇ ταύτῃ δυναστεύει καὶ ὁ λεγόμενος ἐπ' ἐκείνον βίος ἔπασσι θαφιλῆς ὁ πόσοις ὄραι γίνονται*) und so die Erzählung schufen, daß Saturnus, von Iuppiter vertrieben, als Flüchtling zu Schiff (dazu *Usener, Sintflut-sagen* S. 127, vgl. 203) an die Küste von Latium gelangt sei und dort als König regiert habe (die Zeugnisse vollständig bei *A. Schweigler, Röm. Gesch.* 1, 212 ff.; bei den Kirchenvätern werden als Zeugen für diese Erzählung *Cassius*, d. h. *Cassius Hemina frg. 1 Peter*, nicht *Cassius Severus*, wie *Tertullian* fälschlich sagt, und *Cornelius Nepos*, von Griechen *Thallus* und *Diodorus* angeführt, *Minuc. Fel.* 21, 4. *Tertull. apol.* 10; *ad nat.* 2, 12. *Lact. inst. div.* 1, 13, 8). An diese *Saturnia regna* (*Verg. Ecl.* 4, 6. 6, 41; *Aen.* 11, 252. *Sil. Ital.* 3, 184. 13, 63. 17, 380; *Saturni Latialia regna Calp. ecl.* 1, 64; *vgl. Tibull.* 1, 3, 35. *Prop.* 2, 32, 52. *Ovid. am.* 3, 8, 5; *her.* 4, 132. *Iuven.* 6, 1) knüpft sich dann in der römischen Poesie die Vorstellung vom 'Goldenen Zeitalter' (*Verg. Aen.* 6, 792 *aurea condet saecula qui rursus Latio regnata per arva Saturno quondam*; vgl. *Aen.* 8, 324 und die Verse bei *Suet. Tib.* 59, 1. *Sidon. Apoll. ep.* 5, 8, 2. *Eumen. pro rest. schol.* 18 p. 129, 30 *Baehr.*; daher *aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat Verg. Georg.* 2, 538), in dem Friede (*Saturnia otia, Claudian. rapt. Pros.* 3, 20) und Unschuld (*casta Saturni saecula, Sil. Ital.* 11, 458) allenthalben herrschte. Die ausgebildete Form der Erzählung, wie sie seit der augusteischen Zeit fast ohne Abweichungen bei sehr vielen Schriftstellern in mehr oder weniger ausführlicher Darstellung begegnet (Hauptstellen *Verg. Aen.* 8, 319 ff. 357 f. *Ovid. fast.* 1, 235 ff. *Macr.* S. 1, 7, 19 ff. *Serv. Aen.* 8, 319. 322. [*Aur. Vict.*] *origo* 1, 3. 3, 1 ff. *Herodian* 1, 16, 1), läßt Saturn unter der Regierung des Königs Ianus an der Küste von Latium landen, der ihn gastlich empfängt und nachher zum Danke für die Unterweisung im Ackerbau (vgl. dazu *Iuven.* 13, 38 *praeusquam sumeret agrestem posito diadema falcem Saturnus*) und die Bezeichnung der Landleute als *soli reliqui ex stirpe Saturni regis*, *Varro rer. rust.* 3, 1, 15. *Plut. de nobil.* 20), welche der Fremdling ihm und seinen Untertanen erteilt, ihn zum Mitregenten annimmt; während Ianus seine Burg auf dem *Ianiculum* hat, gründet Saturnus auf dem späteren *Mons Capitolinus* die nach ihm *Saturnia* benannte Stadt (*Varro de l. l.* 5, 42 *hunc antea montem Saturnium appellatum prodiderunt et ab eo late Saturniam terram, ut etiam Ennius appellat. antiquum oppidum in hoc fuisse Saturnia scribitur*; vgl. *Verg. Aen.* 8, 358. *Ovid. fast.* 6, 31. *Iustin.* 43, 1, 5. *Solin.* 2, 5. *Arnob.* 1, 36. *August c. d.* 7, 4); zur Erinnerung an seine Ankunft setzt Ianus auf die Rückseite der von ihm geprägten Münzen die Schiffsprora (*Saturnia aera, Pers.* 2, 59 m. *Schol.*), die Landschaft Latium erhält ihren Namen *his quoniam latuisset tutus in oris* (*Verg. Aen.* 8, 323. *Ovid. fast.* 1, 238. *Arnob.* 4, 24 u. a.). Das ist offenbar schon eine ziemlich fortgeschrittene Form der Erzählung, denn sie zeigt

die Vorstellung von den *Saturnia regna* kombiniert mit einer andern, doch wohl älteren Version, die nur Ianus als ältesten König der Aboriginer und Vermittler der ersten höheren Kultur kennt (*Athen.* 15 p. 692 D unter Berufung auf *Drakon* von Kerkyra. *Plut. Numa* 19; *Quaest. Rom.* 22, vgl. 41); sie hat weiterhin die Einreihung des Saturnus in die Liste der Laurenterkönige zur Folge gehabt, indem man Picus zu seinem Sohne machte (*Verg. Aen.* 10 7, 48; vgl. 178 ff., wo die Attribute des Saturnus auf den neben ihm in der Ahnenreihe des Picus erscheinenden *pater Sabinus* übertragen sind: *vitator, curvam servans sub imagine falcem; Picus proles Saturnia Ovid. met.* 14, 320, vgl. *Sil. Ital.* 8, 439 f. *Arnob.* 2, 71. *August. c. d.* 18, 15 u. a.), Saturnus ist der *sanguinis ultimus auctor* (*Verg. Aen.* 7, 49), die Latiner die *proles Saturnia* (*Sil. Ital.* 3, 11) oder *Saturni gens* (*Verg. Aen.* 7, 203; vgl. *Ovid. fast.* 1, 237). Da den Ausgangspunkt für die lokale Bezeichnung der am Fuße des capitolinischen Hügels liegende Saturntempel bildete, muß sie sich zunächst auf den Hügel, dann auf die angeblich auf ihm errichtete Niederlassung, dann auf die gesamte Landschaft ausgedehnt haben und kann erst zuletzt auf ganz Italien angewendet worden sein (zuerst bei *Ennius Saturnia terra*, wohl schon von ganz Italien, *Varro de l. l.* 5, 42, danach *Ovid. fast.* 5, 625. *Colum.* 1 praef. 20; *Saturnia tellus Verg. Georg.* 2, 173; *Aen.* 8, 329. *Petron.* 122 v. 156; *Saturnia arva Verg. Aen.* 1, 569. *Sil. Ital.* 1, 70; vgl. *Fest.* p. 322. *Iustin.* 43, 1, 5. *Serv. Aen.* 8, 328. *Dion. Hal. ant.* 1, 34, 5). Auch die Bezeichnung des altitalischen Versmaßes als *versus Saturnius* (*Varro de l. l.* 7, 36 hos — *Faunos* — *versibus quos vocant Saturnios, in silvestribus locis traditum est solitos fari. Fest.* p. 325. *Hor. epist.* 2, 1, 158 m. *Schol. Serv. Georg.* 1, 11, 2, 385. *Caes. Bass. G. L.* 6, 265, 7 u. a.; *Mar. Vict. G. L.* 6, 138, 32 *cui prisca apud Latium aetas tamquam Italo ut indigenae Saturnio sive Faunio nomen dedit*) hat bereits diese Erzählung von der Regierung des Saturnus in Latium zur Voraussetzung und ist natürlich gelehrten Ursprungs; der Versuch, aus der Benennung nach dem Namen des Saatgottes zu schließen, daß dieses Maß namentlich von den Landleuten bei den Festen der Aussaat und Ernte angewendet worden sei (*Bücher, Arbeit und Rhythmus*³ S. 363, 2. *H. Bergfeld, De versu Saturnio*, Diss. Marburg 1909 S. 9), entbehrt jeder Berechtigung.

Der Bericht über die gemeinsame Regierung des Ianus und Saturnus und die Wirksamkeit des letzteren als Führer zu höherer Gesittung (*vitae melioris auctorem Macr. S.* 1, 7, 24, vgl. 32. 10, 19; *πάσης εὐδαιμονίας δοτήρα καὶ πληρογῆν Dion. Hal.* 1, 38, 1) schließt damit, daß Saturnus eines Tages entrückt wird (*cum inter haec subito Saturnus non comparuisset Macr. S.* 1, 7, 24; über die Bedeutung dieser Wendung vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 1, 95 ff. *J. van der Vliet, Mnemosyne N. S.* 22, 1894 S. 277 ff. 23, 1895 S. 116) und Ianus ihm einen Altar errichtet und ihm zu Ehren das Fest der Saturnalien einsetzt (*Macr.*

a. a. O.). Da jedoch diese Ätiologie die Tatsache unerklärt ließ, daß in historischer Zeit am Altar des Saturnus *aperto capite*, also *graeo ritu*, geopfert wurde, schrieben andere Berichte sowohl die Stiftung des Altars wie die Einsetzung des Festes griechischen Einwanderern zu, entweder dem Herakles (*Dion. Hal.* 1, 38, 2. 6, 1, 4; vgl. *Macr. S.* 1, 8, 2) oder den von ihm in Latium zurückgelassenen Gefährten, die geradezu als *Saturni* bezeichnet werden (*Macr. S.* 1, 7, 27. *Fest.* p. 322. *Solin.* 1, 12. *Dion. Hal.* 1, 34), oder endlich — und das war die Tradition, die in *Varro* ihren Vertreter fand, — den Pelasgern, die auf Grund eines dodonäischen Orakels das Land der Aboriginer aufsuchten und gemeinsam mit ihnen die Sieuler bekriegten und vertrieben (*Macr. S.* 1, 7, 28 ff., vgl. *Lact. inst.* 1, 21, 6. *Dion. Hal.* 1, 19, 2 f.): da der Orakelspruch, den ein Schriftsteller der sullanischen Zeit L. Manlius selber auf einem Dreifuße im Heiligtume des dodonäischen Zeus aufgezeichnet gesehen haben wollte, nach der gelungenen Eroberung außer der Abgabe des Zehnten an Apollo verordnet hatte *καὶ κεφαλὰς Ἀίδης (Κροῖνιδῆ) Dion. a. a. O.) καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα*, so hätten sie dem Dis ein *sacellum* und dem Saturnus einen Altar errichtet (das sonst nirgends erwähnte *sacellum Ditis arae Saturni cohaerens, Macr. S.* 1, 11, 48, ist gewiß apokryph) und beiden Menschenopfer dargebracht, dem Dis Menschenköpfe, dem Saturnus Männer, bis Herakles bei seiner Anwesenheit in Latium ihnen gezeigt habe, wie man durch kluge Umdeutung der Worte des Orakels sich von dieser Last befreien könne, indem man statt der Köpfe Tonbilder (*capita non viventium sed fictilia Macr. S.* 1, 11, 48), *oscilla* genannt (*oscilla ad humanam effigiem arte simulata Macr. S.* 1, 7, 31), und anstatt des Mannes Lichter (Doppelsinn von *φῶτα*) weihte (*Macr. a. a. O.*; Vermengung mit dem Argeeropfer bei *Dion. Hal.* 1, 38, 2 f. *Fest.* p. 334. *Ovid. fast.* 5, 625 ff. *Lact. inst. div.* 1, 21, 6 ff. *Arnob.* 2, 68, vgl. *Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 214 ff.). So läuft das Ganze auf eine ätiologische Erklärung des Saturnalienbrauches hinaus, sich als Festgeschenke Wachskerzen und Tonpuppen (*sigillaria*) zu schicken (*Macr. S.* 1, 11, 49 *ex illo traditum, ut cerei Saturnalibus missitarentur et sigilla arte fictili fingerentur ac venalia pararentur*), wobei aber die Rolle des Dis pater eine ganz überflüssige ist (vielleicht ist im Orakel die Lesung *Κροῖνιδῆ* bei *Dionysios von Halikarnassos* die richtige gegenüber dem *Ἀίδης* des *Macrobius* und *Lactanz* und die Hineinziehung des Dis pater dann erst eine Folge dieser Entstellung; der *Κροῖνιδῆς* des Orakels war natürlich nicht Hades, sondern Zeus-Iuppiter). Gerade dem Saturn ursprüngliche Menschenopfer anzudichten lag deshalb sehr nahe, weil die Menschenopfer, die dem mit Kronos-Saturnus geglichenen karthagischen Gotte gebracht wurden, allbekannt waren (vgl. einstweilen *Dion. Hal.* 1, 38, 2. *Tertull. apol.* 9. *August. c. d.* 7, 19 und mehr unten).

Das Fest der Saturnalia (*Saturnalia dicta ab Saturno, quod eo die feriae eius Varro de*

l. 7, 6, 22) hat zu allen Zeiten am 17. Dezember stattgefunden, an dem es die Kalender verzeichnen (C. I. L. 1² p. 337); Caesars Kalenderreform führte nur eine andere Bezeichnung (XVI Kal. Ian. anstatt bisher XIII Kal. Ian.), nicht eine Verlegung des Tages herbei, wie manche fälschlich annahmen (Macr. S. 1, 10, 18; vgl. Wissowa, *Ges. Abhandl.* S. 156 f.). Dieser Tag ist auch der einzige offizielle Festtag geblieben (Macr. S. 1, 10, 18. *Fest.* p. 254) zu einer Zeit, in der das Volk das beliebte Fest auf mehrere Tage ausdehnte und auch die Behörden dieser Verlängerung der Feier bis zu einem gewissen Grade Rechnung trugen: die normale Dauer scheint unter der ausgehenden Republik drei Tage, vom 15.—17. Dezember, betragen zu haben (Macr. S. 1, 10, 23; vgl. die Datierungen *primis Saturnalibus* Liv. 30, 36, 8 vom J. 552 = 202; *secundis Saturnalibus* Cic. ad. Att. 13, 52, 1, τῇ γοῦν δευτέρῃ τῶν Κρονίων ἡμέρᾳ Ps.-Plut. de mus. 2; *Saturnalibus tertiis* Cic. ad. Att. 5, 20, 5, 13, 52, 1), und Augustus erkannte das an, indem er die Gerichtsferien auf diese Dauer festsetzte (Macr. S. 1, 10, 4, 23); Caligula fügte einen weiteren Tag hinzu (Suet. Cal. 17), unter Domitians Regierung waren sie fünftägig (Martial. 4, 83, 2, 7, 53, 2, 14, 79, 2; 141, 1); wenn dabei schon in Zeugnissen der sullanischen Zeit von *septem Saturnalia* die Rede ist (Novius und Mummianus bei Macr. S. 1, 10, 3; vgl. Martial. 14, 72, 2. Lucian. *Saturnal.* 2), so sind darin die Tage des im Anschlusse an das Fest abgehaltenen Tonpuppenmarktes (*sigillarium celebritas* Macr. S. 1, 10, 24, vgl. 1, 11, 49) mit einbegriffen (andere Erklärung bei W. H. Roscher, *Die enneadischen und hebdomad. Fristen und Wochen*, *Abhdl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. philol. hist. Kl.* Bd. 21 nr. 4 S. 45 Anm.), der sich zu dem eigentlichen Feste ebenso verhält, wie die *merkatus* zu den großen *ludi* (auf diesen Markt bezieht sich auch die nicht ganz verständliche Äußerung des Auson. de fer. 31 *aediles plebei etiam aedilesque curules sacra Sigillorum nomine dicta colunt*). Ursprünglich eine Feier der beendeten Winterausaat, auf welche das Datum hinweist, hat das Fest durch die im J. 537 = 217 vollzogene Hellenisierung (s. oben) offenbar eine Umgestaltung von Grund aus erfahren, und es ist nicht wohl möglich festzustellen, wieviel von den Festbräuchen alteinheimischen Ursprungs ist. Am ehesten wird man geneigt sein, dies anzunehmen von der Bestimmung *bellum Saturnalibus sumere nefas, poenas a nocente isdem diebus exigere piaculare est* (Macr. S. 1, 10, 1 vgl. 1, 16, 16), dagegen kann für den bekanntesten Festbrauch, daß nämlich die Sklaven außergewöhnliche Freiheiten genossen (*Saturnalibus tota servis licentia permittitur* Macr. S. 1, 7, 26, vgl. Hor. sat. 2, 60 4, *libertate Decembris*) und zusammen mit der Herrschaft (*servi cum dominis vescerentur* Macr. S. 1, 11, 1; *exaequato omnium iure passim in convivis servi cum dominis recumbant* Iustin. 43, 1, 4; *vernas in triclinium Saturnalibus admisit* Hist. aug. Verus 7, 5; *nunc tibi cum domino ludere, verna licet* Anth. lat. 395, 48 R.; vgl. Cass. Dio 60, 19, 3. Serv. Aen. 8, 319. Plut.

Non posse suar. viri 16) oder vor ihr (Macr. S. 1, 24, 23 *hoc enim festo religiosas domus prius famulos instructis tamquam ad usum domini dapibus honorant, et ita demum patribus familias mensae apparatus noratur*) speisten und von ihr bedient wurden (Athen. 14, 639 B τὰς τῶν Κρονίων ἡμέραις, ἐν αἷς Ῥωμαίων παῖσιν ἔθος ἐστὶν ἐστῆναι τοὺς οἰκέτας, αὐτοὺς τὰς τῶν οἰκετῶν ἀναδεχομένους λειτουργίας. Auson. de fer. 15 *festaque servorum cum famulantur eri*: daher heißen die Saturnalien bei Polemius Silvius *feriae servorum*) griechischer Ursprung mit um so größerer Sicherheit angenommen werden, als eine solche Umkehrung des Dienstverhältnisses der römischen Anschauung von der Stellung des Sklaven garnicht entspricht (die Bewirtung des Gesindes durch die Hausfrau an den Matronalia, welche Macr. S. 1, 12, 7. Solin. 1, 35. *Lyd. de mens.* 3, 22, 4, 22 mit dem Saturnalienbrauche zusammenstellen, ist etwas anderer Art und übrigens auch nicht ursprünglich römisch; vgl. auch E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer* S. 32 Anm.): Athenaeus 14, 639 B — 640 B führt als Belege für die Bewirtung der Sklaven durch die Herren ein Fest in Troizen, die babylonischen Σακκία und die thessalischen Πελώρια an, und Accius hatte in seinen *annales* den römischen Brauch von den Griechen und insbesondere von den athenischen Κρόνια hergeleitet (Macr. S. 1, 7, 37), für welche auch Philochoros (bei Macr. S. 1, 10, 22) die gemeinsamen Mahlzeiten von Sklaven und Herren bezeugt (s. über die Kronien o. Bd. 2 Sp. 1512 ff. und O. Gruppe, *Griech. Mythol.* S. 448; für ein in der Inschrift I. G. 3, 77 Z. 23 erwähntes attisches Kronosopfer im Frühling — Elaphebolion — nimmt H. v. Prott, *Leges graec. sacrae* 1 S. 12 fälschlich Entlehnung aus Rom an, indem er das Argeeropfer des März unrichtig auf Saturnus bezieht). Der Staat ließ nur beim Saturntempel ein Opfer darbringen (δημοτελεῖς ἑορταὶ τε καὶ θυσίαι Dion. Hal. 6, 1, 4) und vor dem Tempel ein *convivium publicum* ausrichten, bei dessen Schlusse man mit dem Rufe *io Saturnalia* auseinander ging (Macr. S. 1, 10, 18 *quo solo die* — am 17. Dezember — *apud aedem Saturni convivio dissoluto Saturnalia clamitabantur*. Liv. 22, 1, 19 *convivium publicum ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata*), der dann weiterhin die Ausgelassenheit dieser Tage beherrschte (über den Lärm Plin. *epist.* 2, 17, 24. Seneca *epist.* 18, 1). Spiele fanden nicht statt; denn wenn Auson. de fer. 33 *et gladiatores funebria proelia notum decertasse foro; nunc sibi arena suos vindicat, extremo qui iam sub fine Decembris falcigerum placant sanguine Caeligenam* von Gladiatorenspielen zu Ehren des Saturn redet (vgl. auch die sonderbare Notiz des Cyrill. *contra Julian.* 4, 128 D ἐν ἀκαιαῖς δὲ οὐδὲς ἐστὶ τῆς ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας ἀμίλλαι μονομαχίας ἐπετελοῦντο παρὰ Ῥωμαίους κατὰ καιροῦς. κέκρυπτο δὲ τις ἐπὶ γῆν Κρόνος λίθοις τετραγμένους ὑποκεκρυφώς, ἵνα τῷ τοῦ πεσόντος καταμαίνοντο λύθρῳ; beigebracht von F. Cumont, *Revue de philol.* 21, 1897 S. 151 Anm. 7) und Lact. *inst. div.* 6, 20, 35 sagt *venationes, quae vocantur munera, Saturno*

sunt attributae, so geht das auf die *munera gladiatoria* der Quaestoren (Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer* S. 398), die mit den Saturnalien nichts zu schaffen haben (auf dieselbe scheint sich auch der ungenaue Ausdruck Cass. Dio 75, 4, 2 ἡ τελευταία πρὸ τῶν Κροτῶν ἰπποδρομία zu beziehen). Das Wesentliche aber ist, daß dieses Fest allenthalben (im ganzen Reiche, z. B. in Athen Gell. 18, 2, 1; 13, 1; in Nikomedien Cass. Dio 78, 8, 4 u. a.)¹⁰ von der ganzen Bevölkerung in fröhlicher Lust als *optimus dierum* (Catull. 14, 15, vgl. Maer. S. 2, 1, 8; *sacrae feriae* Maer. S. 1, 7, 7) festlich begangen wird. Die Schulen haben Ferien (Plin. *epist.* 8, 7, 1. *Martial.* 5, 84, 1. 12, 81, 1), man badet schon vor Tagesanbruch (*Tertull. apol.* 42 *non labor diluculo Saturnalibus*), um den ganzen Tag frei vor sich zu haben, geht in bequemer Kleidung (*synthesis, Martial.* 14, 1, 1; Gegensatz 6, 24, 2 *Saturnalibus ambulat togatus*) und läßt sich gegenseitig zu festlichen Schmausereien ein (Petron. 69 u. a.), an denen man etwas draufgehen läßt (die lex Fannia *Saturnalibus in singulos dies centenos aeris insumi concessit*, Gell. 2, 24, 3; für Kaiser Alexander Severus gehören sie zu den hohen Festen, an denen ein Fasan auf den Tisch kam, *Hist. aug. Alex. Sev.* 37, 6; für kleinere Leute gibt es ein Ferkel auf der Tafel, *Martial.* 14, 70, 1, daher ist bei *Lyd. de mens.* 4, 158 der Dezember der Monat der χοιροσφῆγια) und vor allem den Wein nicht spart (schon Cato bewilligte für diesen Tag den Sklaven eine Extraktion Wein, *de agric.* 57); an diesem Tage ist es keine Schande, sich einen Rausch zuzulegen (*ipsis Saturnalibus huc fugisti sobrius Hor. sat.* 2, 3, 5; vgl. *Martial.* 11, 15, 5. 14, 1, 9), wie auch das sonst verpönte Würfelspiel an der Tagesordnung ist (*Suet. Aug.* 71, 1. *Martial.* 4, 14, 7. 5, 84, 3. 11, 6, 2. 14, 1, 3); solidere Leute erfreuen sich an Jeux d'esprit (Gell. 18, 13, 1 *Saturnalibus Athenis alea quadam festiva et honesta lusiabamus*; vgl. Maer. S. 2, 1, 9) oder Rätselraten (*Anth. lat.* 286, 3), und auch in der Literatur zeigen sich die teils heiteren, teils ernsthaften Reste solcher Saturnalienunterhaltungen (vgl. A. von Premerstein, *Hermes* 39, 1904 S. 342 ff.). So trägt das ganze Fest den Charakter einer ausgelassenen Karnevalsfeier (Pyrrhus entläßt sogar die Gefangenen zu dem Feste nach Rom, *Appian. Samn.* 10, 3), bei der man alle Freuden des Lebens genießt (daher die Redensart *semper Saturnalia agunt* Petron. 44, vgl. Seneca *apocol.* 12 *non semper Saturnalia erunt*) und die darum eine Erinnerung an die aurea saecula unter der Regierung des Königs Saturnus zu bieten schien. Ein besonderer Reiz des Festes lag in den Geschenken, die man seinen Freunden und Bekannten machte und von ihnen erhielt (Plin. *epist.* 4, 9, 7. *Suet. Aug.* 75; *Claud.* 5; *Vesp.* 19, 1. *Hist. aug. Hadr.* 17, 3. *Martial.* 2, 85, 5, 19, 11. 5, 84, 6 ff. 10, 17, 1. 10, 29. 12, 62, 12. 12, 81); sie waren außerordentlich mannigfaltig (*Martial.* 4, 46, 6 ff. 4, 88, 7, 53 und das ganze 14. Buch), im Vordergrund aber standen nach altem Festbrauche Wachlichte (*cerei*, Varro *de l. l.* 5, 64. *Paul.* p. 54. *Maer.* S. 1, 7, 32 f.

1, 11, 48 f. *Martial.* 5, 18, 2. *Antipater Thessal. Anth. Pal.* 6, 249) und Tonpuppen (*sigillaria, Macr.* S. 1, 11, 49. *Martial.* 14, 182; oft gab man statt dessen eine Geldsumme *sigillarium gratia* oder *sigillaria*, *Suet. Claud.* 5. *Hist. aug. Hadr.* 17, 3; *Carac.* 1, 8; *Aurelian.* 50, 3). Auch beim Heere wurde das Fest mit großer Ausgelassenheit gefeiert (*Cic. ad Att.* 5, 20, 5 *hilara sane Saturnalia militibus quoque. Tac. hist.* 3, 78 *excitatus . . . festus Saturni dies Oericuli per otium agitabat*) und ein Fonds für diese Lustbarkeiten, das [saturn]licium k(a)strense (*Pap. Genov.* 1 Kol. I Z. 8), wurde wie es scheint durch Soldabzüge zusammengebracht (*Mommsen, Hermes* 35, 452. A. von Premerstein, *Klio* 3, 11 f.; anders H. Blümner, *N. Jahrb. f. d. klass. Altert.* 5, 1900 S. 434). Ein auch sonst für die Saturnalienfeier bezeugter Brauch, daß man nämlich für die Tage des Festes durchs Los einen Karnevalskönig (*Saturnalicus princeps Seneca apocol.* 8) bestimmte (*Tac. ann.* 13, 15 *festis Saturno diebus inter alia aequalium ludiera regnum lusu sortitium*), der die Obliegenheiten eines Symposiarchen in weiterem Umfange als gewöhnlich auszuüben hatte und z. B. den Teilnehmern allerhand scherzhafte und törichte Aufträge erteilte (*Epict. diss.* 1, 25, 8. *Lucian. Sat.* 2—4, vgl. 9), mag sich beim Heere in natürlicher Reaktion gegen die straffe Unterordnung des Heeresdienstes besonderer Sympathie erfreut haben. Wenn aber neuerdings veröffentlichte Märtyrerakten davon zu erzählen wissen, daß es beim Heere Brauch gewesen wäre, diesen Saturnalienkönig, nachdem er dreißig Tage lang ein völlig unbeschränktes Regiment geführt habe und allen Lüssen habe fröhnen dürfen, nach Ablauf dieser Frist dem Saturn als Opfer zu schlachten, und daß dieser Brauch noch im J. 303 n. Chr. in der moesischen Garnison Durostorum in Geltung gewesen sei (*Acta S. Dasii*, veröffentlicht von F. Cumont, *Analecta Bollandiana* 16, 1897 S. 1 ff.), so hat man dieser Erzählung mit gutem Grunde den Glauben versagt (Cumont a. a. O. S. 9 [etwas anders freilich *Revue de philol.* 21, 1897, 149 ff. auf Grund der Ausführungen von L. Parmentier *ibid.* S. 143 ff.]. *J. Geffcken, Hermes* 41, 1906 S. 224; über die angeblichen Beziehungen dieses Saturnalienbrauches zur Verhöhnung Christi vgl. P. Wendland, *Hermes* 33, 1898 S. 175 ff. *S. Reinach, Cultes, mythes et religions* 1, 332 ff. *J. Geffcken a. a. O.* S. 220 ff. *Th. Birt, Preuß. Jahrb.* 137, 1909 S. 91 ff.). Von größerer Bedeutung ist das auch anderweitig bestätigte (vgl. *Lyd. de mens.* 4, 158) Zeugnis derselben *Acta S. Dasii* (c. 3), daß gegen Ende des Heidentums die Saturnalienfeier mit der von der christlichen Kirche lebhaft bekämpften (s. die Homilie des Asterios von Amaseia gegen die Kalendenfeier *Migne, Patrol. gr.* 40, 246 ff.) Neujahrsfeier, den *Kalendae Ianuariae* (ἑορτὴ Κάλανδῶν), zusammenfielen (Cumont, *Anal. Bolland.* 16, 7, 1; *Revue de philol.* 21, 149).

Saturnus als *interpretatio Romana* fremder Gottheiten. Die geringe Rolle, welche Saturnus im Staatskulte der historischen Zeit spielt, wirkt natürlich auf die Provinzen

nach, in denen Weihinschriften an diesen Gott ganz selten sind (*C. I. L.* 3, 1796 Narona; 3, Suppl. 7838 Ampelum; 12, 2225 Gratianopolis). Nur eine einzige Gegend des lateinischen Westens weist Saturnusteine in größerer Zahl auf, ein Bezirk des transpadanischen Galliens um den Gardasee, von Ferrara bis hinauf etwa nach Bozen reichend (*C. I. L.* 5, 2382. 3291—3293. 3916. 4013. 5000. 5021—5024. 5056. 5067. 5068. 8844; über ein Heiligtum dieses Gottes im Val di Non s. *L. Campi, Arch. epigr. Mitteil. aus Österr.-Ung.* 16, 1893 S. 69 ff.); die Erklärung dafür bietet eine Inschrift aus Brescia *C. I. L.* 5, 4198 *deo Alo Saturno Sex. Commodus Valerius v. s. l. m.*, aus der wir sehen, daß Saturnus hier mit einem einheimischen keltischen Gotte Alus (*C. I. L.* 5, 4197 Brixia) gleichgesetzt worden und für ihn eingetreten ist. In den griechisch redenden Reichsteilen ist die Identifikation einheimischer Götter mit Saturnus durch die vorhergehende mit dem griechischen Kronos vorbereitet worden, so wenn man Saturn im ägyptischen Pantheon wiederfand (*Macr. S.* 1, 7, 14 f. läßt den Kult des Saturnus zusammen mit dem des Sarapis durch die Ptolemäer in Ägypten eingeführt werden; *Rufin. hist. eccl.* 2, 26 meint, wie der Vergleich mit Zonar. 6, 5 zeigt, mit Saturnus den Anubis; über Kronos in Ägypten vgl. *Diod.* 1, 13, 2. *Plut. de Is. et Osir.* 12. *Lyd. de mens.* 4, 86) oder ihn sowohl mit dem El wie mit dem Ba'al der Semiten identifizierte (*Serv. Aen.* 1, 729 *apud Assyrios autem Bel dicitur quodam sacrorum ratione et Saturnus et Sol* zusammen mit 1, 642 *omnes in illis partibus Solem colunt, qui ipsorum lingua El dicitur*; vgl. *Damasc. vita Isid.* 115), namentlich aber auch den Gott der Juden als Saturn ansprach (*Tac. hist.* 2, 4 *ali honorem eum Saturno haberi, seu principia religionis tradentibus Idacis, quos cum Saturno pulsos et conditores gentis accepimus, seu quod de septem sideribus, quis mortales res reguntur, altissimo orbe et praecipua potentia stellae Saturni fruatur ac pleraque caelestium vim suam et cursus septenos per numeros compleant*, vgl. *Lyd. de mens.* 4, 53 *R. Reitzenstein, Ptoimandres S.* 112). Eine ganz hervorragende Rolle spielt aber Saturnus im römischen Afrika. Wenn schon seit Sophokles' Zeit die Griechen den Gott, dem die Karthager ihre berühmtesten Kinderopfer darbrachten, als Kronos und entsprechend die Römer als Saturnus bezeichnen (die Stellen o. Bl. 2 Sp. 1501 ff.; wenn im Zusammenhange damit Varro, auf den *Dion. Hal.* 1, 38, 2 und *Augustin c. d.* 7, 19 zurückgehen, auch den von den Kelten mit Menschenopfern verehrten Gott Saturn nennt, so steht das im Widerspruch mit anderen Zeugnissen, die diese Opfer vielmehr dem keltischen Hauptgotte Mercurius zuweisen, vgl. *Tert. apol.* 9; *scorp.* 7), so darf man es wohl als sicher annehmen, daß dieses Opfer dem karthagischen Hauptgotte Ba'al-Chamman (s. oben Bd. 1 Sp. 2871 f.) galt, in dem sich der punische Ba'al mit dem libyschen Hammon vereinigt hatte. Dieser nämlich Gott (vgl. *A. Schulten, Das römische Afrika*, Leipzig 1899 S. 20 ff.) erscheint als Saturnus (daher *Tertull. apol.* 10 *ante Saturnum*

deus penes vos nemo est; derselbe Gott im Namen einer Anhöhe bei Neu-Carthago in Spanien, *Kρόνον λόφος Polyb.* 10, 10, 11 = *Saturni promunturium Plin. n. h.* 3, 19) auf Hunderten von Inschriftsteinen und Votivstelen, welche sich in der größten Menge im ehemals karthagischen Gebiete der Africa proconsularis (vgl. *J. Toutain, Les cités Romaines de la Tunisie*, Paris 1896 S. 213 f. 222 f.), aber sehr zahlreich auch in Numidien und Mauretanien gefunden haben (seit der zusammenfassenden Arbeit von *J. Toutain, De Saturni dei in Africa Romana cultu*, Paris 1894, ist das Material noch sehr erheblich angewachsen) und dem 2. und 3. Jahrhundert der Kaiserzeit angehören. Größere Denkmälerfunde des Saturndienstes sind namentlich gemacht worden auf den Höhen des Dschebel Bu-Kurnein (*Toutain, Mélanges d'archéol. et d'histoire* 12, 1892 S. 1 ff., zum Teil wiederholt in *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris 1909 S. 246 ff. *R. Cagnat und P. Gauckler, Les monuments historiques de la Tunisie*, Paris 1898, 1, 81 f. *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4444—4446) und Dschebel Dschellud (*P. Gauckler, Nouvelles Archives des missions scientifiques* 15, 1907 S. 447 ff.), in Neferis (*C. I. L.* 8 Suppl. p. 1275 und nr. 12388—12399. *Cagnat und Gauckler a. a. O. S.* 97), Thignica (*Ph. Berger und R. Cagnat, Bull. archéol. du Comité des Travaux historiques* 1889, 207 ff. *C. I. L.* 8 Suppl. 14912—15199. *Cagnat und Gauckler a. a. O. S.* 79) und Thugga (*L. B. Ch. Carton, Nouv. Archives des missions scient.* 7, 1896 S. 367 ff., vgl. auch *L. Poinsot ebd.* 13, 1906 S. 155 ff. *Cagnat und Gauckler a. a. O. S.* 82—85), sämtlich in der Provincia proconsularis; aber auch in Numidien weisen z. B. Mascula (*C. I. L.* 8, 2232—2238; Suppl. 17675) und Lambaesis (*ebd.* 2666—2670; Suppl. 18236 f.), in Mauretanien Sitifis (*ebd.* 8443—8452), Caesarea (*ebd.* 9328—9330; Suppl. 20965—20968) und Novar (*ebd.* 10909—10914; Suppl. 20432—20448) zahlreiche Inschriften auf. Der Gegensatz zu dem griechisch-römischen Kronos-Saturnus tritt deutlich hervor durch die vereinzelte Weihinschrift *Saturno Achaiae aug(usto) sacr(um)* (*C. I. L.* 8, 12331. vgl. *Cereri graec[ae] sacr[u]m ebd.* 10564). Der Gott heißt, außer *augustus*, häufig *dominus* (*C. I. L.* 8, 8246. 8247 steht *domino* allein für Saturno), *deus sanctus*, zuweilen auch *deus invictus* (*C. I. L.* 8, 2667; Suppl. 12494), an einigen Kultstätten führt er lokale Beinamen, so als Herr der heute Bu-Kurnein geheißenen Anhöhe *Saturnus Balcarenensis* (s. o.), in Neferis *Saturnus Sobarensis* (*C. I. L.* 8 Suppl. 12390. 12392. 12394; vgl. auch *Neapolitano Saturno D. ssau 4446, Saturno Palmensi Aquensi ebd.* 4447); wenn in Lambaesis ein Tempel *Saturno domino et Opi reginae* geweiht ist, so versteckt sich unter dem Namen der Ops = Rhea wohl eine einheimische Göttin des Feldersegens (*C. I. L.* 8, 2670, vgl. *A. Schulten, Arch. Anz.* 1903, 102 f.). Denn auch Saturnus selbst wird als Gott der Fruchtbarkeit aufgefaßt (u. zw. nicht nur der vegetativen, sondern auch der animalischen, wie die freilich auf Numidien beschränkten Weihungen *de pecoribus* beweisen, *C. I. L.* 8, 2232.

2234—2236; Suppl. 17675. 18897; *ex vitulo ebd.* Suppl. 15075) und führt daher den Beinamen *frugifer* (C. I. L. 8, 2666 *Frugifero Saturno*



2) Saturnstele aus Dugga [Thugga] (nach *Nouv. Arch. d. miss. scient.* 7 S. 403).

u. M. Besnier, *L'année épigraphique* 1906 nr. 41, gehört wohl hierher; vgl. A. Schulten, *Arch. Anz.*



3) Saturnstele aus Dugga [Thugga] (nach *Nouv. Arch. d. miss. scient.* 7 pl. IV).

angeordnet um ein Dreieck, das den kegelförmigen heiligen Stein des phönizischen Kultes



4) Saturnstele vom Dschebel Bu-Kurnein (nach *Mélanges d'arch. et d'hist.* 12 pl. 1 nr. 2).

(Cagnat-Besnier, *L'année épigr.* 1898 nr. 95 *Saturno aug. sacrum*) L. Pos[tumus]... *mus baetulum cum columna d(e) s(uo) fecit*; vgl. die Inschrift bei A. Schulten, *Arch. Anz.* 1908, 226 *pro salute P(ublii) n(ostris) et Passeni ... libe-*

rorumque eorum)... *dealbavit petra[m] Saturni* wiedergibt; dabei ist die fortschreitende Anthropomorphisierung der Darstellung zu beachten, indem 'der Sonnenkreis zum Antlitz, die ihn tragende horizontale Linie zu Armen und das Dreieck zum Leib wird' (A. Schulten a. a. O. 1898, 113; vgl. *Das röm. Afrika* S. 23. E. Maas, *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen* S. 29 Anm.). Dagegen geben viele andere Steine das Bild des Gottes nach griechischer Art als bärtigen Greis mit verhülltem Hinterhaupt mit den Attributen Schale und Harpe zu beiden Seiten, in den Ecken die Gottheiten von Sonne und Mond (*Toutain, De Saturni dei cultu* S. 38; vgl. auch Beispiele anderer Art *ebd.* S. 43); vielfach sind auch die Opfertiere des Gottes, Stier (vgl. C. I. L. 8, 8246 f.) und Widder (*vestigium et birbecem* C. I. L. 8 Suppl. 12400) dargestellt. Eigentümlich ist eine dreifache Darstellung des Saturn, die wohl auf die Verehrung mehrerer Ba'alim hinweist (A. Schulten, *Arch. Anzeig.* 1902, 64); Stelen desselben Fundortes (El-Kantara in Algier) weisen auch unter dem Bilde des Gottes das Symbol verschlungener Hände auf (A. Schulten a. a. O. 1900, 76). Ein schönes Beispiel der Herübernahme griechisch-römischer Ausdrucksformen bietet die Darstellung des Saturnus als Stadtgott von Bulla regia, in ganzer Figur, mit verschleiertem Hinterhaupt, Mauerkrone und Füllhorn (Abbildung bei Schulten a. a. O. 1908, 223).

[Wissowa.]

Saturnus. Auf einem kleinen Altar des kapitolinischen Museums, dessen Inschrift durch ihre Buchstabenformen auf ziemlich späte Zeit weist, C. I. L. 6, 18 (= *Orelli* 2515), vgl. 30686, werden *ceriolaria duo Saturi et Antiothes* genannt. Nach *Henzens* einleuchtender Erklärung war das eine *ceriolarium* mit dem Bilde eines Satyrs geschmückt (vgl. *Gruter* 175, 4 = C. I. L. 6, 9254 *ceriolaria duo aerea habentia effigiem Cupidinis*). [Otto.]

Satyrcinaia (*Σαρκεναία*), Beiname der Kybele auf einer Weihinschrift aus der Nähe von Teos: *Νηρη θεῶν Σαρκεναία ἐπάρχω*, *Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* 7 (1883), 180 nr. 37. [Höfer.]

Satyr(i)a, 1) s. *Satura*. — 2) *Σατύρα*, Bakchantin auf einer attischen Vase, *Wiener Vorlegeblätter*, Serie E, Taf. 12, 1. *Preller-Robert* 728, 4, *Arch. Anzeig.* 7 (1892), 173 nr. 193. *Heydemann, Pariser Antiken* (12. *Hall. Winkelmannsprog.*) S. 83 nr. 43. — 3) *ΣΑΤΤ* [ρα] ist dem Kopfe einer alten stark karikierten Frau auf der Rückseite der Bd. 2 Sp. 2538 abgebildeten Vase aus dem Kabirion bei Theben beigeschrieben, die zu der Gruppe derjenigen Vasen gehört, auf denen Silene und Mainaden als Thiasos des mit Dionysos identifizierten Kabeiros dargestellt sind, *Robert und Kern, Hermes* 25 (1890), 3. 8. *Winnfeld, Athen. Mitt.* 13 (1888), 420 f. [Höfer.]

Satyros und Silenos. Die literarische Überlieferung über die Satyrn und Silene ist im Vergleich zu der künstlerischen eine so geringfügige und mangelhafte, daß die letztere sich bei dieser Untersuchung von selbst als Grund-

lage bietet. Sowohl durch ihren Umfang als auch durch ihre Sicherheit bietet ferner die künstlerische Überlieferung die beste Gewähr, das Wesen der Silene und Satyrn und ihr Verhältnis zu einander richtig zu erkennen. Ich beginne daher mit der Darstellung der Silene in der Kunst und versuche dabei das erste sichere Auftreten der Satyrn und ihre Entwicklung neben den Silenen festzustellen; als Anhang füge ich eine Sammlung der zum Satyrspiel in Beziehung stehenden Denkmäler bei. Daran schließe ich eine Zusammenstellung der literarisch überlieferten Nachrichten und eine Erläuterung des Wesens und Charakters der Silene, sodann prüfe ich das Verhältnis der bockgestaltigen Dämonen zu den Satyrn und versuche endlich auf Grund der hier gewonnenen Ergebnisse das Wesen und die Bedeutung der letzteren zu ermitteln.

I. Die Silene in der Kunst.

A. Die archaische Zeit.

Da die im Altertum wie bis auf den heutigen Tag nicht streng abgegrenzten Bezeichnungen Silene und Satyrn auf ursprünglich verschiedene Wesen zu deuten scheinen, so nehme ich das Resultat, daß die gesamten



1) Der erste der drei Silene der Françoisvase (nach Wiener Vorlagebl. 1888 Taf. 3).

in diesen Halbpferden die Silene zu erkennen haben, bieten uns zwei sf. Vasenbilder. Das eine findet sich auf der nach ihrem ehemaligen Besitzer François benannten Vase des Klitias und Ergotimos (vgl. Abb. 1) und stellt drei mit Pferdebeinen, Schwänzen und Pferdeohren ausgestattete Gestalten dar, denen der Name Σιλῆναι beigeschrieben ist; auf dem zweiten von Ergotimos verfertigten Gefäß ist der bereits menschenfüßige Dämon ebenfalls inschriftlich als Σιλῆνός bezeichnet. Dem Beispiel Bulles (Die Silene in d. archaischen Kunst d. Griechen 1893) folgend, hebe ich erst die Darstellungen der Silene mit Pferdehufen heraus; denn obwohl die menschliche Bildung schon früh neben ihr einhergeht, ist jene doch die zweifellos altertümlichere und bietet daher ein sicheres Bild von der Verbreitung des Silen in der ältesten Zeit.

Stellen wir die plastischen Kunstwerke vor-

aus, so begegnet der Silen in dem älteren Typus mit Pferdehufen zunächst auf einer Reihe nordgriechischer Münzen von Thasos und Lete aus dem sechsten und dem Anfang des fünften Jahrhunderts. Hier steht er entweder ruhig einer Nymphe gegenüber (Baumeister, Denkm. nr. 1014 S. 936 = Abb. 2), oder er bemüht sich um sie, indem er sie bei der Hand faßt und liebkost (D. A. K. I, 17, 82; Brunn, Kl. Schr. 2, 189), oder er trägt sie bereits auf den Armen und entleert mit ihr im Knielauf (Num. Chron. Ser. III vol. X pl. 1, 2; vgl. die Darstellungen mit Menschenfüßen D. A. K. I, 16, 80; 81; Brit. Mus. Cat. of greek coins, Thrace 216, 2; 218, 24; Gardner, Types 3, 28), ein Schema, in dem auf Münzen ebenfalls der Letäer und Orheskier auch nymphen-



2) Münze von Lete (nach Baumeister, Denkmäler des klass. Altert. Bd. 3 S. 936).

raubende Kentauren erscheinen (Bulle S. 2). Auch allein begegnet er auf Münzen von Lete in Laufstellung oder hockend (Bulle S. 2; 3), soviel bisher bekannt allerdings nur mit menschlichen Füßen. Mit Hufbildung dagegen finden wir ihn weiter auf archaischen Gemmen (Furtwängler, Gemmen Tafel VI, 53; VIII, 4; 24; XV, 17; J. H. St. 1, 1880, S. 146, 5, von den Kentauren ebenda 130, 3 nur durch das Fehlen des Pferdeleibes unterschieden), auf denen er hüpfend, im Knielauf eine Nymphe entführend oder einen Kantharos haltend und mit der l. seinen Schweif fassend dargestellt ist; ferner in einer fragmentierten Terrakotta-gruppe aus Olympia (Ausgrab. 4, 27 A 1), die ihn frauenraubend zeigt, endlich in Bronze-statuetten, sitzend, stehend und ein Trinkhorn haltend oder tanzend (Bulle S. 4). Überall ist er bärtig, hat einen mächtigen Haarwuchs, menschliche Waden, an die die Pferdehufe unmittelbar oder durch Vermittlung eines kurzen Gelenkes ansetzen, und in der Regel einen Pferdeschweif. Da dieser nicht nur auf einzelnen Münzexemplaren und Gemmen (z. B. Furtw. VIII, 20; XV, 17), sondern auch bei einer Bronze fehlt, so hat es den Anschein, daß der Typus um diese Zeit noch nicht gefestigt, sondern in der Bildung begriffen war.



3) Silen von einem Tonsarkophagus aus Klazomenai (nach Journal of Hellenic Studies 4, 21).

An der Spitze der malerischen Darstellungen steht durch sein hohes Alter der Tonsarkophag von Klazomenai (J. H. St. 4, 21; Ant. Denkm. 1 Taf. 46, 3). Auf dem oberen Teil der l. Langleiste ist ein Silen allein abgebildet, heranschleichend und die l. Hand erhebend (Abb. 3); wohl möglich, daß damit der Gestus des abominari (Bulle S. 32) gemeint ist, in Beziehung auf die daneben aufgebahrte Leiche, wie sich denn auch die anderen Darstel-

lungen dieses Sarkophages auf das Schicksal des Toten zu beziehen und zugleich apotropäischen Charakter zu tragen scheinen (vgl. *Löschke, A. d. Unterwelt* 1888 S. 12). Der Silen macht einen ganz tierischen Eindruck; er hat eine dicke, nach oben gebogene Nase, ein kreisrundes Auge, Haar und Bart haben das Aussehen einer tierischen Mähne, nicht den menschlichen Haares. Das kleine Ohr ist spitz und zurück gerichtet. Die Hufe sind zierlich und setzen mit einem kurzen Gelenk an die menschlichen Waden an; der gewaltige, breite, unten spitz zulaufende Schweif wächst mitten aus dem Gesäß heraus, ein ganzes Stück unterhalb der sehr schmalen Taille.

Ein Denkmal wie dieser Tonsarkophag ist natürlich am Orte oder in nächster Nähe entstanden; ebenfalls kleinasiatisch-jonischer Fabrik entstammt eine in Kameiros gefundene Amphora (*J. H. St.* 6, 181), auf der zwei Silene dargestellt sind, die der eine von r., der andere von l. eine sehr hohe Amphora an den Haken fassen. Die Beine sind wie beim Lauf gebogen; sie sind menschlich, enden aber vermittelt eines dünnen Fesselgelenkes in Pferdehufe. Die Nase ist ähnlich aufgeworfen wie bei dem klazomenischen Silen, das Ohr klein, spitz und nach vorn gerichtet, Haare und Bart zottig, aber doch menschlich. Auf der Brust ist in der Mitte Behaarung angedeutet.

Ähnlich, doch ohne Spur einer Behaarung der Brust, sind die Silene der jonischen Vase *Gerhard A. V.* 317 gebildet. Hier erscheinen ihrer vier in der Umgebung des Dionysos, der, einen Kantharos in der l. vorstreckend, stolz zwischen ihnen einherschreitet. Die zwei Silene l. hinter ihm sind pferdehufig und tragen der eine einen Schlauch und Trinkhorn, der andere eine Kanne; vor Dionysos sehen wir zwei menschenfüßige Silene, deren erster sehr klein geraten ist und tanzend die Doppelflöte spielt, während der zweite aus einem auf einem Dreifuß stehenden Gefäß schöpft, um den Kantharos seines Herrn zu füllen. Seines Herrn: denn die Unterordnung der Silene, die wir bisher entweder allein oder nur mit Nymphen gepaart fanden, unter Dionysos ist hier bereits vollzogen; schon seine ganze Haltung verrät den Herrscher, der sich von seinen Untergebenen einschenken, vorspielen und vortanzen läßt.

Jonischen Ursprungs sind auch die archaischen in Daphnai unweit Pelusion gefundenen Vasen, von denen eine mit einem Fries tanzender Mänaden und pferdehufiger Silene (*Br. Mus. Cat.* II B 111), deren Gegenstück eine Reihe von Sirenen bildet, geschmückt ist. Andere (wie B 113) zeigen zwei ithyphallische Silene, die eine Mänade verfolgen. Eine ungefähre Vorstellung dieser höchst obszön sich gebarenden Gesellen vermittelt die Skizze bei *Dümmler, Arch. Jahrb.* 10, 1895, S. 43 Abb. 5.

Plump und wild in ihren Bewegungen sind die acht tanzenden Silene einer sf. Amphora, die *Dümmler (Röm. Mitt.* 2, 171 ff.; 191, II) einer dontischen Fabrik, *Furtwängler (Arch. Anz.* 1889, 51) mit mehr Wahrscheinlichkeit einer griechisch-jonischen etwa in Kyme in Kam-

panien zuweist (*Bulle* nr. 17). Ähnlich sind die Silene der beiden Cäretaner Hydrien, die beide die Rückführung des Hephaistos darzustellen scheinen (*Röm. Mitt.* 3, 166, nr. 7; 8; die erstere abgebildet bei *Masner, Ant. Vasen im Österreich. Museum* 1892, nr. 218 Taf. 2). *Dümmler* hält sie für jonisch, *Bulle* denkt auch bei ihnen an italischen Ursprung (S. 13).

Auf der Würzburger Phineusschale (*Bulle* S. 7 nr. 13), die *Furtwängler (-Reichhold, Gr. Vasenmalerei* 1, 220) auf einer der Kykladen, wahrscheinlich Naxos, entstanden denkt, erscheinen die Silene ebenfalls als wilde ungeschlachte Gesellen. Auch hier tritt uns Dionysos als ihr Herr entgegen; neben Ariadne auf einem Wagen stehend lenkt er sein aus einem Löwen, einem Panther und zwei Hirschen zusammengesetztes Gespann, auf dem, am Geweih eines Hirsches sich haltend, ein zu seinem Herrn umblickender Silen die unanständigste Gebärde, wie *Furtwängler*



30 4) Drei Silene und drei Nymphen von einer chalkidischen Vase zu Leiden (nach Roulez, *Vases de Leide* 5).

sagt, ja mehr als das macht. Ein anderer vor dem Gespann schöpft Wasser aus einer in einen Löwenkopf gefaßten, von Weinreben umgebenen Quelle; hinter dem Wagen schleichen zwei Silene zurück, da sie drei Nymphen in einem Palmenhain entdeckt haben, die dort an einer zweiten Quelle mit dem Bad und ihrer Toilette beschäftigt sind. Die Außenseite der Schale (abgebildet bei *Furtwängler-Reichhold* 1, 216/17) zeigt vier Paare von Silenen und Nymphen, zwei tanzend, zwei in tierischer Umarmung. Die Silene, alle pferdehufig, haben den üblichen mächtigen Haar- und Bartwuchs, große dicke Köpfe mit Stülpnasen und ziemlich lange Pferdeohren; mit Ausnahme der beiden am Gespann des Dionysos sind sie durch weiße Punkte als am ganzen Körper behaart bezeichnet. Alle haben gewaltige Phallen.

Ganz plump und roh und noch ohne jede Beziehung zu Dionysos erscheinen die Silene auf zwei chalkidischen Vasen. Auf der Leidener Amphora (*Roulez, Vases de Leide* pl. 5) sind sechs Silene mit ebenso viel Nymphen gepaart (vgl. Abb. 4); dickköpfige Untertanen mit Stülpnasen, Ohren die Eselsohren an Länge gleichen, mächtiger Mähne, bis auf den Bauch herabreichenden Bärten und langen Pferdeschwänzen. Alle sind ithyphallisch gebildet, bei einigen sind die Phallen an der Spitze rot bemalt. Auch die mit ihnen an einem nicht gerade dezenten Tanz beteiligten Nymphen sind ungeschlachte Gestalten mit schwerfälligen Bewegungen. Auf dem bei *Roulez* S. 18 beschriebenen Krater tanzen sechs Nymphen und sieben Silene, von denen nur

der mit dem Namen Ἴππος bezeichnete Pferdehufe hat, in gewandter Bewegung, als auf dem vorigen Gefäß. Von Interesse sind die den Silenen und Nymphen gegebenen Namen; die Silene heißen auf der ersten Vase Σιμός, Ἀντίς, Φάρος, Ἰππίος, Δόρυς, Ὀφείης, die Nymphen Μυρώ, Φιό, Μόλη, Κλυτά, Ξανθά, Χώρα; auf der anderen Ἴππος, Σιμός, Πόδις, Ζυξ(?), Μέλα, Δόρυς und Ξανθ[ά], Δορώ(?), Φιό, Φοίβη, Ναίς.

Im Gegensatz zu diesen plumpen dickköpfigen Unholden erscheinen die Silene auf den attischen Vasen bei allem Tierischen, das ihnen noch anhaftet, doch als zierlichere, schlanke Gestalten mit normalen Köpfen. Einen einzelnen phallischen Silen mit obszöner Gebärde und viehischem Gesichtsausdruck, aber sehr zierlich gezeichnet, zeigt Berlin 1766 (*Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium*). Drei leierspielende Silene, deren mittelster pferdehufig ist, begegnen auf einer attischen Amphora (*Gerhard A. V. 52*), auf deren anderer Seite Dionysos auf einem Viergespann dargestellt ist. Die Berliner Amphora 1697 (*Abh. Berl. Ak. 1851 Taf. 1, 5*) zeigt drei menschenfüßige Silene und zwei Nymphen in kurzem Chiton zum Tanz tretend, zu dem ihnen ein vierter pferdebeiniger, der eine Doppelflöte bläst, aufspielen will. Alle sind ithyphallisch, der pferdebeinige Flötenspieler hat das Flötenfutteral an seinem Phallos hängen. Um den sitzenden Dionysos gruppiert bietet eine attische Vase in Würzburg (*Ulrichs 3, 427, Gerhard A. V. 56, 1*) vier Silene, von denen der hinter dem Gott stehende Pferdebeine hat. Endlich gehört hierher die bereits oben erwähnte Françoisvase (*Wiener Vorlegeblätter 1888 Taf. 3*), die drei Silene im Verein mit Nymphen im Gefolge des Dionysos bei der Rückführung des Hephaistos zeigt. Die zwei zum größten Teil erhaltenen haben einen tierischen Unterkörper, der von den Hüften ab genau den hinteren Extremitäten des ihnen voranschreitenden Maulesels gleicht, bis auf den langen stilisierten Schweif. Das Glied hat menschliche, allerdings kolossale Form; Oberkörper und Gesicht sind menschlich bis auf die kleinen spitzen Ohren. Das Haar fällt lang herab, bis zur Mitte des Rückens; über den Stirn ist es zurückgestrichen. Ähnlich tragen es zwar auch die Götter, doch soll das der Silene durch die höhere und stärkere Tolle als struppig gekennzeichnet werden. Die Gesichtsbildung zeigt keine Abnormitäten, das Profil entspricht vielmehr dem des Zeus und Dionysos. Der erste der Silene trägt, gebeugt unter der Last, einen seinen ganzen Rücken deckenden Schlauch, der zweite aufrecht, einerschreitend spielt die Doppelflöte, geschützt durch eine Mundbinde; der dritte nur zum kleineren Teil erhaltene trägt in den Armen eine Nymphe, deren mehrere inschrittlich als Νύφαι bezeichnete diesem Paar folgen. Es ist, als hätte der Maler hier die Silene in ihren charakteristischsten Eigenschaften darstellen wollen, in ihrer Liebe zu Wein, Weib und zur Musik.

Erscheinen diese attischen Silene also gegen ihre Vettern aus Chalkis und Naxos nicht unbedeutend verfeinert, so fällt um so mehr auf, daß sie in den zuletzt besprochenen drei Vasen Pferdebeine (nicht nur Hufe) haben, in dieser Beziehung also mehr nach der tierischen Seite entwickelt sind. Bulle will in diesem pferdebeinigen Typus eine originelle Erfindung des Klitias sehen (*S. 13*) und in den Gestalten der beiden anderen attischen Vasen bewußte Nachahmungen erkennen. Ich würde zustimmen, wenn ich nicht fürchtete, daß hier unsere Überlieferung doch nicht so lückenlos ist, wie dieser Schluß sie voraussetzt. Immerhin ist es denkbar, daß der erste Versuch, die Pferdenatur dieser Wesen äußerlich wiederzugeben, nur in der Anfügung von Hufen an menschliche Beine bestand, und erst ein höheres künstlerisches Empfinden fühlte, wie viel organischer sich Pferdebeine dem menschlichen Rumpf anfügen, als Hufe an menschliche Schenkel, daß aber der Aufnahme dieser Neuerung die vermenschlichende Tendenz entgegenstand, die bei den Silenen zu Menschenfüßen führte. Auch die Kentaurenbildung hat tastende Versuche aufzuweisen, bis sich eine bestimmte durchsetzte, die bei diesen Vierfüßlern allerdings nach der tierischen Seite gehen mußte.

Die sehr zahlreichen etruskischen Bildwerke, die den Silen mit Vorliebe häufig zeigen, fügen dem bisher gewonnenen Bilde keinen neuen Zug bei. Ich erwähne nur die von Brunn als etruskisch erwiesene Bronze von Dodona (*Gazette archéol. 1877 S. 20*) und verweise im übrigen auf Bulle S. 10 und 13.

Ein Rückblick auf die Bildwerke mit dem ältesten Typus des Silen ergibt, daß der Dämon ebenso auf dem Boden der jonischen Kunst wie auf dem der chalkidischen und attischen zu Hause ist. Seine Verbreitung auf diesem großen Gebiet ist nicht durch den Einfluß der bildlichen Tradition — durch die er z. B. auf dem Wege über Großgriechenland zu den Etruskern gelangte — erfolgt; schon die ganz verschiedene Charakterisierung, die ihm die einzelnen griechischen Stämme geben, zeigt, daß er überall, wo wir ihn hier fanden, zu Hause war und im Volksglauben wurzelte. In Nordgriechenland erweist er sein Heimatsrecht durch sein Vorkommen auf Münzen; und wenn der Dämon in Kleinasien auf einem Sarkophag zu Häupten des Toten gemalt wird, so bedeutet dies, daß er auch hier im Volksbewußtsein lebendig war. Die chalkidischen Silene verraten durch die ihnen gegebenen nur für sie passenden Namen, wie eindringlich sich die Volksphantasie mit ihnen beschäftigte. Und weiter lehrt uns diese Übersicht über die Darstellungen des häufigen Silen, daß er seine ursprüngliche göttliche Selbständigkeit im sechsten Jahrh. in einzelnen Gegenden noch bewahrt hat. Die nordgriechischen Münzen und die chalkidischen Vasen zeigen ihn noch in seiner tierischen Wildheit, nur im Verkehr mit den Nymphen; in Jonien und Attika erst wird er dem Dionysos angegliedert und damit sofort auch untergeordnet. In dem Gebiet alt-

dorischer Kunst scheint der Silen zu fehlen; eine in der Peloponnes gefundene Bronze (*Bulle* S. 4 nr. 4^a) beweist dagegen nichts und die Gruppe in Olympia hindert nichts von einer nichtdorischen Stadt geweiht zu denken. Zweifelhafter erscheint es mir, ob man einen nicht einheimischen Ursprung auch für die altertümlichen Terrakotten im Heiligtum der Artemis zu Lusoi (*Österr. Jahresh.* 4, 1901 S. 43 Fig. 47; 48) annehmen darf.

Nach Feststellung der örtlichen Verbreitung untersuchen wir, welche Entwicklung die Silene in den einzelnen Kunstgebieten im sechsten Jahrh. erfahren haben. Auf jonischem Gebiet zeigten uns in Nordgriechenland die Münzen von Thasos und Lete den Silen sowohl allein als auch gepaart mit einer Nymphe, entweder neben ihr stehend und sie umwer-

phag (*Ant. Denkm.* 2 Taf. 58) Kentauren entsprechen, sondern auch in den von *Böhlau* (*Aus jon. Nekropolen* 157, Taf. 13, 6) in der Gräberstadt von Samos gefundenen Silenmasken, die dem Toten als Apotropäen mit ins Grab gegeben waren (S. 47 nr. 48). Auf einem Tierfries aus Xanthos in Lykien (*Brunn-Bruckmann, Denkm.* 104; Abb. 5), dessen Mitte die Gruppe eines einen Hirsch würgenden 10 Löwen bildet, sind zwei Silene dargestellt; der eine hält mit beiden Händen einen Baumstamm als Waffe wagerecht über seinem Haupt und stürzt einem Stier entgegen, der andere, ebenso bewehrt, greift in entgegengesetzter Richtung einen Eber und einen Luchs an. Beide bewegen sich im Knielaufscheima; der Rumpf liegt fast wagerecht, weil nur so die beiden großen Gestalten in den schmalen Tierfries



5) Einer der Silene des Frieses von Xanthos (nach *Brunn-Bruckmann, Denkm.* 104).

bend oder sie entführend; die Nebeneinanderdarstellung ist typisch für die älteren Münzen (*Gardner, Types* 3, 1; 2), die späteren, die bis in die Mitte des fünften Jahrh. hinabgehen, zeigen nur den Nymphenraub (*Gardner* 3, 28; *Br. Mus. Thrace* S. 218, 29). Neben dem häufigen Silen erscheint früh der menschenfüßige, auf den ältesten Münzen mit vollem Haarwuchs, zuletzt, bereits unter dem Einfluß der rotfigurigen attischen Vasenmalerei, mit Glatze. Eine auf Thera gefundene Münze unbekannter Herkunft (*Gardner* 3, 19) zeigt nur den archaischen Kopf eines Silen mit gelocktem Haar, Pferdeohr, spitzem Vollbart und gerader Nase; vermutlich gehörte auch sie einer nordgriechischen Stadt an. Von einer Beziehung zu Dionysos findet sich auf den alten Münzen keine Spur; frei bewegt sich der Silen, ohne 60 auch nur durch ein Attribut an seinen spätern Herrn zu erinnern.

Auch in Kleinasien können wir noch die Stufe seiner ursprünglichen Selbständigkeit nachweisen. Nicht nur in dem Silen auf dem Sarkophag von Klazomenai, der zu Häupten des Toten abwehrend seine Hand erhebt und dem auf einem andern klazomenischen Sarko-

hineinzubringen waren. Die Silene sind vollkommen menschlich gebildet bis auf die kleinen spitzen Ohren und den Schwanz, haben dichtes Haupt- und Barthaar und eine gerade Nase. Hier sind sie ganz die Wald- und Bergbewohner, die gegen die wilden Tiere kämpfen oder auf sie Jagd machen; es ist derselbe Schauplatz, auf dem in der später zu besprechenden Darstellung des Ergotimos Oreios und Therytas einen Silen gefangen haben.

Ihre Verbindung mit Dionysos findet sich auf kleinasiatischem Boden zuerst auf der Vase aus Kameiros angedeutet, auf der zwei bekränzte Silene eine große Amphora halten. Hier reiht sich dann nächst einer Vasenscherbe aus Kyme in Aiolis (*Röm. Mitt.* 3, 1888, Taf. 6), auf der menschenfüßige Silene um ein Weingefäß tanzend dargestellt sind, die Phineusschale an, die *Furtwängler* auf einer der Kykladen, wahrscheinlich Naxos, entstanden denkt. Ihr freier Verkehr mit den Nymphen erinnert noch an ihre ursprüngliche Selbständigkeit; aber sie sind schon in den Bannkreis des Dionysos geraten und wenigstens zwei von ihnen gehören bereits zum festen Gefolge des Gottes. Ganz dem dionysischen Kreis ange-

hörend zeigen sie eine Reihe anderer jonischer Vasen italischen Fundortes, die bereits oben besprochen sind (*Gerh. A. V.* 317), die Caeretaner Hydrien und die Dümmlersche Vasenklasse.

Aus dem Gebiet der chalkidischen Kunst haben wir bereits zwei Vasen mit Tänzen von Silenen und Nymphen kennen gelernt; auf der ältesten sind die pferdehufigen Silene als plumpe Gesellen mit dickem Wanst in bewußter Komik dargestellt, auf der zweiten ist nur noch einer — der den Beinamen *Ἰαρος* führt — hufig gebildet und die Tänzer mit den Nymphen benehmen sich etwas gesitteter. Eine dritte (*Bulle* S. 16 nr. 22) zeigt einen am ganzen Körper behaarten ithyphallischen Silen, der hinter einer Palme kauern einer entfliehenden Nymphe aufgelauert zu haben scheint; auf der Berliner Amphora 1671 sehen wir zwei hockende Silene mit menschlichen Füßen, großen Pferdeohren und langem Phallos. Von einer Beziehung zu Dionysos ist hier nicht die Rede; der chalkidische Dämon hat anscheinend am längsten seine Selbständigkeit bewahrt. Für die Silene aus Bronze, die als Masken oder in ganzer Figur tanzend, hockend oder liegend an Vasenhenkeln, Griffen oder als Deckelfiguren sich finden, begnüge ich mich auf die Aufzählung bei *Bulle* S. 37—39 zu verweisen. Den auf einem Bronzehelm eingeritzten Silen, der auf allen Vieren kriecht, um jemand — doch wohl eine Nympe — zu überraschen, und der bis auf die Extremitäten ganz behaart gebildet ist (*Baumeister, Denkm. Supplement-* 30 *tafel* nr. 8), weist *Bulle* (S. 21) ebenfalls der chalkidischen Kunst zu.

Den chalkidischen Denkmälern möchte ich die beiden in Thermos in Aitolien gefundenen Silensmasken anreihen (*Ant. Denkm.* 2 Tafel 53, 1; 2), die sich auf Stirnziegeln vom Dache eines dem sechsten Jahrh. angehörigen Apollotempels finden. Die ältere ist ein prächtiger Kopf mit sehr lebendigem Ausdruck, ausgestattet mit mächtigem Haarwuchs, aus dem die beiden Pferdeohren nur wenig hervorstehen, Vollbart, einer breiten Stülpnase und weitgeöffnetem Mund, in dem die obere Zahnreihe sichtbar wird; die Augen sind aufgerissen und fest auf ein Ziel gerichtet. Der Dämon gehört völlig in den Kreis der alten halbtierischen Gestalten. Ein zweiter Stirnziegel bietet nur eine spätere recht matte Nachahmung, die offenbar ein altes defekt gewordenes Stück ersetzen sollte. Es ist (gleich der Berliner Terrakotte *Panofka* Taf. 45) die Arbeit eines Handwerkers, in der nichts von der urwüchsigen Kraft des alten Künstlers steckt. Beziehungen von Thermos zu Chalkis verraten die dort gefundenen Inschriften (vgl. die Erklärung der Tafel S. 7); südlich von Thermos an der Küste lag das Städtchen Chalkis, das durch seinen Namen verrät, woher seine Kolonisten stammten.

Wir kommen endlich zu der attischen Kunst, der die Hauptmasse aller Silensdarstellungen angehört. Auf Münzen finden wir den Dämon in Attika nicht, auch in der statuarischen Plastik der älteren Zeit, die andere Auf-

gaben zu erfüllen hatte und nach künstlerisch fruchtbaren Motiven noch nicht zu suchen brauchte, begegnet er ganz selten. Bekannt ist uns nur der an der Südseite des Dionysostheaters gefundene Porosgiebel, dessen der linken Giebelhälfte angehöriges Fragment zwei tanzende Silene, deren einer die Doppelflöte bläst, und in ihrer Mitte eine Nympe in einem bis auf die Knie reichenden Chiton zeigt (*Studniczka, Athen. Mitt.* 11, 1886, S. 78—79, Tafel 2). Die Nympe, ebenfalls in tanzender Bewegung, spielte vielleicht Krotalen. Die Silene haben lange Pferdeschwänze und Phallen, der r. langes Haar und eine Stumpfnase, was trotz der starken Zerstörung des Reliefs noch erkennbar ist. Der Fundort läßt über die dionysischen Beziehungen keinen Zweifel; vermutlich gehörte der Giebel dem ältesten Dionysostempel an und stellte, wie *Bulle* S. 42 vermutet, die Rückführung des Hephaistos dar. Ob der im Leben des Andokides (*Plut. Vitae* 10 *orat.* 320) erwähnte *πόρσιος Σιληνός* dieser Zeit angehört, wie man aus dem Material geschlossen hat, ist unsicher. Zur attischen Kunst in Beziehung steht vielleicht ein von *Schöll* in Delphi gesehenes Relief, das nur aus der Abbildung *D. A. K.* 2, 472 bekannt ist und auf dem zwei Silene erkennbar sind, deren einer sich um eine Frau bemüht, während der zweite eine andere auf den Armen trägt und eine dritte sich nach r. entfernt. Also auch hier Silene und Nymphen in den üblichen Situationen des sechsten Jahrh.; die dionysische Beziehung erscheint durch ein auf der l. Seite befindliches Weingefäß gesichert.

Die attischen Vasen in ihrer gewaltigen Fülle zeigen uns den Silen nur als Glied des dionysischen Thiasos; dem selbständigen Dämon, wie wir ihn in Nordgriechenland, Chalkis und Kleinasien fanden, begegnen wir hier nicht mehr. Es scheint fast, als ob den Athener die Silene zur Bildung erst reizten, als sie einem Gott sich unterordneten. Wohl finden wir sie auch hier mit den Nymphen, ihren weiblichen Gegenstücken zusammen; sie sind um sie her, tanzen mit ihnen und tragen oder schleppen sie fort. Aber dabei sind sie doch schon auf der *Françoisvase*, der ältesten attischen, auf der sie vorkommen, des Dionysos Untergebene, dem sie als ihrem Herrn den Hephaistos in den Olymp zurückführen helfen. Der erste schleppt den Weinschlauch, der zweite spielt die Doppelflöte, der dritte kann seine Gefühle nicht meistern und hat aus der Schar der ihm folgenden Nymphen eine ergriffen, die er im Arm bis in den Olymp hinein trägt. Der Thiasos ist also hier schon fertig, aber er zeigt noch keins der orgiastischen Elemente, die später unter der Einwirkung des Kultus in ihn Eingang fanden. Die rasenden Weiber sind ihm noch fremd; er setzt sich aus den alten willig dem Gott sich unterordnenden hellenischen Naturgeistern, den Nymphen und Silenen zusammen. So bleibt er bis zum Ende der archaischen Kunst, und erst um die Wende des sechsten Jahrh. beginnen die ersten Spuren orgiastischer Wildheit in ihn einzudringen. Die wenigen sf.

Bilder, die diese Entwicklung vorweg zu nehmen scheinen, verraten durch ihre Technik, daß sie Spätlinge sind.

Der alte Thiasos ist ziemlich einförmig in seinem Treiben. Dionysos finden wir entweder ruhig stehend, den Kantharos oder ein Trinkhorn und Rebzweige haltend; oder er sitzt auf einem Stuhl, reitet auf einem Maultier oder Stier oder fährt auf einem Viergespann (*Gerh. A. V. 54*), an dessen Stelle einmal auch Silene ¹⁰ und Nymphen treten (*Gerh. A. Bildw. 17*). Auch gelagert finden wir den Gott, allein oder mit Ariadne zusammen. Die Silene umgeben ihn entweder in ruhiger oder tanzender Stellung oder geben sich ohne viel Rücksicht auf ihn mit ihren Nymphen ab; sie begleiten ihn auch in feierlichen Aufzügen, spielen die Kithara und singen dazu (München 425; *Gerh. A. V. 52*), oder sie pflücken Trauben für ihren Herrn (München 1325) oder schenken ihm Wein ²⁰ ein (München 452).

Verleugnet sich der Gott unter ihnen also nie, ist der Abstand von seiner Person immer gewahrt, so verfahren doch die Silene unter sich oder mit den Nymphen in ungeniertester Weise; seine Gegenwart stört sie darin so wenig, wie der Gott sich durch ihr Treiben stören läßt. Sie dürfen sich die tollsten Obszönitäten um ihn erlauben (*Gerh. A. V. 95/96*) — der Gott sitzt ruhig dabei und läßt sich ³⁰ seinen Kantharos kredenzen. In Symplegmen mit den Nymphen finden wir sie auf attischen Vasen allerdings nicht, aber ihre Lüsterheit äußern sie in verschiedenster Weise; sie laufen der fliehenden nach (Berlin 1917), ergreifen sie (Berlin 1883) oder ringen mit ihr (*Gerh. A. Bildw. 46, 3*). Auch zartere Gefühle erweisen sie sich fähig; zu den häufigeren Darstellungen gehören die von Silenen auf der Schulter getragenen Nymphen (vgl. *Bulle S. 57; Collignon, Catal. d. vases d'Athènes 767; Monum. antich. 17, 1906, tav. 37*). Vor ihnen knieend, um sie heraufzuheben, zeigt sie eine von *Panofka, Parodien S. 14* beschriebene Vase; denselben Liebesdienst müssen sich auch Dionysos und Ariadne gefallen lassen (Berlin 1935; 2055; *Mus. Greg. II, 3*).

Ihr Verhältnis zum Wein wird in der sf. Kunst angedeutet, indem sie Schläuche auf dem Rücken schleppen und Oinochoen in den ⁵⁰ Händen tragen; den Kantharos hält der Gott. Trinkend findet man die Silene nur ganz ausnahmsweise (*Elite céram. 1, 49**), sie sind dazu da, um den Gott zu bedienen. Zu den lieblichsten Erfindungen der sf. Vasenmalerei gehören die Darstellungen der Silene im Weinberg bei der Ernte (*Gerh. A. V. 15, 2; Daremberg-Saglio 8, 1096 Fig. 6124*). Sie klettern, auf dem zweiten Gemälde in Gesellschaft zweier ⁶⁰ Nymphen, in den Zweigen des Weinstockes herum, fassen mit Sorgfalt die Trauben, tragen sie im Korb zur Kelter und treten sie aus; mit größtem Eifer gibt sich jeder von ihnen seiner Aufgabe hin. Es ist die einzige Arbeit, zu der dies γένος οὐκιδανόν zu gebrauchen, bei der es aber auch mit Leib und Seele dabei ist.

Ihre Liebe zur Musik äußern sie im Spiel der Zither, die bei feierlichen Aufzügen üblich

ist (*Gerh. A. V. 52*), während der Tanz mit der Flöte begleitet wird. Krotalen, die die Nymphen oft tragen, kommen in der Hand der Silene selten vor (*Br. Mus. II, 623*).

Bekleidet sind die Silene im sf. Stil nie. Auf den attischen Vasen sind sie meist von schlanker Gestalt, mit langem Pferdeschwanz, vollem dickem Haar, das über der Stirn in der Regel zu einer Tolle sich emporsträubt, und längerem allmählich kürzer werdendem Backenbart. Erst im spätesten sf. Stil wird der Silen hier und da mit der Glatze gebildet (Berlin 1882; 2128). Die Ohren sind deutliche Pferdeohren, meist kurz und spitz auslaufend; Menschenohren wie Berlin 2033 sind eine Ausnahme. Die Gesichtsbildung ist ganz verschieden; die Silene der Françoisvase haben gerade Nasen und gleichen im Profil durchaus dem Zeus und Dionysos; auf einer Berliner Vase (1733) aus derselben Zeit etwa sind dagegen die den Dionysos umgebenden Silene mit starken Stumpfnasen ausgestattet. Die viereckigen Stülpnasen chalkidischer und jonischer Künstler haben die attischen im ganzen vermieden (doch vgl. Berlin 1697). Die ithyphallische Bildung ist durchaus nicht die Regel, wie überhaupt die Zahl der obszönen Darstellungen in der sf. Kunst keine große ist; ungewöhnlich stark ist das Glied nur selten gebildet.

Auf nichtattischen Gefäßen sind uns bereits hier und da am ganzen Körper behaarte Silene begegnet, die man für die Vorläufer des späteren Papposilens halten möchte; so die Gestalt auf dem chalkidischen Bronzehelm und die Mehrzahl der Silene auf der Phineusschale. *Bulle (S. 15 ff.)* hat noch eine Reihe anderer, z. T. unpublizierter Darstellungen zusammengebracht und daraus einen speziell auf dem jonischen und chalkidischen Kunstgebiet verbreiteten Papposilentypus erschlossen. Er scheint aber diesen roheren Typus, in dem der mythische Begriff der Silene nach der Seite der tierischen Wildheit gesteigert erscheint, nicht für den ursprünglichen zu halten (*S. 23*) und seine Erfindung vorwiegend auf technische Gründe zurückzuführen. Darauf brachte ihn die Beobachtung, daß bei zwei sich umschlungen haltenden Silenen der eine öfter behaart gebildet ist, die Behaarung also vorzugsweise dem Zweck zu dienen scheint, die beiden nackten Körper voneinander abzugrenzen. Auf attischem Boden ist eine Darstellung des haarigen Silen bisher nicht gefunden; *Bulle* schließt daraus, daß der archaische Papposilentypus hier anscheinend völlig fehlte und daß erst eine jüngere Zeit auf der Bühne und dann in der Kunst in ganz anderem Sinne die Rauheit wieder aufnahm, nicht als Charakteristikum der erschreckenden Wildheit, sondern zur Bezeichnung des gutmütigen aber etwas vertierten Trinkers.

Gewiß haben in einzelnen Fällen technische Gründe die Anwendung des zottigen Typus empfohlen, aber seine Erfindung haben sie nicht veranlaßt. Kann denn der Theatersilen des sechsten Jahrh. etwas anderes als ein Haarkleid getragen haben? Ist auch auf sf.

in Attika selbst gefundenen Vasen eine Behaarung des Silen bisher nicht nachgewiesen, so möchte ich daraus doch nicht den Schluß ziehen, daß der Athener sich diese Wesen unbehaart dachte. Der Maulesel, auf dem Klitias den Hephaistos bei seiner Rückführung dargestellt hat, weist an seinem Körper nicht eine Spur von Behaarung auf; hat ihn der Athener des sechsten Jahrh. behaart gedacht, so hat er sich die hinter ihm schreitenden Silene, die von den Lenden ab genau ebenso gebildet sind, mindestens an diesen Körperteilen ebenfalls behaart vorgestellt. Ich möchte also das Fehlen der Behaarung auf den attischen Vasen darauf zurückführen, daß der attischen Kunst der Naturalismus der jonischen und chalkidischen fern lag; auch in der Körperform der Silene hat sie das wilde und tierische möglichst zu mildern gesucht. Jedenfalls zwingt der Mangel der Behaarung nicht zu dem Schluß, daß der Papposilen erst dem Theater des fünften Jahrh. seine Entstehung verdankt; er wird auch im sechsten Jahrh. nicht wesentlich anders auf der Bühne erschienen sein.

Von Tieren begegnen in der Umgebung des Silen auf den attischen Vasen vor allem das Maultier, der Maulesel und der Esel (Berlin 1740; 1874; viele Beispiele in *Collignons Cat. d. vases d'Athènes* 1902), öfter auch der Bock (Gerh. A. V. 55) und gelegentlich der Stier. Die beiden letzteren gehören direkt zu Dionysos: das Maultier und der Maulesel waren zwar die gewöhnlichen Lasttiere, aber ihre häufige Verbindung mit Silen und die völlige Übereinstimmung der tierischen Teile desselben mit dem voranschreitenden Maulesel auf der Françoisvase weisen doch darauf hin, daß hier ein alter Zusammenhang bestand und eine Zeit lang noch gefühlt wurde. Unbekannt ist die Herkunft zweier Gemmen, die einen Hahn neben dem Silen und auf seiner Hand zeigen: *Furtwängler* (Gemmen Taf. VI, 53; VIII, 2; Bd. 1 S. 102) will ihn als Symbol der Geilheit fassen.

Schon oben hob ich hervor, daß die attische Kunst die Silene nur als die Thiasoten des Dionysos kennt. Als solche kommen sie gelegentlich in Götterversammlungen hinein (z. B. Gerhard A. V. 56, vgl. oben Bd. 1 Sp. 1576); und auch bei der anscheinend einzigen mythischen Szene, in der sie in der sf. Kunst begegnen, der Rückführung des Hephaistos, nehmen sie nur als die Helfer des Dionysos teil. Denn die von Löschcke (bei L. v. Schröder, *Gr. Heroen* 1, 1887 S. 83–89) ausgesprochene, von *Furtwängler* (*Arch. Jahrb.* 6, 1891, S. 122) geteilte Annahme, daß hier der Nachklang einer Vorstellung vorliege, die Hephaistos ebenso gut wie Dionysos vom Thiasos umgeben dachte, muß ich, so groß auch die ursprüngliche Wesensverwandtschaft der Silene mit Hephaistos und den Kyklopen sein mag, mit *Bulle* S. 50–53 ablehnen.

Ist Gerhard (A. V. 1 S. 25 Anm. 23e) kein Irrtum untergelaufen, so wäre einmal ein Silen auch in einer sf. Gigantomachie dargestellt. Gerhards Beschreibung der ehemals in Depollettischem Besitz befindlichen Vase lautet kurz:

Tyrrhenische Amphora, Zeus, Athene, Herakles und ein Silen, gegen Giganten ausziehend. Also die in den sf. Darstellungen der Gigantomachie so häufige, gewiß in Attika geschaffene Göttertrias, hier statt durch Ares durch einen Silen vermehrt (vgl. *Overbeck, Kuwestmythol.* 2, 1 S. 346). Ich wollte in ihm früher den wilden streitbaren Silen erkennen (Bd. 1 Sp. 1657), halte aber angesichts der Tatsache, daß diese Seite seines Wesens auf attischen Vasen nie betont wird, diese Möglichkeit jetzt für ausgeschlossen. Auch hebt *M. Mayer* (*Giganten* 296) mit Recht hervor, daß auf einer attischen Vase des sechsten Jahrh. ein ohne seinen Herrn gegen die Giganten ziehender Silen ganz unwahrscheinlich wäre. Vermutlich gehörte er, wie *Mayer* annimmt, zu dem Bild auf der Rückseite der Vase.

Was die Darstellung eines archaischen Skarabäus unbekannter Herkunft, der Silen die Sphinx beim Schopfe fassend zeigt, bedeute, ist ungewiß. *Furtwängler* (Gemmen 1, 102, Taf. LXIII, 1) denkt an den weisen Dämon, der auch die Rätsel der Sphinx lösen und dadurch Gewalt über sie bekommen könne.

Aus der Volkssage nimmt ihren Stoff eine Darstellung der Gefangennahme des Silen. Zwei mit einer Chlamys bekleidete Männer, *Θεσπύρα[s]* und *Ὀρεῖος*, haben auf einer sf. attischen Vase, als deren Maler sich Ergotimos nennt (Gerh. A. V. 238; *Wien. Vorlegebl.* Serie 1888 Taf. 4, 2), einen inschriftlich bezeichneten Silenos gefangen; der vorangehende Oreios packt mit dem rückwärts gebogenen r. Arm den Silen am l. Handgelenk und trägt in der anderen Hand einen Schlauch; hinter dem Silen geht Therytas, der mit der vorgestreckten l. den Dämon an der Schulter faßt, während er in der r. einen Strick hält. Meiner (in der *Z. D. M. G.* 40, 537 und oben Bd. 2 Sp. 2965 ausgesprochenen) Ansicht, daß diese Darstellung nicht mit König Midas in Verbindung zu bringen sei, sondern daß hier eine attische Lokalsage vom Einfangen des Silen zugrunde liege, ist *Bulle* (S. 46) beigetreten; für drei andere Darstellungen der Gefangennahme will er die Beziehungen zu Midas nicht aufgeben. Auf der ersten hält ein mit Panzer, Helm und zwei Speeren ausgestatteteter Krieger den voranschreitenden Silen an einem Strick, mit dem er ihm die Hände auf dem Rücken zusammengebunden hat (*Benndorf, Gr. u. Siz. Vb.* Taf. 53, 2 S. 104). Eine ähnliche Darstellung ist ganz kurz erwähnt von *Petersen, Röm. Mitt.* 7, 1892 S. 182 unter nr. 2. München 790 ist eine moderne Nachahmung, vgl. *Bulle, Athen. Mitt.* 22 S. 390, 2). Eine ehemals Durandsche Vase (*de Witte* 261), die *Bulle* und ich irrlich früher für rf. hielten (oben Bd. 2 Sp. 2964, *Bulle* S. 47), zeigt einen Mann mit langem Stab in der Hand, auf einem Klappstuhl sitzend; r. von ihm steht der gefesselte Silen, hinter ihm sein Wächter und ein zweiter einen Stab tragender Mann. Auf der anderen Seite stehen hinter dem sitzenden eine Frau und zwei Jünglinge, die alle drei ebenfalls lange Stäbe halten. Ganz ähnlich ist das Bild einer in Eleusis gefundenen sf. Vase (*Ath. Mitt.* 22,

1897, Taf. 13, S 387 ff.). Von einem Speerträger wird der gefesselte Silen vor einen auf einem Klappstuhl sitzenden bärtigen Mann, der einen Speer in der l. hält, geführt; zwischen ihm und den Silen ist Hermes getreten, wie um den glücklichen Fang zu melden. L. hinter dem sitzenden ist der Rest eines stehenden Mannes erhalten, der staunend die l. erhebt.

Einen anderen Charakter als die Ergotimosvase tragen diese drei Darstellungen; hier ist ein Herr im Spiele, der seine bewaffneten Wächter ausgesandt hat, um den Silenos einzufangen. *Bulle* setzt die beiden Gefäße, die an die Technik des Nikosthenes erinnern, in die Anfangszeit dieses Meisters, d. h. etwa das letzte Drittel des sechsten Jahrh. Daß in die attische Kleinkunst dieser Zeit der Phrygerkönig eingedrungen sein sollte, halte ich für undenkbar, ganz abgesehen davon, daß für ihn in der uns bekannten griechischen Sage die Eselsohren so charakteristisch sind, daß ihr Fehlen an ihn zu denken verbietet. Es bliebe der Brigerfürst von Edessa übrig; aber hier besteht erst recht die Frage, wer den attischen Töpfern des sechsten Jahrh. diese Bekanntheit vermittelt haben sollte. Eine epische Behandlung einer nordgriechischen Lokalsage im sechsten Jahrh., woran *Bulle* denkt, wäre ohne alle Analogie. Ich sehe hier keine andere Möglichkeit, als die, an einen attischen König oder Heros zu denken.

Über die beiden von Herakles gefesselten Silene einer sf. Lekythos aus Eretria s. Sp. 468; sie gehören wahrscheinlich einer jüngeren Zeit und dem Kreise der parodischen Darstellungen an.

Eine attische Arbeit aus dem Ende des sechsten Jahrh. ist wahrscheinlich die fein gearbeitete kleine Bronzeherme eines Silen, der einen Widder auf seinem Rücken trägt (Walters, *Cat. of bronzes in the Brit. Mus.* 1899 nr. 214). Er umfaßt die vier Füße des Tieres mit seiner l. Hand, in der gesenkten r. trägt er eine kleine situla.

Szenen aus dem Dionysoskultus in Attika veranschaulichen uns zwei leider nur ganz unvollständig veröffentlichte sf. Vasenbilder, auf denen Dionysos in der Umgebung von Silenen auf einem Schiffswagen dargestellt ist. Das eine (*Brit. Mus. Cat. II B 79*), besprochen von *Dümmler* (*Rh. Mus.* 43, 1888 S. 355 ff., wo auch der Wagen nach *Mus. Ital.* II tav. 1, 4 abgebildet ist), zeigt den Gott mitten auf dem Verdeck eines Schiffes stehend und einen Weinstock haltend; vor und hinter ihm spielt je ein ihm zugewandeter Silen die Doppelflöte. Vor dem Wagen schreiten zwei zottige Silene, die ihn zu ziehen scheinen, weiter vorn zwei andere, die einen Stier führen. Dem Wagen folgt ein Knabe, der ein am Hinterteil des Schiffes befestigtes Segel (? vgl. die Schiffe des Nikosthenes *Wien. Vorlegebl.* 1890/91 Taf. 6, 2) zu fassen sich anschickt; den Zug schließen vier Frauen, deren letzte einen Tisch mit Opferkuchen auf dem Kopfe trägt. Ähnlich ist ein zweites Vasenbild, von dem ebenfalls nur der Wagen mit Dionysos und den beiden Silenen nach *Indica, Ant. di Acre* Tav. 26 in

den *D. A. K.* 2, 604 abgebildet ist; auch hier war ein Zug von neun Personen dargestellt, nur daß Männer an die Stelle der Silene getreten sind. Wir haben also hier eine Darstellung der Epiphanie des Gottes vor uns, das Abbild einer dionysischen Prozession, wie sie in Attika üblich war. *Bulle* will diese Darstellungen ganz spät herabdatieren; mag auch schon, sagt er S. 66, in der guten griechischen Zeit ähnliches (wie die von ihm zum Vergleich herangezogene Pompe des Ptolemaios bei *Athen.* 5 p. 196*) in bescheidenerem Umfang stattgefunden haben und eine Herabdatierung der Vasen in hellenistische Zeit vielleicht nicht nötig sein, aus der Auffassung des sf. Stiles fallen sie jedenfalls völlig heraus, denn sie vermischen Mythisches mit Rituellem. Das kann ich nicht zugeben. Die sf. Kunst ist doch nicht arm an Aufzügen aller Art, die sich als getreue Nachahmungen heimischer Festzüge zu erkennen geben; so finde ich auch keinen Grund, in der Nachbildung eines attischen Dionysosfestzuges etwas der sf. Vasenmalerei Fremdes zu erblicken. Mögen die Vasen auch dem Ausgang der sf. Technik angehören, unter das Jahr 500 herab dürfen wir sie keinesfalls datieren; hundert Jahre später müßte eine Pompe des Dionysos einen völlig anderen Charakter gehabt haben. Auch die beiden zottigen Silene dürfen uns nach dem oben Gesagten zu einer späteren Datierung nicht verleiten. ihre zottige Bildung gerade in einem Aufzug kann uns im Gegenteil veranschaulichen, wie wir uns die Bühnensilene des sechsten Jahrh. vorzustellen haben. *Bethe* (*Prol.* 45) will in diesem Wagen sogar den Thespiskarren erkennen.

Auch die späte Datierung einer Florentiner Schale (*Heydemann*, 3. *Hall. Winckelmannsprog.* Taf. 2, 3), auf der *Bulle* das Einhertragen eines Phallospfluges in feierlicher Prozession erkannt hat, finde ich nicht gerechtfertigt. Auf der einen Seite steht ein dicker Mann auf dem Pflug, auf der Darstellung der anderen Seite ein zottiger Silen, der von einem Manne mit Kentron geritten wird. Liegt das Parodische in der Darstellung auch offen zutage, so ist es doch ebenso klar, daß wir hier einen alten Brauch dargestellt finden, in dessen Wiedergabe in der archaischen Kunst ich nichts Befremdliches zu erblicken vermag.

Fassen wir das Ergebnis unserer Betrachtung zusammen, so haben wir in den Silenen wilde, in Berg und Wald hausende Wesen kennen gelernt, die Ohren und Schweife, in der ältesten Zeit auch Hufe und Beine vom Pferde entlehnt haben. Ihre Selbständigkeit zu bewahren ist ihnen nur in Nordgriechenland und Chalkis gelungen; in Kleinasien stammen die Silene von Klazomenai und Xanthos und die Masken von Samos noch aus dieser Epoche, die anderen uns erhaltenen Darstellungen zeigen sie bereits in der Abhängigkeit von Dionysos. In Attika ist in den Darstellungen ihrer Gefangennahme wenigstens eine Erinnerung an ihre selbständige Vergangenheit bewahrt; sonst begegnen sie hier nur als Diener des Dionysos, die ihren Herrn überallhin begleiten, ihm Wein darreichen und ihn mit Musik und Tanz

unterhalten. Daß die Silene an allen diesen Stätten alteingesessene Gottheiten waren, beweist für Attika die Lokalsage von seinem Einfangen, für Kleinasien seine Rolle im Totenkult, für Nordgriechenland seine Darstellung auf Münzen; für Chalkis zeigen es die nur für diese Wesen passenden urwüchsigen Namen, von denen Σιμός, Ἴλος und Ἰπαιός ihr Äußeres, Λόγος, Πόδης und Μέλας die ihnen beigelegten Eigenschaften charakterisieren. Ὁφείων wird von Benseler als rusticus gedeutet; Ἀρτίς, vielleicht auch Φάνος, mag auf ihr gespenstisches Erscheinen im Walde gehen (Dieterich, *Philologus* 52 S. 2 Anm. 4), wobei man sich der als Spukgestalten auftretenden Kentauren in dem kleinen homerischen Betteliedchen an die Töpfer erinnert.

Schließlich muß ich hier noch der hockenden oder knienden meist ithyphallischen Terrakottafigürchen gedenken, die sich überall in Gräbern der griechischen oder von griechischer Kultur berührten Welt gefunden haben, in Attika, Boiotien, Lokris, Korinth, Thera, Melos, Rhodos, Cypern, Neandria, Sigeion, Sizilien, Rhegium, Cumae, Caere (Winter, *Typen d. gr. Terr.* 1, 215). Sie sind vom siebenten bis zum fünften Jahrh. in oft so genau übereinstimmender Weise gebildet, daß man dieselbe Form für Exemplare annehmen möchte, die aus Jahrhunderten von einander entfernten Gräbern stammen (Orsi, *Mon. ant.* 14, 2 Sp. 875 A. 1). Entweder sind diese Terrakotten also Generationen hindurch in einer Familie aufbewahrt, oder ihre Typen sind Jahrhunderte lang unverändert beibehalten worden. Ich bin nur nicht sicher, ob wir wirklich Silene im Sinne der historischen Zeit und nicht vielmehr primitive Hauskcolde in ihnen erkennen müssen, die sich aus der Urzeit im Familienkult erhalten und später zur Gestalt des Agathodaimon (vgl. unten) entwickelt haben. Pferdehufige Exemplare, die bestimmt als Silene in Anspruch genommen werden müßten, sind meines Wissens bisher nicht gefunden worden.

B. Die Zeit des strengen Stils.

So beschränkt im ganzen der Kreis ist, in dem die Kunst des sechsten Jahrs die Silene darzustellen vermochte, die Richtung der Entwicklung hat sie der Folgezeit doch insofern gegeben, als sie ihre Angliederung und Unterordnung unter Dionysos vollzog. Die folgenden Perioden erkannten ihre Aufgabe darin, dies Verhältnis zu entwickeln und ihm immer neue Seiten abzugewinnen. Die Zeit des strengen Stils der griechischen Vasenmalerei steht ganz unter dem Einfluß der großen attischen Schalenmaler. Als die dämonischen Vorbilder des Komos wurden von ihnen die Silene ganz besonders bevorzugt, in denen man die menschliche Ausgelassenheit nach jeder Richtung hin erhöht zur Darstellung bringen konnte.

Eine gesonderte Stellung durch seine Manierlichkeit nimmt der auf dem Übergang vom sf. zum rf. Stil stehende Nikosthenes ein. Seine sf. Silene sind plumpe Gesellen mit dickem Bauch und dicken Oberschenkeln, an die ganz dünne Waden ansetzen; nach ihrem Aussehen

wie nach ihren Bewegungen wirken sie komisch (*Wiener Vorlegebl.* 1890/91 Taf. 1; 2; 5). Seine rf. haben die dünnen Unterschenkel nicht, sind aber auch merkwürdig ungeschlachtet gebildet (*ebenda* Taf. 7, 2^b). Es sind eigene, vielleicht unter der Einwirkung der dickbäuchigen korinthischen Dämonen von Nikosthenes geschaffene Typen, die weder an die Vergangenheit anschließen noch zu der neuen Entwicklung eine Brücke bilden, sondern wie etwas Fremdartiges neben beidem stehen.

Wir betrachten zunächst das Äußere der Silengestalten im strengen Stil. Der ältere, epiktetische Kreis gibt den Silenen langes dichtes Haar, das in Locken oder als Masse, die in einzelne künstlich gedrehte Locken ausläuft (vgl. Hartwig, *Arch. Jahrb.* 6, 1891, S. 255), über den Nacken fällt und meistens mit einem Kranz geziert ist; der Bart ist lang, die Augenbrauen sind bisweilen stark buschig gebildet. Die Nase ist stumpf, die Lippen sind dick und wulstig; die Ohren schmal und spitz und deutlich als Pferdeohren charakterisiert. So erscheinen die Silene bei Pamphaios (*Wien. Vorl.* D 3; 4; 5; zu vergleichen ist seine sf. Vase D 6), Kachrylion (D 7), Epiktet (*Gerh. A. V.* 4, 272 = Berlin 2262) und Chelis (*Furtwängler-Reichhold* 1 Taf. 43). Der Schwanz ist noch sehr lang; er reicht fast bis zur Erde und ist sowohl durch seine Länge wie durch die oft angewandte Zeichnung der Haare als Pferdeschwanz gekennzeichnet. Zuweilen ist er, wie es in der sf. Technik üblich war, noch braunrot aufgesetzt (Hartwig a. a. O. S. 256) oder mit gelbweißer Deckfarbe bemalt (Berlin 2174); weiß erscheint er auf einigen Lekythen (Berlin 2240; 2241), wo die Körper der Silene nur in Konturen graviert, also schwarz gelassen sind.

Hieron, ebenso der Künstler der Münchener Amphora (*Furtw.-Reichh.* 1 Taf. 44, 45) bilden einzelne Silene bereits mit einer Glatze (*Wien. Vorl.* A 2; A 4); das Haar des Hinterhauptes fällt entweder in lockigen Strähnen herab oder wird in einen Schopf aufgebunden, wobei — offenbar nach damaliger Mode — öfter hinter dem Ohr eine einzelne lange Locke herabhängt. Einen Altersunterschied soll die Glatze nicht andeuten; die Silene haben sie von den Lebemännern des alten Athen übernommen. Die Trinkschale ist die künstlerisch herrschende Gefäßform jener Zeit; sie ist bestimmt für die attischen Gelage, und wie sie uns die Lieblingenamen jener Zeit überliefert hat, so eröffnet sie uns auch einen Blick in ihr übermütiges Leben und lehrt uns ihre Trinksitten und Trinkertypen kennen. Auf dem Psykter des Duris sind von den elf Silenen bereits neun mit Glatzen gebildet; nur bei einem hängt das — nicht lange — Haar hier noch frei und ist mit einem Kranz geschmückt, alle anderen haben es in einen Schopf aufgebunden, dessen Schleife mit dem um die Stirn gelegten Band zusammenzubängen scheint. Die Glatzen sind von verschiedener Größe und durch zierlich gekräuselte Löckchen, die vom Ohr ausgehen, belebt. Die Augenbrauen sind nur schmal, die Schwänze, die jetzt in der Höhe

der Taille ansetzen, zwar noch buschig und breit, doch bereits etwas kürzer.

Brygos (Wien. Vorl. VIII, 6) hat seine sämtlichen Silene mit Glatzen gebildet; sie tragen kurzes, aber freies Haar, das mit einem Efeukranz geschmückt ist. Auch die dem Euphronios zugeschriebenen Silene zeigen eine mehr oder minder große Glatze und tragen einen Efeukranz oder eine Binde (Klein, *Euphr.*² 278 ff.). Die beiden Silene des Oltos und Euxitheos mit den Namen Terpes und Terpon (D 1) haben dagegen beide noch volles Haar und erinnern mehr an die Weise der älteren Schalenmaler. Auch der Silen Oreimachos, eine der zierlichsten und am feinsten ausgeführten Gestalten des strengen Stils (Berlin 2160; Winter, *Österr. Jahresh.* 3, 1900, 121 ff. schreibt die Vase dem Euphronios zu), hat volles, hinten aufgenommenes Haar, das nicht als Masse gebildet, sondern durch einzelne flache Linien gegliedert ist.

Der Gesichtsausdruck der Silene beginnt sich zu beleben; die rf. soviel ausdrucksvollere Technik hat auch dazu die Maler angeregt. Ausgezeichnet bringt das Tierische der Silene durch das vorgeschobene Untergesicht Euphronios zum Ausdruck (wenn Kleins Zuweisungen richtig sind); zu den Silenen des Duris bei ihrem verrückten Treiben passen die runden wilden Augen vortrefflich. Hieron bildet einige seiner Silene, die sich mit den Mänaden zu schaffen machen, grinsend, so daß ihre Zähne sichtbar werden (vgl. den Silenskopf Furtw., *Samm. Sabouroff* Taf. 69). Stirnfalten gibt Phintias seinem en face gezeichneten Silen (*M. d. I.* 11, 27), ebenso der Künstler einer Münchener Schale seinem Flötenspieler (Furtw.-Reichhold 1 Taf. 46); sehr ausdrucksvoll ist das Gesicht des Kuchendiebes auf der von Furtwängler (-Reichhold 1 Taf. 47, 1 S. 243) 40

Auf dem Körper, der in der Regel glatt ist, findet sich bisweilen Behaarung angedeutet; so erscheinen Brust und Bart etwas behaart bei einem Silen des Hieron (A 4), ebenso bei den sämtlichen Silenen des Duris (VI, 4).

Für die ithyphallische Bildung gibt es keine Regel. Pamphaios und Kachrylion meiden sie, Hieron wendet sie in den Mänadenszenen an; Euphronios bildet einen einzelnen Silen ithyphallisch (Klein² S. 279), während er bei einer Liebesszene mit einer Mänade (ebenda S. 280) davon absieht. Bei Duris (VI, 4) tragen acht der elf Silene das Glied aufgebunden, zwei sind ithyphallisch, bei dem mittelsten in Heroldstracht ist es gewöhnlich gebildet.

Von Tieren begegnet in der Umgebung des Silen auch in dieser Zeit häufig der Esel oder das Maultier (vgl. Robert, *d. müde Silen* 1899 S. 19). Epiktet stellte auf einer Seite einer Kotyle einen Silen dar, der ein ithyphallisches Maultier streichelt; auf der anderen Seite einen Silen, der, in jeder Hand einen Thyrsos haltend, hinter zwei Maultieren einherschreitet (Klein,

*Vasen m. Meisters.*² 107, 24). Eine Memnonvase zeigt im Innenbild einen Silen, auf der Außenseite ein wicherndes ithyphallisches Maultier (Klein, *ebenda* 118, 1); auf einer anderen führt der Silen Simaios ein Maultier am Zügel (Klein, *ebenda* 120, 11), auf einer dritten bäumt sich vor dem sitzenden Dionysos ein ithyphallischer Esel, während hinter ihm auf einem ebenso gebildeten Esel ein bärtiger, bekränzter Silen heransprengt (Klein, *ebenda* 120, 9). Einen Silen mit einem Weinkrug zwischen zwei Maultieren zeigt eine stark fragmentierte Wiener Schale (*Vorlegebl.* C, 7, D). Auf einer Kylix des Brit. Mus. (III E 102) ist im Innenbild Silen auf einem Maultier reitend dargestellt; auf der einen Außenhälfte erscheint er auf einem Maultier gelagert, von zwei fackeltragenden Silenen umgeben, auf der anderen Dionysos zwischen zwei tanzenden Silenen auf einem Maultier reitend. Sonst findet man in seiner Umgebung ein Reh (Berlin 2160) oder eine Hirschkuh (*Gerh. A. V.* 195/6; Furtw.-Reichhold 2 S. 68, 30).

Zu seinen Attributen gehört noch ebenso wie in der sf. Kunst die Lyra und häufiger die Doppelflöte. Auf der Schale des Oltos und Euxitheos (A 1) spielt der neben dem Gespann des Dionysos einherschreitende Silen die Leier, während der dahinter einer Mänade folgende die Doppelflöte bläst. Die Leier trägt ferner Oreimachos (Berlin 2160) und ein Silen einer Berliner Lekythos (2243). Unter den Flötenbläsern nenne ich nur den Silen des Hieron (A 4), der in pelzbesetzten Lederstiefeln vor Dionysos steht und ihm seine Künste auf der Flöte vorführt, die Augen fest auf den aufmerksam zuhörenden Gott gerichtet.

Auch der Schlauch gehört noch zu den häufigeren Attributen des Silen in dieser Periode, er trägt ihn in der Hand oder über dem Rücken oder sitzt auf ihm. Vereinzelt erst kommt der Thyrsos in seiner Hand vor (*Mon. antich.* 17, 1906, tav. 16).

Zur äußeren Ausstattung des Silen ist zu bemerken, daß er in der Regel ganz nackt erscheint; zu den Ausnahmen gehört die Bekleidung mit Stiefeln. Eine besondere — bisher noch nicht genügend erklärte — Bedeutung muß die Heroldstracht des einen Silen auf dem Psykter des Duris haben, wie sie ebenso einem der Silene in der Pompe des Ptolemaios (*Athen. V* p. 198a) gegeben war. Beliebte wird bereits in dieser Zeit ihre Ausstattung mit einem Panther- oder Rehfell, das gelegentlich auch ihre wilderen Vettern, die Kentauren, tragen. Übernommen haben die Silene diese Tracht wohl von den Mänaden, die bereits Amasis mit einer Nebris umgürtet darstellte (*Wiener Vorlegebl.* 1889 Taf. III, 2) und die im späten sf. Stil häufig und im strengtrotzigen gewöhnlich in dieser Ausstattung auftreten. Auf der Schale des Hieron (A 2) haben zwei Mänaden ein um den Hals geknüpft Pantherrfell auf dem Rücken hängen, zwei andere tragen es über dem vorgestreckten l. Arm, ebenso der eine Silen. Ein Pantherfell über dem Rücken hängend hat ein dem Euphronios zugeschriebener Silen (Klein² S. 280)

sowie der dem Dionysos einschenkende der Coghillschen Vase (*Millingen* 23); in der gleichen Weise hat ein Rehfell einer der Flötenbläser der Vase *D. A. K.* 2, 616 umgehängt, und gleichfalls Rehelle tragen die drei Silene der Münchener Amphora *Furtw.-Reichh.* 1 Taf. 44, 45. Auch die Schlange, die einmal ein Silen (Berlin 2174) in der Hand hält, hat er von den Mänaden übernommen, in deren Händen sie bereits im sf. Stil vorkommen und im rf. ganz gewöhnlich sind.

Wir betrachten jetzt kurz die Situationen, in denen wir die Silene in dieser Periode dargestellt finden. Beliebte war bei den Schalenmalern ein Silen im Innenbilde; er begegnet dort neben einer Hirschkuh laufend (*Gerh. A. V.* 195/6), seinen Schlauch tragend (*Gerh. A. V.* 272), auf seinem Schlauch oder einer Amphora sitzend (*Klein, Euphron.* 2 278; 279; *Lieblingsinschr.* 2 62) oder sie auf ihren Inhalt prüfend (*Arch. Jahrb.* 6, 1891, Taf. 5, 1), mit Krotalen, die er einer Mänade entrischen hat klappernd (*Klein, Meistersign.* 2 117, 3) usw. Ihre Darstellung im Innenbilde ist deshalb so bevorzugt, weil man ihnen die gewaltsamsten Stellungen geben konnte, so daß die Füllung des Rundes keine Schwierigkeiten machte.

Auf den Außenseiten finden wir nicht selten die Silene unter sich dargestellt. Auf einer dem Pamphaos zugeschriebenen Schale tanzen ihrer sechs, davon vier mit Amphoren auf den Schultern, während ein siebenter in eine Amphora pißt (*Klein, Meistersign.* 2 89); auf einer dem epiktetischen Kreis angehörigen Schale (*Klein, ebenda* 113, 10) reiten zwei Silene auf Schläuchen, ein dritter hält einen Krater, ein vierter tanzt und klappert dazu mit Krotalen. Auf seinem berühmten Psykter (*Br. Mus.* III E 768 = *Wien. Vorl.* 6, 4) hat Duris elf Silene dargestellt, die in größerer und spezifisch silenesker Weise die Torheiten wiederholen, die sich die Jugend Athens in ihrer Trunkenheit geleistet haben wird. Einer hat sich auf die Hände gestellt und versucht aus einer am Boden stehenden Schale zu trinken, mit ausgestrecktem Arm eilt ein zweiter auf ihn zu. Einem in halb liegender Stellung sich aufstützenden läßt von vorn ein Silen aus einem Schlauch Wein in den Mund laufen, während ein hinter ihm stehender gleichzeitig von oben aus einer Kanne Wein in seinen Mund gießt. Ein anderer, mit eingezogenen Unterschenkeln auf die Fußspitzen und die zurückgebogenen Arme sich stützender balanciert auf seinem Phallos einen Kantharos, den ein vor ihm stehender aus einer Oinochoe füllt; hinter ihm naht ein Silen mit einem größeren Kantharos, den Schluß bilden zwei auf einem Bein um eine Schale balanzierende Silene, die wohl auch noch einen besonderen Trick vorhaben. Die Mitte der beiden aus je zwei und je drei Silenen gebildeten Gruppen nimmt ein Silen in der Tracht des Hermes ein, mit dem Kerykeion, reich gestickter Chlamys, Petasos und Stiefeln ausgestattet; voll Erstaunen scheint er die Hand zu erheben und das Tun seiner Gefährten zu betrachten. Was aber seine Tracht und sein Erscheinen gerade hier unter

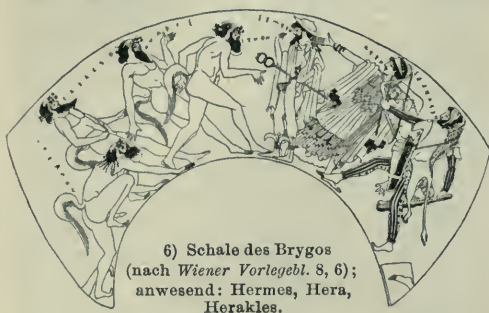
der tollen Gesellschaft bedeuten soll, finde ich bisher nicht erklärt (vgl. *Robert, Bild u. Lied* 28 Anm. 29; *Furtw.-Reichh.* 1, 248) und vermag es auch nicht zu deuten.

Besonders häufig finden wir die Silene mit Mänaden gruppiert, in meist wenig erfolgreicher Bemühung um ihre Gunst, auch hier häufig ein einzelnes Paar im Innenbild einer Schale. Auf einer Amphora stellt Pamphaos einer Mänade, die einen begehrliehen Silen beim Schopf packt und auf die Knie zwingt, auf der anderen Seite einen ithyphallischen Silen gegenüber, der eine thyrsotragende Mänade umfaßt (*Klein, Meistersign.* 2 96, 27); im Innenbild der Schale D 5 läßt er einen Silen eine Mänade tragen, auf einem Stammos einen flötenspielenden Silen tanzen und eine Mänade dazu mit Krotalen klappern. Hieron stellt im Innenbild seiner Schale A 2 eine Mänade dar, die sich gegen einen sie ergreifenden Silen mit dem Thyrsos wehrt; auf den Außenseiten weisen je drei Mänaden gleichfalls die etwas plumpen Werbungen ebenso vieler Silene ab. Auch das Beschleichen einer schlafenden Bakchantin findet sich bereits auf einer rf. Lekythos strengen Stils (Berlin 2241) und auf der von *Hartwig* im *Arch. Jahrb.* 8, 1893, Taf. 2 (S. 166/7) veröffentlichten Schale.

Am häufigsten bewegen sich die Silene natürlich in der Umgebung des Dionysos, ihn umschwärmend, flötenspielend (*Hieron* A 4) oder in Gesellschaft von Mänaden ihren Herrn umtanzend (*Pamphaos* D 4, *Kachrylion* D 7 u. öfter); die Schalenmaler der Blütezeit stellen den Gott (allein oder mit Ariadne) öfter auf einem Viergespann dar, das von leier- und flötenspielenden Silenen und Mänaden begleitet wird (D 1; *Klein, Meistersign.* 2 144, 4). Die Kenntnis einer bakchischen Opferhandlung vermittelt uns die *D. A. K.* II 616 abgebildete Vase des *Musée Blacas* (13–16). Dionysos hat soeben ein Rehkalb zerrissen und ist im Begriff, die eine Hälfte desselben ins Feuer eines Altars zu legen. Ein Silen bläst dabei die Doppelflöte, ein anderer, durch eine Mänade von Dionysos getrennt, des Henkels wegen in knieender Stellung gebildet, scheint die Handlung mit Gesang zu begleiten. Der ihm entsprechende Silen hält ein Trinkhorn, ein vierter bläst wieder die Flöte, nach deren Melodie zwei Mänaden sich tanzend bewegen.

Erscheint das bisher geschilderte Treiben der Silene nur als eine natürliche Entwicklung aus ihrem Auftreten in der vorausgehenden Epoche, so tritt uns eine ganz neue Auffassung in einer Reihe von Darstellungen entgegen, die an der Betonung ihrer Inferiorität ein besonderes Gefallen finden. Auf dem einen Außenbild seiner berühmten Schale (*Wiener Vorl.* 8, 6 = *Furtw.-Reichh.* 1 Taf. 47, 2, S. 240/41) hat Brygos die Götterbotin Iris (s. d.) dargestellt, die eben von einem wahrscheinlich dem Dionysos gehörenden Altar den für die Götter bestimmten Ochsen Schwanz geholt hat. Da überfallen sie die Silene; Lepsis packt sie mit der einen Hand und will ihr mit der anderen das Opferstück entreißen, von l. setzt mit mächtigem Sprung über den

Altar Echon auf sie zu, noch weiter l. eilt mit langen Sätzen Dromis herbei. Zwischen beiden am Altar stellt Dionysos, einen Stab in der l., einen Kantharos in der r., wenn ich seinen Gesichtsausdruck und seine Haltung richtig auffasse, starr und sprachlos über die Frechheit seiner Silene. Auf der Gegenseite aber (Abb. 6) hätten die frechen Gesellen fast an der Götterkönigin sich vergriffen. An Hermes, der sich schützend vor Hera gestellt hat, wollen sie 10 vorbei; der Held, vor dem sie zurückscheuen, ist Herakles, der in dem gestreiften Trikotgewand der skythischen Polizisten mit Bogen und Keule ihnen entgegentritt. Vortrefflich ist der Widerstreit zwischen ihrer wilden Begierde und dem Schreck vor dem Heros zum Ausdruck gebracht. Die zwei mittelsten, Babachos und Hybris prallen zurück beim Anblick des Helden, auch der hinter ihnen auf allen viersen sich heranschleichende Terpon scheint seine Bewegung zu hemmen; nur dem 20 vordersten, Styon, ist über seiner Gier der Ernst der Lage noch nicht voll zum Bewußt-



sein gekommen — einen Kampf mit Herakles wird er aber ebensowenig versuchen wie seine 40 Genossen, das sieht man ihm an.

Attacken auf Frauen gehören von jeher zu dem Wesen der Silene; das Neue liegt hier darin, daß die Kerle sich nicht mehr mit ihresgleichen begnügen, sondern auch an die Olympierinnen Hand anlegen wollen, an die Götterbotin nicht nur, sondern an die Königin Hera. Beschränkte sich in der sf. Kunst ihre Lüsterheit auf den ihnen angemessenen Kreis, so sind diese Szenen offensichtlich nur erdacht, 50 um den Kontrast zwischen ihrer an alles sich wagenden zügellosen Begehrlichkeit und ihrer Feigheit hervorzuheben. Die ursprünglich gleich den Kentauren streitbaren und räuberischen Walddämonen sind zu feigen und genußsüchtigen Kreaturen geworden; in dieser Entartung stehen sie hier mit einer verblüffenden Plötzlichkeit vor uns. Bald ist es so weit, daß sie Entsetzen ergreift, so wie sie Herakles nur zu sehen bekommen. Sechs Silene sind 60 bei ihrem Herrn zu einem Gelage versammelt, jeder hat sein Trinkgefäß neben sich stehen (*Gerh.*, A. V. 59/60); da tritt plötzlich Herakles im Löwenfell mit Keule und Bogen unter sie. Dionysos begrüßt ihn stehend; den eben noch gelagerten Silenen ist aber der Schreck so in die Glieder gefahren, daß sie aus ihrer Behaglichkeit aufgeschencht, auf ein Knie und eine

Hand gestützt, voll Angst den Störenfried anstarren; drei den Rücken uns zuwendende fassen entsetzt an ihre Köpfe, die drei von vorn gebildeten werfen die r. Hand in die Höhe. Von keiner besseren Seite zeigt uns die Silene die bei *Furtw.-Reichh.* 1, 47, 1 abgebildete Schale. Herakles ist bei Dionysos zu Gast und ruht neben ihm auf der Kline; da schleicht ein Silen von l. auf den Knien 10 heran und stiehlt einen Kuchen; sein Genosse auf der r. Seite aber blickt, als ob er nichts davon merkte, mit nachdenklichem komisch wirkendem Gesichtsausdruck ins Weite. Wir sehen: der Charakter der Silene und der Satyrn, wie ihn uns der *Kyklops* des *Euripides* zeigt, ist hier bereits bis ins einzelne vorgebildet.

Sicher gehört in diesen Kreis auch die sf. Darstellung einer gelbgrundigen Lekythos aus Eretria, auf der Herakles zwei Silene gefangen hat und an den Händen zusammengebunden vor sich hertreibt; zwei andere entfliehen (*Collignon*, *Cat. d. vases d'Athènes* 970). Leider ist das Gefäß nicht datiert und über seinen Stil auch nichts Näheres ausgesagt; vermutlich ist es eine der späten sf. Darstellungen aus dem Anfang des fünften Jahrh., andernfalls würde es die älteste Verbindung des Heros mit den Silenen zeigen. Die Komik der Szene steht außer Zweifel; die Kerle haben irgend 30 einen Unfug angerichtet und die zwei schlimmsten werden von dem Helden abgeführt.

Wenn wir die Silene von dieser Seite kennen gelernt haben, wird es uns schwer zu glauben, daß man es mit ihrer Beteiligung am Gigantenkampf ernster als *Euripides* gemeint haben sollte. Auf diesen Kampf zu beziehen sind, wie *M. Mayer* (*Giganten* S. 327) auseinandersetzt, die mannigfachen die Silene gerüstet oder bei der Rüstung darstellenden Bilder, wie *Gerhard*, A. V. 50/51, 5; *Klein*, *Meistersign.* 2 101, 2; *Jahn*, *Philol.* 27 Taf. IV, 4 und 5. Ich schließe hier gleich das etwas spätere bei *Mayer* Taf. 2 veröffentlichte Bild eines Stamnos aus Orvieto an, auf dem eine Szene des Gigantenkampfes selbst dargestellt ist. Dionysos ist soeben im Begriff, einen vor ihm niedergestürzten Giganten, in dessen Brust bereits ein Panther seine Zähne gräbt, mit der Thyrsololche zu durchbohren. Hinter dem 50 Gott eilen mit langen Schritten zwei behelmte Silene herbei; der vordere, auf dem vorge Streckten l. Arm ein Pantherfell tragend, holt mit der r. zum Wurf mit einem Stein auf den Giganten aus, der folgende mit einem Schild bewehrte hält in der r., aber gegen den Boden gesenkt, eine Lanze. Auf der Gegenseite wird ein mit Rundschild, Helm und Lanze bewehrter Silen auf einem Streitwagen von zwei unbewaffneten Gefährten gezogen; r. hinter dem Wagen bläst ein vierter bewaffneter Silen in die Trompete. Auch wenn wir nicht annehmen wollen, daß das Gespann die umgekehrte Richtung einschlägt, so bleibt doch die Komik in den Bewegungen der Silene unverkennbar, mag sie auch nicht gerade von schlagender Wirkung sein; jeder wußte, wie er den Heldenmut der Streiter einzuschätzen hatte, die mit langen Schritten hinter ihrem

Herrn herbeileiten, als der Gegner bereits kampfunfähig gemacht ist. Wenn Mayer S. 327 sagt, es sei gar nicht ausgemacht, daß die Beteiligung des Gefolges des Dionysos durchaus und ursprünglich den komischen Charakter trug, den einige Maler ihm beilegen, so gebe ich das für die von ihm angeführte kämpfende Bakchantin ohne weiteres zu. Im Charakter der Mänaden liegt wilde Kampflust; aber die attischen Silene des fünften Jahrs. 10 waren keine blutdürstigen Helden mehr.

Außer zu Dionysos finden wir die Silene in dieser Zeit nur noch zu Hermes in Beziehung gesetzt. Auf der Vase *M. d. I. VI. VII* tav. 67 geht dem auf einem Widder liegenden Hermes ein Silen mit Krater und Schlauch voran und ein die Doppelflöte blasender Silen folgt ihm; auf der Gegenseite ist ebenso der auf einem Bock gelagerte Dionysos von zwei Silenen begleitet. Hermes neben dem Silen Oreimachos zeigt das schöne von Winter (*Österr. Jahresh.* 3, 1900, 121 ff.) dem Euphronios zugeschriebene Bild der Berliner Amphora 2160 (*D. A. K. II*, 486); der sich umblickende Silen hält Leier und Plektron, der neben ihm gehende zum Teil von ihm verdeckte Hermes einen Kantharos und das Kerykeion in der l., in der nach hinten gewendeten r. eine Weinkanne, zwischen beiden schreitet ein Reh. Die Deutung von Friederichs, daß Hermes dem Silen 30 Becher und Kanne fortgenommen und ihm die Leier aufgezwungen habe, hätte Winter nicht veröffentlichten sollen; der antike Beschauer konnte gewiß nicht ahnen, daß die Leier, die er in der Hand des Silen zu sehen gewohnt war, ihm hier von Hermes hineingedrückt sei. Der auf der Rückseite allein dargestellte leierspielende Silen führt den Namen Ὀρχαῖος. Der Gott nimmt also teil an ihrem Leben und Treiben und zieht mit ihnen wie Dionysos 40 umher; es ist wie ein Nachklang zu dem homerischen Hymnos, der Hermes und die Silene mit den Nymphen in den Höhlen des Ida hausen läßt, und es mag kein Zufall sein, daß die beiden Silensnamen auf ihr Leben in den Bergen hinweisen.

Nicht genügend erklärt ist bisher die Vase Vagnonville, auf der zwei Silene mit Spitzhacken dargestellt sind, von denen der eine sich nach l. entfernt, der andere auf eine mit 50 einer Sphinx bekrönte halbkugelförmige Erhöhung hackt. Engelmann hat darin einen Tumulus erkannt, unter dem die Reste des Toten noch brennen, wie die aus den sechs Löchern der Basis des Grabhügels züngelnden Flammen anzeigen (*Österr. Jahreshfte* 8, 1905, S. 145 ff.); daß die Silene aber dies Feuer als eine Störung im natürlichen Lauf der Dinge betrachten und es durch Zertrümmerung des Grabhügels zu lösen suchen (S. 149), wird 60 niemand einleuchten. Die kürzlich im *Arch. Anz.* 1908 Sp. 31/32 veröffentlichte Vase, die zwei Silene zu beiden Seiten eines Tumulus zeigt, auf dem ein Vogel sitzt, scheint mir darauf zu deuten, daß zwischen den Silenen und dem Hügel eine unbekannte oder noch nicht erkannte Beziehung besteht. Die bald als Silene, bald als Menschen gebildeten Wesen,

die mit Hacken oder Hämmern auf einen aus der Erde emporstachenden Kopf schlagen, hat *Furtwängler*, *Arch. Jahrb.* 6, 1891, S. 116 ff. auf die Kyklopen gedeutet. So fein ausgeführt diese Deutung auch ist, es wird mir schwer zu glauben, daß man die Kyklopen (s. d.) völlig wie Silene gebildet haben sollte. Auch für diese Darstellungen scheint mir die rechte Erklärung noch nicht gefunden.

Überblicken wir die Entwicklung der Silene im strengen Stil, so haben wir zunächst gefunden, daß ihre Verwendung auf den attischen Trinkschalen die Ausmalung ihres zügellosen Temperamentes besonders beförderte; hier haben die unersättlichen Trinker auch ihre Glatze bekommen. Der bakchischen Ekstase, die wir zuerst bei den Mänaden des Hieron ausgedrückt finden, unterliegen sie nicht; sie umschwärmen und umwerben die orgiastischen Weiber, aber sie denken nicht daran, sich an ihrer Verzückerung zu beteiligen. Einen ganz neuen Charakterzug, der später besonders ausgebildet wurde, gibt ihnen zuerst die Brygosvase; hier erscheint ihre ins Grenzenlose gesteigerte Begehrlichkeit gepaart mit einer ebenso grenzenlosen Feigheit. Sie beginnen zu stehlen und mit der Miene der Unschuld ihre Mitwisserschaft zu leugnen. Gewiß hat der verweichlichende Thiasosdienst die alten Naturdämonen um ihre besten Eigenschaften gebracht; aber um sie so herabzusetzen, um sie zu komischen Figuren von so minderwertigem Charakter zu machen, müssen noch andere Einflüsse wirksam gewesen sein. Wir dürfen uns nur des euripideischen *Kyklops* erinnern, um zu wissen, in welcher Richtung wir dieselben zu suchen haben.

Namen sind uns aus dieser Periode eine ganze Reihe überliefert. An die alten Berggeister erinnern Ὀρειμάχος und Ὀρχαῖος (Berlin 2160), eine Parallele dazu bildet die Ὀρειθρία einer Vase des Pamphaios (*Klein, Meistersign.* 2 97, 28) und die Θρηώ auf dem Vasenbilde des Olto. Letzteres bietet uns zwei andere Silensnamen, Τέρας heißt der leierspielende, Τέρων der Flötenspieler; in ihrem Interesse ist es erfreulich, daraus zu entnehmen, wie hoch man von ihrer Musik dachte. Auf einer Münchener Vase drückt Τέρων einen Schlauch aus (*Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* S. 93); denselben Namen führt auch einer der Silene des Brygos. Zu dem Krotalengeklapper der Ianthe tanzen auf einer Berliner Vase (4220) zwei Silene, von denen der eine Σικ[ιννος], der Tänzer, heißt; die σικιννος als Tanz der Satyrn ist aus *Eurip. Kykl.* 37 bekannt. Vgl. oben Bd. 1 Sp. 1065/66. Vielleicht hat auch *Eraton* (*Heydemann, Satyr- und Bakchenamen* 1880, Z, vgl. *Erato*) eine ähnliche Bedeutung. Auf ihr Aussehen gehen Σικαῖος (*Heydem.* α), Σικαῖος (*M. d. I. XI*, tav. 27, 28) und Λάσιος (München 1104); bei Εὐνοῦρος (*Heydem.* ο) ist doch wohl an den Weinmischer gedacht, vielleicht auch bei Τέρος. Die Silene des Brygos tragen zum Teil neue, vielleicht für diese Darstellung erfundene, ohne weiteres verständliche Namen wie Ἐχων, Αἰψίς, Δρόμις. Στέων weist auf dieselbe Eigenschaft wie Πέος (*Heyd.*

θ), Φλέβιππος und Στύσιππος (p). Βάβαρχος soll vielleicht an βαβῶν anklängen (vgl. *Dielectric*, *Philol.* 52, 4 Anm. 9). Besonderer Erwähnung bedarf endlich der doch wohl aus Σάτυρος verschriebene Beiname Σατύρως, den ein Silen auf einer Schale des epikratischen Kreises trägt (*Reisch, Festschr. f. Gomperz* 1902, S. 461; vgl. dazu die Mänade Σατύρα auf einer Vase aus der Wende des fünften Jahrhs., *Wien. Vorlegebl.* E XII); sein Genosse ist der bereits genannte Eukrates.

C. Die Zeit des schönen Stils, die unteritalische, hellenistische und römische Epoche.

Der strenge Stil hatte mit der ihm eigenen Energie die zügellosen und derben Elemente, die im Wesen der Silene liegen, bis zum Grotesken entwickelt und unter dem Einfluß von Satyrdrama und Komödie ihren Charakter stark entwertet. Im Gegensatz dazu sucht der schöne Stil in seiner älteren Hälfte die Silene äußerlich wie innerlich nach der Richtung des Edlen, Milden und Abgeklärten zu entwickeln; der Geist des Pheidias vermochte auch diese tobenden und lärmenden Gesellen unter seine Würde und Gemessenheit zu zwingen und aus ihnen in ihrer Art vornehme und reife Männer zu schaffen. Die derben Bemühungen um die Gunst der Mänaden treten mehr zurück; die Silene lernen auch im Umgang mit ihnen ihr jugendliches Ungestüm beherrschen und wissen selbst im bakchischen Taumel etwas Gehaltenes in ihren Bewegungen zu wahren. Indes laufen neben solchen Darstellungen, die uns die edelsten Silensgestalten, die die griechische Malerei überhaupt hervorgebracht hat, zeigen, auch solche wilderen Charakters einher, in denen das stürmische Temperament der Silene wieder hervorbricht; in der zweiten Hälfte des schönen Stils gewinnen diese im Zusammenhang mit der stärkeren Betonung des orgiastischen Elements im Dionysoskultus wieder die Oberhand.

Äußerlich behalten die Silene ihre schlanke, ebenmäßige Gestalt bei, die nur hier und da erst etwas zur weichlichen Fülle zu neigen beginnt. Die Glatze bleibt die Regel und die Stirn erscheint dadurch mächtig bei den viereckigen Köpfen dieser Zeit; das Haar ist lockig und reicht nur bis zum Nacken herab. Es pflegt mit einem Efeukranz, einer Binde oder mit beidem geschmückt zu sein, bisweilen auch mit einem besonderen Kopfpfutz und kalathosartigen Aufsatz wie bei *Gerhard, Trinksch.* 27, I; Berlin 2921). Der Bart ist kräftig, leicht gekräuselt und kurz gehalten; nur selten fällt er bis auf die Brust herab. Der Schwanz wird kürzer, er pflegt nur bis an die Kniekehlen zu reichen, doch kommen daneben sowohl längere (*C. R.* p. 1874, II, 1) wie auch noch kürzere (*A. Z.* 1885 T. 84 = Berlin 2642).

Der Gesichtsausdruck ist auf den Vasen der besten Zeit ruhig und ernst; etwas in sich Gekehrtes, fast Melancholisches ist den Silensgestalten dieser Periode eigen, und in diesem Typus vermöchte man sich zuerst den sokratischen εἰρὼν vorzustellen.

Behaarung ist gelegentlich einmal angedeutet (*Ant. d. Bosph. Cim.* 54 = *Stephani* 1789); ganz behaart erscheint der würdige Papposilen als Erzieher des Dionysos auf der schönen Vase des Museo Gregoriano II 26. (Abb. 7). Höchst merkwürdig sind die beiden ebenfalls am ganzen Körper behaarten Silene eines Kraters aus Gela (*Monum. ant.* 17, 1906 tav. 44), mit ganz verwildertem Bart und Haar; sie sehen aus wie Affen und gebärden sich auch nicht anders.

Ithyphallische Silene sind auf Darstellungen dieser Periode überaus selten (Berlin 2591); mit infibuliertem Glied sind die beiden Silene Berlin 2337 und 2409 und einer aus dem Thiasos 2402 dargestellt.

Bekleidet erscheinen sie nur in Ausnahmefällen; so trägt einen Chiton und Mantel ein Silen, der in feierlicher Haltung, die nicht ohne komische Wirkung bleibt, vor einen Altar getreten ist und über ihn mit der l. einen Zweig hält. Öfter tragen sie ein Panther- und Rehfell, das entweder über dem l. Arm hängt (*Stephani* 2016, vgl. 2074) oder unter dem Hals



7) Papposilen, von Hermes das Dionysoskind empfangend (nach *Mus. Greg.* II, 26.)

geknüpft den Rücken deckt (Berlin 2402; 2643; 2648). Auf einem Pantherfell sitzt der leierspielende Berlin 2402.

Als Attribut finden wir in dieser Periode keins gewöhnlicher, als den Thyrsos, den sie von den Mänaden übernommen haben (Berlin 2348; 2402; 2471; 2532; 2591 B; 2639). Den Schlauch tragen sie nur selten (Berlin 2591 B; 2532 = *Gerh., Trinksch.* 6. 7).

Von Musikinstrumenten spielen sie außer der Doppelflöte, die ihr charakteristisches Instrument bleibt, öfter auch die Leier, so bei dem Thiasos Berlin 2402 und bei der Rückführung des Hephaistos *A. B. A.* 1849 Taf. III, 3. Einmal schlägt ein tanzender Silen auch das Tympanon (Berlin 2402), das in dieser Periode den Mänaden eigentümliche Musikinstrument.

Bis auf diese Zeit wurden die Silene ausnahmslos in demselben Lebensalter, immer als eine Schar von Altersgenossen dargestellt. Bleibt dies auch jetzt noch die Regel, so erscheinen doch öfters neben den bärtigen Männern sowohl ältere als auch jüngere Gestalten. In dem Thiasos der Sammlung Sabouroff (*Furtw.* Taf. 56/57 = Berlin 2402) sind zwei Silene als Greise charakterisiert, sowohl durch ihr weißes Haar und ihren weißen Bart und Schweiß, als auch durch ihre schleppenden Bewegungen und ihre müde Haltung, die ihnen den Gebrauch eines langen Stockes aufnötigt. Einen

Silen, dessen Haar, Bart und langer Pferdeschwanz weiß gemalt sind und der sich mit der l. Achsel auf einen Stab stützt, zeigt die im *Arch. Jahrb.* 2, 1887. S. 193 beschriebene Pelike des Metropolitan Museums in New-York; weißhaarig und eines langen Stabes bedürftig ist auch der Silen auf einem Krater des Louvre, zu dem Hermes den Dionysosknaben bringt (*Festschrift f. Benndorf* 1898 S. 81). Auf dem Innenbild einer Berliner Schale, deren Stil sich noch etwas an den strengen anlehnt (2550 = *Gerh., Trinksch.* 16, 1), balanciert ein knieender Silen auf der l. ein Knäblein, dem zwar das Schwänzchen fehlt, das aber durch sein spitzes Ohr seine Abkunft verrät. Eine Karlsruher Vase des schönen ebenfalls noch etwas strengen Stils gibt dem kleinen mit einem Schwänzchen ausgestatteten Knaben den Beinamen Πόσθων (*Creuzer, Dt. Schr.* II, 3 Taf. 2; *Winnefeld, Beschr. d. Vasens.* zu K. 208; vgl. *Heydemann, Satyrnamen*, D). Auf der Jattaschen von *Heydemann* a. a. O. veröffentlichten Amphora 1093 gehört zu dem Thiasos auch ein Silen im Jünglingsalter, der ein Maultier liebkost. Er führt den Namen Σάυρος, den wir bereits von einer Berliner Schale strengen Stils kennen (4220). Aber nicht nur jugendliche Silene und Silenskindern begegnen in dieser Zeit, sondern zum ersten Male bleibt jetzt auch bei den eine Glatze tragenden Gestalten der Bart fort; auf der Berliner Vase 2545 ist ein „unbärtiger Satyr“ angstvoll auf die Knie gesunken und blickt erschreckt auf einen aus der Luft sich herabschwingenden Greif.

Erinnern wir uns, daß der Silen im *Kyklops* des *Euripides* die Satyrn als seine τέκνα und παῖδες bezeichnet und Odysseus ihn als den γεραίτατος der Satyrnschar zuerst begrüßt (101), so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die jugendlichen Gestalten unserer Vasenbilder, die derselben Zeit angehören, Satyrn genannt wurden. Aber der Name Satyrn kann bereits zu dieser Zeit auf die jugendlichen Gestalten nicht einmal beschränkt gewesen sein. Auf der bereits genannten Jattaschen Vase sind außer dem Jüngling fünf äußerlich völlig gleich gebildete bärtige Silensgestalten dargestellt; zwei tragen keine Namen, zwei andere sind Σιμός und Οἰονόσιον benannt, dem letzten, die Doppelflöte spielenden ist der Name Σιληνός beigeschrieben. In dem Thiasos der Vase Sabouroff 55 (Berlin 2471) begegnen ebenfalls zwei einander völlig gleiche Silene; der eine von ihnen ist Κῶμος, der andere Σιληνός benannt. Wir haben also die auffallende Tatsache festzustellen, daß unter einer ganz gleichen Schar von Silenen einer der Silenos katexochen ist. Und ich kann für diese Tatsache eine Erklärung nur finden in der Annahme, daß hier der Gattungsname nicht Silene, sondern Satyrn war, und daß einer unter ihnen, äußerlich in nichts von seinen Genossen unterschieden, den Namen Silenos führte.

Gruppieren wir jetzt die Darstellungen nach ihrem Inhalt, so begegnen uns einzelne Silene in dieser Zeit sehr selten; die Periode der Schalen, die durch ihre Innenbilder hauptsächlich dazu aufforderten, ist vorüber. Außer

dem feierlich opfernden Silen nenne ich einen beide Hände auf die Knie stützenden und mit vorgebeugtem Oberkörper in die Ferne schauenden Silen (Berlin 2409) und zwei der Form des Gefäßes (Guttus) entsprechend auf allen Vieren sich bewegende (Berlin 2511). Ähnlich, aber einer späteren Periode angehörig sind die auf einem gleichen Gefäß abgebildeten Silene des *Br. Mus.* (III E 733) sowie die einem Stier und Bock gegenübergestellten bei *Heydemann, Humorist.* Vb. 1870, 3a. b.

Mit den Mänaden allein zeigt die Silene in einem trotz aller bakhischen Ekstase ruhigen Tanz, zu dem ein Silen mit der Doppelflöte aufspielt und eine Mänade mit Krotalen klappert, die Berliner Trinkschale *Gerh.* 6. 7, hier abgebildet Bd. 2 Sp. 2266; einer der Silene trägt die Leier, ein anderer einen Schlauch, ein dritter einen Thyrsos. Etwas bewegtere Liebes-szenen bieten die Berliner Vasen 2458 und 2623, auf denen die Mänaden gegen die zudringlichen Silene sich mit Thyrsos und Fackel wehren. Die Fackel begegnet hier zum ersten Male; sie weist auf die nächtlichen Dionysosfeiern.

Im Dienste seines Herrn zeigt den Silen die schöne bei *Gerh., Trinksch. u. Gef.* Tafel X abgebildete Schale des Brit. Mus. 811*, die fünf Götterpaare beim Gelage darstellt, die Männer liegend, die Frauen am Fußende ihrer Kline sitzend oder stehend. Nur zwei haben einen Mundschenk bei sich; zur r. des Zeus steht Ganymedes, zur r. des Dionysos der Silen Komos. Als Diener des Gottes hat er sich also sogar im Olymp Heimatsrecht erworben. Schwieriger ist sein Amt, wenn er den trunkenen nach Hause befördern muß, wie es auf zwei attischen Oinochoen köstlich dargestellt ist (*B. C. H.* 19 S. 98 Fig. 3. 4).

Dionysos mit seiner ganzen Umgebung finden wir auf einer Reihe von Vasenbildern dargestellt, die zu den schönsten und vollendetsten Darstellungen des Thiasos überhaupt gehören. Um den auf ein Ruhebett gelagerten Gott, der aufmerksam dem Leierspiel eines zu seinen Füßen sitzenden Silens zuhört, stehen zwei Mänaden mit einem Kantharos und einer mit Kuchen belegten Platte (Berlin 2402 = *Furtw., Samml. Sab.* Taf. 56. 57); zwei greise Silene schließen diese Hälfte, während auf der anderen zum Flötenspiel eines tanzenden Silen zwei Paare von Mänaden und Silenen sich bewegen, deren einer ein Tympanon schlägt.

Ein orgiastischer Tanz nach dem Takt eines Tympanons wird vor dem sitzenden Dionysos aufgeführt auf einem andern Vasenbild der Sammlung Sabouroff (Taf. 56 = Berlin 2471). Auf einem hügeligen Terrain hat sich der Thiasos niedergelassen, neben Dionysos sitzt Komos; der mit dem Namen Silenos bezeichnete hat sich mit beiden Händen aus seiner liegenden Stellung emporgehoben und sieht dem Tanz einer Mänade zu; eine andere ist eben erschöpft niedergesunken und wird von einer dritten umfassen, die sie sanft zur Erde gleiten läßt; eine vierte liegt bereits ermattet am Boden. Die Tympanonschlägerin sitzt, in ihr Spiel versunken, mit etwas vorgebeugtem

Oberkörper da, drei andere Mänaden sehen sitzend oder stehend dem Tanze zu. Unsere Vase gehört, wie *Furtwängler* hervorhebt, zu den frühesten attischen Gefäßen, die den Mänaden das Tambourin zuerteilen; auch der dazu aufgeführte orgiastische Tanz war wohl eben erst aus fremden Riten herübergenommen, erscheint hier aber seiner asiatischen Wildheit entkleidet und zu vollendeter Schönheit veredelt.

Ruhiger ist die Darstellung der Hydria des Brit. Mus. III E 228 (Plate 9), auf der um Dionysos, Ariadne und eine Mänade ein jugendlicher menschenfüßiger Pan — der hier zum ersten Male als Mitglied des Thiasos erscheint — die Syrinx, ein Silen die Leier spielt und eine Mänade ein Tympanon schlägt. Der sitzende Silen hat reiches lockiges, mit einem Efeukranz geschmücktes Haar, einen gekräuselten Bart und ein spitzes Ohr; sein Unterkörper ist mit einer Chlamys bedeckt. Links oberhalb des menschlichen Pans ist in eigentümlich verrenkter Haltung ein bärtiger ziegenfüßiger aber nicht gehörnter Pan anscheinend damit beschäftigt, aus einer Kanne Wein in einen Krater zu gießen. Sein Gesicht und Haar sind dem des Silen ganz ähnlich, nur der Bart ist nicht so wohl gepflegt.

Den Thiasos auf der Rast zeigt das Jattasche wohl in Süditalien hergestellte aber durchaus attische Anmut atmende Vasenbild (vgl. *Furtw., Meisterwerke* S. 149; hier abgebildet Bd. 3 Sp. 2117/8). Um den gelagerten Dionysos, zu dessen Füßen sich Himeros zu schaffen macht, steht, sitzt oder liegt sein aus fünf Silenen und sieben Mänaden bestehendes Gefolge; der junge Sikinnos liebkost im Vordergrund das Maultier, das den Gott getragen hat. Pothos und Eros stehen neben zwei Mänaden. Das wundervolle Gemälde ist durch das Auftreten der drei Erotengestalten noch besonders bemerkenswert; auch auf der derselben Zeit angehörigen Vase *A. Z.* 1855 Taf. 84 sehen wir Eros, auf der *D. A. K.* 2, 585 abgebildeten Himeros in der Umgebung des Gottes. Der Thiasos ist wieder um ein neues Element bereichert.

Der Empfang des Thiasos zu Delphi ist auf einem Petersburger Krater (*A. Z.* 1866 Taf. 211) dargestellt. In Begleitung von drei Silenen und ebensoviel Mänaden ist Dionysos nach Delphi gezogen — das Lokal ist durch den Omphalos gekennzeichnet — und wird unter der Palme von Apollon mit Handschlag begrüßt. Ein Silen spielt die Doppelflöte, ein zweiter hält mit seinem Leierspiel inne und sieht der Bewillkommnung seines Herrn zu.

Die Rückführung des Hephaistos finden wir in dieser Periode öfter dargestellt; auf der schönen bei *Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 40, danach hier Bd. 1 Sp. 2055/6 abgebildeten Münchener Vase (*Jahn* 776) faßt den trunkenen Hephaistos ein Silen um die Hüften und stützt ihn, ein anderer geht mit der Fackel voraus.

Mit der lebensprühenden dramatischen Szene des Brygos nicht zu vergleichen ist die Darstellung der Berliner Vase 2591 (*Gerh., A. Bildw.* 48; *Welcker, A. D.* 3 Taf. 16, 2), auf

der Iris, die in der l. den Schwanz eines Opfertiers hält, von zwei lüsternen Silenen angefallen wird. Der rechte, ithyphallisch gebildete fällt ihr in den Arm und hält sie fest, der linke streckt begerlich die Arme nach ihr aus.

Haben wir bis jetzt die Entwicklung schon in früheren Perioden beliebter Szenen verfolgt, so hat die Zeit des schönen Stils auch eine Reihe neuer ihr eigener Kompositionen aufzuweisen. Sie hat sich sowohl die Beziehungen des Silen zu Dionysos als auch sein eigenes Leben intimer ausgemalt. Bereits das Terrakottarelief *A. Z.* 1875 Taf. 15, 2, das seiner ungelungen Ausführung wegen altertümlicher erscheint, zeigt ein innigeres Verhältnis des Silen zu seinem Herrn in der ganzen Art, wie er fürsorglich den trunkenen auf dem Esel zu halten und weiter zu geleiten sich bemüht. Jetzt wird ihm die Rolle des Erziehers des Dionysos zugewiesen, die wir literarisch zuerst im *Dionysiskos* des *Sophokles* nachweisen können (*Rhein. Mus.* 47, 1892 S. 411; 48, 1893 S. 152). Das schöne Vasengemälde des Museo Gregoriano II 26 (Abb. 6) bietet die älteste Darstellung einer solchen Szene. Auf einem Felsblock sitzt der bis auf die Extremitäten völlig behaarte Silen, einen Thyrsos in der l. haltend; die r. streckt er Hermes entgegen, der von l. auf ihn zuschreitet und ihm den kleinen Dionysos reicht. Hinter ihm steht, die Hand auf seine Schulter legend, eine Nymphe, eine zweite sitzt auf einem Felsstück hinter Hermes. Ähnlich ist die Darstellung einer aus Athen stammenden Vase bei *Stackelberg, Gräber d. Hell.* Taf. 21, auf der Hermes, das r. Knie auf eine Bodenerhebung stützend, dem l. von ihm auf einem Felsblock sitzenden Silen den Dionysosknaben reicht. Die Szene wird von einer Nymphe mit Kantharos und Oinochoe abgeschlossen. Der Silen hat weißes Haar und weißen Bart und verrät auch durch seine gebeugte Haltung sein Alter; sein vorgeschobenes Untergesicht erinnert an das eines Bockes. In der l. hält er den Thyrsos.

Vielleicht haben erst diese Darstellungen des Silen mit dem Dionysoskinde dazu geführt, sich auch das eigene Familienleben des Silen anzumalen. Die erste derartige Darstellung, Silen ein Satyrknäblein auf der Hand balanzierend, bietet die noch etwas an den strengen Stil sich anlehende Darstellung der Berliner Vase 2550. Ebenfalls ein Knäblein ist auf der Schale Mus. Greg. 2, 80 dargestellt, die Situation freilich nicht ganz klar.

Silene beim Ballspiel, von denen zwei rittlings auf den Schultern zweier anderer sitzen, während ein stehender in ein Himation eingehüllter den Ball zu werfen im Begriff ist (vgl. dazu *P. Gardner, Cat. of vases in the Ashmolean Mus.* 1893 pl. 9), zeigt der eine Streifen des Pandorakraters; zwischen ihnen steht neben einer Mänade ein kleiner Satyrknabe mit einem Reifen (*J. H. St.* 11 pl. 12). Auf der Töpferscheibe drehen sich in der Runde zwei Silene einer Vase des Brit. Mus. (III E 387; vgl. *Hauser, Osterr. Jahresh.* 12, 1909 S. 88 ff.); beim Fischen zeigt einen Silen ein anderes Vasenge-

mälde (*ebenda* III E 108), und das erste Idyll bietet uns eine Berliner Vase fast noch strengen Stils (4052; *Annali* 1845 t. C): zum Flötenspiel eines Hirten, der auf einem Felsstück inmitten seiner Herde sitzt, bewegt sich ein Silen im Tanze. Während in einer verwandten Darstellung Pane zu des Hermes Flötenspiel hüpfen, ist hier an die Stelle des Gottes der menschliche Hirt getreten; wir haben den ersten Versuch einer Hirtenpoesie vor Augen. In ihrem Naturleben schildert die Silene auch der *M. d. I.* 2, 55 abgebildete Krater, auf dem sie ihr Staunen über die strahlend aufgehende Sonne kundtun.

In einer eigenartigen Bedientenstellung, die der Komik nicht entbehrt, ist Silen auf den beiden Seiten eines Napfes dargestellt (Berlin 2589 = *Gerh.*, *Trinksch.* Taf. 27). Auf der einen Seite schaukelt er auf einer Stuhlschaukel ein Mädchen, dem er, wie *Hiller* (bei *Heydemann* im 5. *Hall. Winkelmannsprog.* S. 23 f Anm. 108) die Inschrift deutet, *εἰ δέῃτα* du bist süß zuruft; auf der anderen folgt er in komisch tänzelndem Schritt einer langsam schreitenden Frau in langem Chiton und Mantel und hält ihr von hinten einen Sonnenschirm über das Haupt. Der erste trägt eine große Tanie um den Kopf, der rings mit roten strahlenförmigen Spitzen besteckt ist; der zweite hat einen langen streifigen Bart und auf dem Kopf einen hohen oben mit Blättern besteckten Kalathos. Er führt den Namen *Χορίλλος* (Tänzer), die Frau heißt *Θεμιστώ*. Ich zweifle nicht, daß er hier als Bedienter vornehmer menschlicher Frauen gedacht ist, die den beliebten Gesellen in komischem Aufputz als Sklaven gebrauchen. Eine schöne Terrakotta-gruppe der Sammlung *Lecluy* (*Coll. Lec.* I D 3) stellt einen alten bärtigen ithyphallischen Silen dar, der mit Anstrengung eine schöne Frau trägt. Die Dienste, die er früher der Ariadne und den Nymphen leistete, muß er nun auch sterblichen Frauen zuteil werden lassen.

Das würdevolle und gemessene Wesen, das den Silenen der älteren Hälfte des schönen Stils eigen ist, beginnt in der späteren Epoche desselben zu verschwinden; ihre Ausgelassenheit bricht wieder hervor, begünstigt durch das stärkere Hervortreten des orgiastischen Elementes im Dionysoskult. Ihrer Natur ist alles Orgiastische fremd und Darstellungen verzückter Silene (wie *Mem. dell' Accad. dei Lincei* Ser. 5, 14 S. 106) gehören trotz der *μαυρόμενοι Σάτυροι* in den *Bakchen* des *Euripides* 130 zu den größten Seltenheiten (zur Verschiedenheit ihrer Tänze von denen der Mänaden vgl. *Crusius* im *Philol.* 55, 1896, S. 565); aber die bakchische Ekstase der Mänaden kam ihrem Temperament entgegen und hat ihre alte vorübergehend eingeschlaferte Zügellosigkeit wieder wach gerufen. Sehr inbrünstig bemühen sie gemeinsam mit Pan sich um die schönen Tänzerinnen auf einer Petersburger Vase (*C. R.* p. 1861 pl. 2), denen ein Silen in langem reich-verzierten Ärmelgewand aufspielt, während ein anderer einer Nymphe den kleinen Dionysos überreicht. Aufgeregt schreiend, die Augen rollend, mit hoch gezogenen Brauen zeigt einen

Silen eine aus Athen stammende Kopfvase dieser Zeit (Berlin 2920; *Treu*, 35. *Berl. Progr.* z. *Winkelmannsfeste* Taf. II, 1 u. 3); sehr lebendig ist auch die Berliner Silensmaske (2921 *Furtw.*, *Samm. Sab.* Taf. 59) mit aufgeregtem Ausdruck, verzogenem Mund und gerunzelter Stirn. In wildem orgiastischem Tanz zeigt den Thiasos der Berliner Krater 2638. Die Mänaden, Thyrsos und Tympanon schwingend, werfen die Köpfe, deren Haar gelöst ist, weit zurück, die Silene packen sie oder wollen sie haschen; hier haben wir den Anschluß an die bakchischen Szenen des Hieron, eine Entwicklung, die die ältere Periode des schönen Stils nur vorübergehend zu hemmen vermocht hat. Eine schlafende Mänade mit langem wallendem Haar beschleichen zwei Silene, der eine auf Zehenspitzen, der andere kriechend (*Br. Mus. Cat.* III E 555). Betragen sie sich ungezogen oder sind sie ungehorsam, so züchtigt sie ihr Herr wie Kinder; auf einem köstlichen aus Athen stammenden Vasenbild (*A. Z.* 31, 1874 Taf. 14) reibt sich der eben von Dionysos geschlagene den Rücken und ein zweiter sieht aufs äußerste verblüfft zu, wie der dritte seine Prügel bekommt.

Unter den mythischen Szenen dieser Periode ist häufig die Darstellung der Marsyasage. Sie begegnet zum ersten Male auf der Rückseite der oben besprochenen Jattaschen Thiasosvase und ist Bd. 2 Sp. 2453/4 wiedergegeben. Marsyas, genau wie die Silene der Vorderseite gebildet, spielt unter einer Palme sitzend die Leier; eine Anzahl von Gottheiten lauschen seinem Spiel, vor ihm steht Athena, etwas tiefer r. hört Apollon, an dessen l. Schulter sich Artemis lehnt, aufmerksam zu. Links unterhalb des Marsyas steht ein Simos benannter Satyrjüngling mit einem Kranz in der r., im Gespräch mit einer auf das r. Knie sich stützenden einen Thyrsos haltenden Mänade. Auf der Rückseite des Berliner Kraters mit dem orgiastischen Tanz (2638) spielt Apollon umgeben von Musen, einem schwebenden Eros mit Tanie und Hermes die Leier, während Marsyas unterhalb steht und die r. gegen den Gott vorstreckt. Der phrygische Flußgott ist von Myron in die Kunst eingeführt worden in der berühmten Gruppe, in der er die von Athena zur Erde geworfenen Flöten aufheben will, vor dem Verbot der Göttin aber zurückschreckt; eine Erinnerung daran bietet ein attisches Vasenbild (Berlin 2418, abgeb. Bd. 2 Sp. 2446 nr. 2), das nach *Furtwängler* auch in der eigentümlich struppigen Bildung des Haares das myronische Vorbild nachahmt. Marsyas wird völlig wie ein Silen gebildet, ein fremdes Aussehen oder eine fremde Tracht hat er nie; die Sage ist trotz ihres barbarischen Charakters in Attika ganz heimisch und der Flötenbläser Marsyas eine der populärsten Gestalten geworden, so populär, daß mit seinem Namen die flötenspielenden Silene auch in anderen echt griechischen Szenen bezeichnet werden konnten. So leitet ein Marsyas auf der *Elite céram.* 1, 41 abgebildeten Vase, gefolgt von Komodia und Dionysos, die Rückführung des Hephaistos; und auf einer Karlsruher Vase

noch etwas strengen Stils erscheint er am ganzen Leibe mit Zotteln bedeckt und geht flötenblasend dem kleinen Satyrknaben Posthon, der Mainas und dem Silen Soteles voran (Creuzer, *Dt. Schr.* 2, 3 Tafel 2; Heydemann, *Satyrnamen* S. 13, D).

Auch die Sage vom Einfangen des Silenos durch König Midas (s. d.) finden wir sicher erst auf Vasenbildern dieser Periode; die älteren hiermit in Beziehung gesetzt habe ich oben 10 Sp. 459 von dem Phrygerkönig zu trennen versucht. Lebendig ist die Szene auf der Schulter einer Amphora aus Agrigent dargestellt (*M. d. I.* 4, 10). Dem durch sein spitzes Ohr charakterisierten König wird von einem Speerträger der gefesselte Dämon vorgeführt; mit frohem durch die erhobene r. ausgedrückten Erstaunen betrachtet Midas den Gefangenen. Tiefer ist dies Ereignis auf einem Chiusiner Vasengemälde aufgefaßt (*Br. Mus.* III 447; 20 *Annali* 1844 tav. H), auf dem Midas (der allein daraus oben 2 Sp. 2959 abgebildet ist), charakterisiert durch seine langen Ohren, mit nachdenklich gesenktem Haupt der Weisheit des Gottes lauscht. Von seiner vortrefflichen Gestalt sticht etwas ab der Silen, der nicht gerade den Eindruck eines Weisen hervorruft; der Typus des εἰρων erscheint auch hier noch nicht ausgebildet.

Die Begehrlichkeit und Feigheit der Silene 30 wird in Heraklesszenen noch schärfer als früher zum Ausdruck gebracht. Sie stehlen dem schlafenden Helden die Waffen; vorsichtig, auf Fußspitzen, schleichen sie heran, aber so wie der Gott sich nur rührt, werfen sie die gestohlenen Stücke fort und suchen das Weite (*Jahn, Philol.* 27, 1868 S. 17 ff.; vgl. Heydemann, *Vase Caputi* S. 14). Auf der anderen Seite beginnt man des Helden Taten zu travestieren, indem man Satyrn an seine Stelle setzt. So sind auf einer Oinochoe des Brit. Mus. (III E 539, abgeb. bei Heydemann, *Humorist. Vb.* 1) am Hesperidenbaum drei Weinkannen aufgehängt; ein Silen greift in burlesker Attitude mit einer Keule die diesen Schatz hütende Schlange an, auf seinem vorgestreckten l. Arm trägt er einen leeren Weinschlauch, der ihm als Schild dienen soll. Ähnlich wird auf einer unteritalischen Vase der Dreifußraub des Herakles travestiert, indem 40 an die Stelle des Helden ein Silen gesetzt ist.

Die Entwicklung, die die Silene in der Periode des schönen Stils erfahren haben, spiegelt sich auch in ihren Namen wieder. Die an das Leben in Berg und Wald erinnernden Namen sind verschwunden; auf das dionysische Treiben beziehen sich Dithyrambos (*Heydemann, Satyrnamen* Y, vgl. oben Bd. 3 Sp. 2116), Briachos (t, ι), Tyrbas (T), Sybas (U), 60 vielleicht Mimas (μ), Sikkinos (R), den wir bereits aus dem strengen Stil kennen, Chorillos (f, k), Komos (A, I, K, W, X usw., vgl. Bd. 3 Sp. 2115), Hybris (I), Kissos (k, l), Onos (d), Hedyoinos (W), endlich Onopion (R), ein älterer Name, den auf einem Bilde des Exekias (*Gerhard, A. V.* 206) der junge, ganz menschlich gebildete Mundschenk des Dionysos

führt, nach *Hesiod* im *Schol. Od.* 9, 198 ein Sohn des Gottes. Auf ihr Aussehen geht Simos (C, I, R, T, V usw.; im strengen Stil ist bisher nur Simades und Simaios bekannt); ihr musikalisches Können wird durch Molpos (c) und Hedymeles (y) gerühmt. Obszöne Bedeutung haben die Namen Batyllos (U) und Posthon (D). An die Gebärde des ἀποσκοπεῖν erinnert der Name Skopas. Nicht klar ist die Bedeutung von Soteles (D), Aietos, Lemnos, Demon (λ), Eupolis (*Wiener Vorl.* E XII) und Eurytion (U); der letztere ist als Kentaurenname bekannt, s. Bd. 1 Sp. 1434 nr. 2, 3. Daß der Name des Phrygers Marsyas auch anderen flötenspielenden Silenen (D, L) beigelegt wurde, ist bereits bemerkt, über Silenos als Eigennamen oben Sp. 473 gesprochen.

Gegenüber der ungeheuren Verbreitung der Silene auf Vasenbildern des fünften Jahrh. fällt es auf, wie stiefmütterlich sie von der Plastik dieser Zeit behandelt sind. Auf ein statuarisches Vorbild aus der Zeit des schönen Stils weisen zwei Terrakottafigürchen aus Elteghen in der Nähe von Kertsch (*C. R.* p. 1877, Taf. 6, 1; S. 264); literarisch ist nur von einer markanten Schöpfung die Kunde auf uns gekommen, von der Gruppe des Myron, die *Sauer* im *Archäol. Jahrb.* 1908, 125 ff. und *Pollack* in den *Österr. Jahresheften* 12, 1909, S. 154 ff. zu rekonstruieren versucht haben: Athena, die von ihr erfundenen Flöten, da sie das Gesicht entstellen, fortwerfend und neben ihr der Silen Marsyas, vor Begierde brennend, die ihm köstlich erscheinenden Instrumente, von denen er den Blick nicht losreißen kann, zu ergreifen, aber vor einer gebieterischen Handbewegung der Göttin zurückprallend. Ein ähnliches Motiv, wie wir es schon bei den Silenen des Brygos gefunden haben, nur hier von einem großen Künstler in einer Rundfigur bis zur höchsten dramatischen Wirkung gesteigert. Daß der phrygische Flußgott ganz wie ein Silen gebildet wurde, ist schon oben gesagt; die lateranische Statue (*Brunn, Kl. Schr.* 2, 311) zeigt ihn von schlanker, sehniger Gestalt, ohne Glatze, mit vollem, etwas struppigem Haar, Stumpfnase und spitzen Ohren. Von dem Schweif ist nur der Ansatz erhalten geblieben.

Hat die Plastik des fünften Jahrh. zu den Silenen keine rechte Beziehung zu finden vermocht, so hat das vierte Jahrh. sie dafür durch ein besonderes Interesse reich entschädigt. Der allgemeine Verjüngungsprozeß, dem die Kunst um die Wende des fünften Jahrh. auch diese Dämonen unterwarf, ist für sie nur von Vorteil gewesen; die jugendlichen Gestalten, die jetzt die Oberhand gewinnen, reizten zur Erfindung immer neuer Motive und ihr heiteres, ausgelassenes und fresches Treiben ruft in uns noch dasselbe Entzücken wie in dem antiken Beschauer hervor. Daß sie als Satyrn bezeichnet wurden, wissen wir bestimmt durch den berühmten Satyr des Praxiteles. Der einschenkende ist in einer Reihe von Wiederholungen erhalten (*Collignon - Baumgarten, Gr. Plastik* 2, 1898, S. 283); eine schlanke, anmutige Jünglingsgestalt, mit feinen,

regelmäßigen Gesichtszügen, bei der nur die zugespitzten Ohrchen ihre Abstammung kund tun. Auch von einem ausruhenden Satyr besitzen wir eine Menge von Kopien, von denen die des kapitolinischen Museums als eine der besterhaltenen hier abgebildet ist (Abb. 8). Schon *Winckelmann* hat in ihm ein Werk des *Praxiteles* vermutet und durch die Analysen *Brunns* u. *Furtwänglers* (*Glypt.* 1900 nr. 228; 229; *Meisterwerke* S. 559 ff.) ist diese Annahme fast zur Gewißheit erhoben. Die zarte jugendliche Gestalt steht, den Kopf leise geneigt, an einen Baumstamm angelehnt ruhend da, in träumerischem Nichtstun; der Blick ist ins Weite gerichtet. Mit dem ganzen Liebreiz, mit dem *Praxiteles* seine jugendlichen Gestalten zu umweben vermochte, hat er auch diese Naturkinder zu erfüllen verstanden, deren Wesen hier bis zur äußersten Grenze verfeinert erscheint.

Von praxitelischer Anmut sind auch die jugendlichen um *Dionysos* gruppierten Satyrn auf dem Fries des 335/4 errichteten *Lysikratesdenkmals* (*Baumeister, Denkm.* 2, 838 ff.; Abb. 9). Auch ihre bärtigen Genossen, die zum Teil in heftiger Bewegung die tyrrenischen Seeräuber verfolgen oder strafen, gehören zu den vorzüglichsten Satyrgestalten, die aus dem Altertum erhalten sind.

Für den *Silen* hat *Lysipp* in der Gruppe 30

mit dem *Dionysoskinde*, deren beste (oben Bd. 1 Sp. 1125 abgebildete) Replik sich im Louvre befindet, einen neuen Typus zu schaffen versucht. Die Gruppe wurde früher von *Brunn*, (*Kl. Schr.* III 383) auf *Praxiteles* zurückge-

führt; *Löschcke* hat zuerst die Beziehungen zu *Lysipp* erkannt und *Furtwängler* (*Glypt.* 238) hat ihm beigestimmt auf Grund der Verwandtschaft, die in der Stellung, im Ausdruck und in der Modellierung der Körperformen zwischen dieser Statue und dem *Farnesischen Herakles* besteht. Auch die Durchschneidung der Vorderfläche durch das quer gelegte Kind weist auf diesen Meister, der zum ersten Male die alte Tradition flächiger Komposition aufgegeben hat. *Lysipp* wollte bei diesem *Silen*, wie *Furtwängler* hervorhebt, das Väterliche, Milde und Weise betonen und dazu reichte der traditionelle Typus nicht aus; bei der Bildung des Kopfes ist der bakchische Typus ganz verlassen, er gleicht mehr dem Porträt eines Dichters oder Philosophen. Nur die spitzen Ohren gehören dem überlieferten *Silenstypus* an, völlig verschieden ist die gerade Nase. Nichts Schlaffes und Weichliches liegt in dem Gesicht, und auch der

Körper ist kraftvoll gebildet; nur eine leichte Fülle des Bauches deutet auf den Schlemmer, sonst sind die Formen schlank, hoch gewachsen und kräftig, besonders die Beine schnig



8) Ausruhender Satyr des Kapitolin. Museums
(nach *Collignon-Baumgart, Gr. Plastik* 2 S. 269 Fig. 143).



9) *Dionysos* umgeben von zwei Satyrn. Vom *Lysikratesdenkmal* (nach *Stoll, Sagen des klass. Altertums* 1 S. 333).

und muskulös. Das Schwänzchen im Rücken ist ganz winzig geworden. Daß diese Bildung vorübergehend Anklang gefunden hat, zeigt die bei *Clarac* 4, 724, 1680 E abgebildete Statue aus Holkham Hall (*Michachs, Anc. marbles* 306, 19), die den Silen ruhig in die Ferne blickend an einen Baumstamm gelehnt darstellt, und die des einen Schlauch auf dem aufgestützten r. Knie haltenden Silen zu Newby Hall (*ebenda* 523, 1), soweit sich das nach der Abbildung bei *Clarac* 4, 730 B 1765 A beurteilen läßt.

Ebenfalls auf Lysipp oder einen ihm nahestehenden Meister führt *Furtwängler* (*Glypt.* 221) den Typus des weichlichen Schlemmers zurück, der für die ganze Folgezeit als charakteristisch sich

durchsetzen sollte und den wir, wenn wir

vom Silen reden, hauptsächlich

vor Augen haben. Die Körperformen zeigen eine

üppige Fülle; nicht kräftige

Muskeln, sondern weiche Fettmas-

sen treten an seiner Brust hervor. Die kleinen

zierlichen Füße zeigen, daß die

Fülle der übrigen Formen nicht

auf natürlicher Plumpheit der

Anlage beruht, sondern die Folge

üppigen bakchischen Lebensgenusses ist. Der

hohe spitze Schädel ist kahl, ein

Kranz umrankt ihn; üppig ist der Bart ent-

wickelt, die Augenbrauen sind buschig, die

Stirn gefaltet. Die Füße stecken in Schuhen

und ein Tuch, das um einen Unterarm ge-

schlungen ist, deckt in der Gegend der Hüften

den Rücken (*Brunn, Glyptoth.* 98; Abb. 10). Die

Ohren haben eine oben dicke schweinsartige

Bildung, wie sie zuerst auf den Midasvasen

Annali 1844 tav. H und *M. d. I.* 4, 10 ange-

deutet ist. Der Schweif ist diesem weichlichen

Silen fremd. Eine prächtige Terrakotta dieses

Typus ist die auf Tafel 129 der *Sammlung Sa-*

bouloff abgebildete; *Furtwängler* bezeichnet

ihren Kopf als fast den besten ihm bekannten

Silenskopf.

Vielleicht gehen auf diese Zeit auch die Vorbilder der als Stützfiguren im athenischen Theater verwandten Silene zurück (*M. d. I.* 9, 16). Die erhaltenen werden von *Dörpfeld* und *Reisch, Griech. Theater* S. 86 der neronischen Zeit zugeschrieben; weitere Nachbildungen sind in einer attischen Terrakotta und in einer als Brunnenfigur verwandten Statue erhalten (*Arch.*

Jahrb. 2, 1887 S. 200). In den Rollen, auf die sich die Silene stützen, sind mit *Birt* (*Buchrolle* S. 127/8) Wollbinden zu erkennen.

Noch eines freundlichen Amtes muß ich hier gedenken, dessen der würdige Alte in dieser Zeit öfter waltet, des eines Hüters und Pflegers der männlichen Jugend. Einen Knaben am Ohr zupfend, während er einen anderen artig vor sich stehen hat, zeigt ihn die Berliner Terrakotta *A. Z.* 1882 Taf. 8, 1 (vgl. *Furtwängler, Samml. Sab. II, Einl. z. d. Terrakotten* S. 16); auf einem Lehnssessel sitzend legt er väterlich einem neben ihm stehenden Knaben den Arm um die Schulter in einer Terrakottagruppe aus Myrina (*Arch. Anz.* 1890 S. 93 nr. 7; vgl. *Winter, Typen d. figürl. Terrakotten* 2 S. 403, 3 u. 4; S. 405, 6). Ein silenartiger Dämon ist es auch, den man in der Cyrenaika als die Kinder liebend und behütend kannte, vgl. *Heuzey, Terres cuites du Louvre* pl. 56, 2—4.

Überblicken wir noch einmal den Weg, den die Entwicklung des Silenstypus seit der Mitte des fünften Jahrh. genommen hat. Aus der älteren Periode des schönen Stils stammen die edelsten Silensgestalten, die die griechische Vasenmalerei überhaupt hervorgebracht hat. Aber das Edle in ihrer Erscheinung beschränkt sich auf ein gesittetes und würdiges Aussehen und Benehmen; sie haben nur äußerlich ihre ursprüngliche Natur aufgegeben, ohne sich entsprechend vergeistigt zu haben. Denn eine Vertiefung ihres Wesens nach der Richtung des Weisen, das doch auch in dem alten Dämon lag, ist damit nicht Hand in Hand gegangen. Selbst der Erzieher des Dionysos auf den uns bekannten Darstellungen des fünften Jahrh., bei dem man diese Veredelung am ehesten erwarten sollte, zeigt nichts davon; auch die Ähnlichkeit mit Sokrates ist dafür nicht ausgenutzt. Und so wußte Lysipp bei seinem Versuch an nichts Bekanntes anzuknüpfen, sondern glaubte am besten zu fahren, wenn er ganz von aller Tradition absah und seinem Silen den Kopf eines Philosophen gab. Und doch bot der Typus des alten Schlemmers, der um dieselbe Zeit von einem Lysipp nahestehenden Meister in Anlehnung an den alten Silenstypus ausgebildet wurde, die Möglichkeit einer Entwicklung auch nach der Richtung des weisen εἰσων, wie uns eine Anzahl vortrefflicher Köpfe und Masken dieser und der späteren Zeit zeigen.

Schon am Anfang des schönen Stils beginnen sich die Silene ihrem Alter nach zu differenzieren; wir begegnen Kindern, Jünglingen und Greisen, während früher alle das gleiche Lebensalter hatten. Und auch die Heraushebung eines einzelnen beginnt sich vorzubereiten: ein Silen wird der Erzieher des Dionysos, was wir literarisch zuerst im *Dionysiskos* des *Sophokles* und im *Kyklops* des *Euripides* bezeugt finden, einer — vermutlich doch eben dieser Erzieher — führt allein den Namen Silenos. Er ist zunächst von den andern noch nicht unterschieden, Komos, Oinopion usw. sehen genau ebenso aus. Aber in dem Schlemmer des lysippischen Kreises ist



10) Silen der Münchener Glyptothek (nach einer Originalaufnahme von Franz Hanfstäengl in München).

diese Entwicklung bereits vollendet: von jetzt an begegnet uns nur ein Silen, durch sein Alter vor allen übrigen ausgezeichnet. Es hat lange gedauert, bis sich diese vom Satyrspiel geschaffene Differenzierung allgemeine Anerkennung erzwingt.

Gefördert wurde diese Entwicklung durch die Schaffung des jugendlichen Satyrtypus, der am schönsten und edelsten von Praxiteles ausgebildet wurde. So sehr aber auch die beiden Typen am Ende dieser Entwicklung auseinandergehen, der jugendliche leichtfüßige anmutige Satyr und der plumpe weinschwere Alte — wir haben verfolgen können, wie der Satyrtypus aus dem Silenstypus entstanden ist, wie er nur dem allgemeinen Verjüngungsprozeß entstammt, dem die Kunst um die Wende des fünften Jahrh. alle Götter unterworfen hat. Die Satyrn treten nicht als etwas Fremdes neben die Silene, sondern sie sind ihre verjüngten Ebenbilder, Repräsentanten desselben Dämonengeschlechts, von dem als altes würdevolles Glied schließlich nur der Erzieher des Dionysos übrig bleibt. Die attischen Vasenbilder scheinen diese feste Differenzierung noch nicht zu kennen. Hier erscheinen die glatzköpfigen Alten in der Mehrzahl, daneben die jugendlichen bartlosen und bärtigen Gestalten, deren letztere von den Gelehrten bald als Silene, bald als bärtige Satyrn bezeichnet werden, eine Unbestimmtheit, die eine Zeitlang auch im Altertum geherrscht hat, wie wir bei Marsyas feststellen können, der bei *Herodot* ein Silen, bei *Platon* ein Satyr ist. Daß aber auch in der attischen Kleinkunst diese Unterschiede allmählich sich festigten, können wir dem schönen Reliefbild eines silbernen in einem Grabe bei Sophia gefundenen Rhyton entnehmen (*C. R.* p. 1880 S. 56; 73; 87), das die drei Typen des dicken kleinen Silen, des bärtigen und des unbärtigen Satyrs deutlich ausgeprägt nebeneinander zeigt.

Erst auf den späteren unteritalischen Vasengemälden des vierten Jahrh. scheint sich der eine Silen durchgesetzt zu haben. Ein sicheres Urteil ist hier leider nicht möglich, weil die Zahl der größeren Thiasosdarstellungen, die Silen, bärtige und bartlose Satyrn nebeneinander enthalten, eine verhältnismäßig geringe ist und die Beschreibungen der Vasenkataloge — wenn sie nicht von einem Meister wie *Furtwängler* herrühren — für solche Untersuchungen fast vollständig versagen. In der Hauptsache müssen wir uns daher an die wenigen veröffentlichten Vasenbilder halten. Auf der Münchener (nicht Wiener) apulischen Vase *A. Z.* 1885 Taf. 83 Sp. 147 ff., auf der der sitzende Dionysos einem vor ihm stehenden Jüngling eine Maske hinhält, sitzt r. von dem Gott auf einer Amphora der kahlköpfige, schweinsohrige Silen, mit einem Schurz bekleidet, einen Kantharos in der Linken. Links steht ein bärtiger, auf einen Stab gestützter Satyr mit vollem Haar, der einen Schlauch in der l. hält und in ein Rhyton blickt; seine Ohren sind nicht kenntlich. Der Unterschied im Äußeren der beiden Gestalten ist augenfällig; der Satyr hat einen kräftigen Körper-

bau, der Silen ist schlaff und weichlich; er zeigt den Typus, den in der Kleinkunst am vollendetsten die prächtige Figur der Ficoronischen Cista wiedergibt (*Abb. 11*). Auf einer Berliner apulischen Vase (3264 = *Gerh., Ap. Vb.* 1. 2), die Dionysos von Pan bedient im Kreise seiner Thiasoten zeigt, tanzt Silen ebenso vergnügt wie schwerfällig zum Tympanonschlag einer Mänade. Sein Bauch ist dick und ebenso wie die weichliche Brust behaart, die Füße stecken in hohen Stiefeln; er hat aber keine Glatze, und Haar und Bart sind schwarz, sein Ohr ist durch den erhobenen Arm verdeckt. Der durch eine Mänade von ihm getrennt auf einem Felsblock sitzende bärtige Satyr mit vollem Haar und spitzem Ohr, am Körper ebenso be-



11) Silen, die Übung eines Argonauten am Sandsack parodierend. Von der Ficoronischen Cista (nach *Wiener Vorl.* 1889 Taf. 12).

haart wie der Silen, hat einen weniger ausgebildeten Bauch, aber eine ebenso weiche und fette Brust; seine Haltung ist dagegen von einer Eleganz, die der ungeschickt hüpfende Silen niemals erreichen könnte. Unterschiede zwischen den beiden Typen sind also deutlich erkennbar, aber die Grenzen noch nicht fest bestimmt; der bärtige Satyr ist noch nicht die jugendlich schlanke muskulöse Gestalt, die er in der hellenistischen Zeit wird, sondern kann noch als eine mehr weichliche, wenn auch elegante Erscheinung auftreten und einen Stock gebrauchen, um sich darauf zu stützen, wie andererseits der Silen sich noch seines vollen Haarwuchses erfreuen kann. Mit Glatze, dickem Bauch und Schweinsohren erscheint der Silen auf einer anderen apulischen Amphora zu Berlin (3263 = *Gerh., Apul. Vb.* 3. 4); ein bärtiger Satyr fehlt hier, nur drei Satyrjünglinge, Eros und vier Mänaden bilden die Umgebung des Dionysos. Ebenso ist durch eine Glatze, Schweinsohren und hohe Schuhe der flötenspielende Silen charak-

terisiert, der ein Maultier lenkt, das auf einer Kline den gelagerten Dionysos und die neben ihm sitzende Ariadne trägt (*C. R.* p. 1863 Taf. 5, 3). Den alten Kahlkopf in der Mehrzahl auf späteren unteritalischen Vasengefunden zu haben kann ich mich nicht erinnern.

Andere Thiasosdarstellungen apulischer Gefäße (wie z. B. *Brit. Mus.* IV F 276, 303 und 304) zeigen uns nur jugendliche Satyrgegestalten, die entweder ohne ersichtlichen Zweck hin und her laufen, oder den Gott und die Mänaden bedienen, bewegte Bilder dieser unruhigen nervösen Gesellschaft. Der Silen hat sich einen festen Platz neben seinem Herrn noch nicht errungen. Weitans die Mehrzahl aller unteritalischen Vasen mit bakchischen Darstellungen nimmt auch von Dionysos keine Notiz; sie enthalten meist nur wenige, zwei bis drei Figuren, Satyrn unter sich oder im Verkehr mit Frauen, in denen wir Bakchantinnen zu erkennen haben. Die Satyrn sind schlanke bewegliche Jünglinge, die nur durch ihre in der Regel spitzen, gelegentlich aber auch schweinsartig gebildeten Ohren (Berlin 3263) und durch das Schwänzchen ihre dämonische Natur verraten. Sie tanzen, springen, laufen, tragen einen Narthex oder Thyrsos, einen Kranz, eine Schale, einen Eimer oder halten Früchte; auch ein Tympanon oder eine Fackel sieht man gelegentlich in ihren Händen. Auch 30 liegend oder hockend oder auf einem Felsblock sitzend kommen sie vor; gelegentlich stehen sie in einen Mantel gehüllt da, die alten Mantelfiguren haben hier Satyrzüge bekommen. Oder sie sind trinkend dargestellt, spielen die Flöte, lassen sich von einer Frau einschenken, sehen ihr zu, reichen ihr eine Tasse; alles Augenblicksbilder aus dem bakchischen Leben, die einen prägnanten Moment gar nicht schildern wollen. Selten tritt das 40 erotische Moment in den Vordergrund, indem sie Frauen verfolgend oder eine schlafende Bakchantin überraschend dargestellt werden.

Finden wir also die jugendlichen bartlosen Satyrn in diesem Stil ganz heimisch und begegnet ebenso der dicke schweinsohrige Silen und der bärtige Satyr, so ist es doch noch nicht zu der festen Gestaltung des bakchischen Thiasos gekommen, die wir aus der hellenistisch-römischen Zeit kennen. Die Typen 50 sind vorhanden, aber die stereotype Form daraus noch nicht geschaffen. Auch die in der späteren Zeit ganz übliche Vermischung des Satyr- und Pantypus dadurch, daß die Satyrn kurze Bockshörnchen bekommen, ist hier nicht ohne Beispiel; vermag ich sie auch in der Malerei nicht sicher nachzuweisen, so doch plastisch in dem apulischen Gefäß in Kopfform Berlin 3409.

Ofter begegnet im unteritalischen Stil 60 endlich die früher nur ganz vereinzelt (z. B. *Brit. Mus.* E 232) sich findende Hinzuziehung der Satyrn — gleichwie des Pan — auch zu Szenen, zu denen sie an sich in gar keiner Beziehung stehen; das Satyrspiel, das sie mit den unwahrscheinlichsten Heroemythen in Verbindung brachte, wird den Anstoß dazu gegeben haben. Den Künstlern wurden diese

beweglichen Gestalten mit ihrer naiven Lebhaftigkeit, die auf jeden Eindruck sofort reagiert, lieber, als die schwerfälligen Ortsgotttheiten; sie tragen zur Belebung des Bildes bei, indem sie neugierig herbeieilend oder hinter einem Fels hervorlugend ihre Teilnahme kundgeben oder ihr Erstaunen äußern. So finden wir sie bei dem Kampf zweier Krieger (*Br. Mus.* IV F 178), bei den Drachenkämpfen des Kadmos und Iason (*Millin, G. M.* 98, 395; *Heydemann, Vasensamml. zu Neapel* 3248), der Tötung des Argos (*Wien. Vorl.* 1890/91 Taf. 12) und der Chimaira (Berlin 3258), bei der Begegnung des Orestes und der Iphigeneia (*M. d. I.* 4, 51), dem Hesperidenabenteuer (*Millin, G. M.* 114, 444), dem Raub des Kephalos (Berlin 3257) usw. Vgl. die Sammlung *Stephanis (Mélanges grecorom.* 1, 523 ff.), aus der allerdings alle mit Satyrspielen in Beziehung stehenden Darstellungen auszuscheiden sind.

Die hellenistische Zeit hat die bereits hier und da angebahnte gegenseitige Beeinflussung des Satyr- und Pantypus* gefördert; ihre Freude an der Darstellung des Ländlichen, die in der Pflege der bukolischen Poesie ihren Ausdruck fand, trieb sie dazu, auch die Satyrn nach dieser Richtung umzugestalten (vgl. *Dieterich, Pulcinella* 70), als deren Aufenthalt immer die freie Natur gedacht wurde, die aber durch die eigenartige Entwicklung, die ihnen Athen gab, mehr und mehr ihre Neigung zum Idyllischen eingebüßt hatten. Wie Pan jetzt im Satyrtypus gebildet werden konnte (*Furtwängler, Satyr v. Perg.* S. 30/31), so übernahmen die Satyrn von ihm den Hirtenstock und die Syrinx, und als äußeres Abzeichen tragen viele von ihnen die Zotteln der Ziege und kleine Ziegenhörnchen, *οἱ τοῖς ἀγρὶ γεννηθεῖσιν ἐρίποις ὑποφύεται*, wie *Lukian, Dionysos* 1 sich ausdrückt. Neben die zarten anmutigen Satyrgegestalten des vierten Jahrh. tritt unter diesem Einfluß der bäuerische Satyrtypus, für den wir hervorragende Beispiele in dem Bronzefigürchen von Pergamon (*Furtw., Satyr* Taf. 1), der Marmorstatue der Sammlung Somzée (*Furtw., Samml. Somzée* S. 31 Taf. 23) und einer Terrakotta aus Myrina (*Pottier, La nécrop. de M.* pl. 26 S. 372 ff.) besitzen. Auch die auf dem pergamenischen Fries den Dionysos in den Gigantenkampf begleitenden Satyrn wie die der von *Petersen* im *Bull. d. Comm. archeol. di Roma* Serie 3, 1889 S. 3 ff. besprochenen Gruppe gehören dem derben Typus an; sie haben struppiges, sich emporsträubendes Haar, die Pergamener auch die Zotteln am Halse. Diese Satyrjünglinge hat die Erfindungsgabe der hellenistischen Zeit in den mannigfachsten Situationen dargestellt: in tanzendem Schritt, auf den Fußspitzen hüpfend halten sie eine Traube hoch, tragen sie einen Schlauch (ein beliebtes Motiv für Brunnenfiguren, *Clarac* 4, 1730; 1747 = *Furtw., Glypt.* 232), spielen die

*) Dazu rechne ich, daß gelegentlich Silene und Satyrn des fünften Jahrh. in ihrer Gesichtsbildung an Böcke erinnern. Andererseits trägt das Gesicht des ziegenfüßigen Pan auf der Vase schönen Stils des Br. Mus. III E 228 pl. 9 ganz den Silentypus; sogar die Hörner sind fortgelassen.

Syrinx oder die Flöte (Fried.-Wolters 1501; 1502), treten eine Fußklapper (Dütschke 3, 546), wenden den Kopf nach hinten und betrachten voll Vergnügen ihr Bockschwänzchen (Furtw., *Glypt.* 466; Babelon-Blanchet, *Cat. des bronzes de la Bibl. nat.* 425), scherzen mit einem Panther oder wehren ein anderes Tier ab (Furtw., *Samml. Somzée* Taf. 23; Satyr v. Perg. S. 4). Oder wir finden sie im Verkehr mit einer Bakchantin, oder mit einem Hermaphroditen ringend (Berlin, *Beschreib. d. ant. Skulpturen* 195; D. A. K. 2, 40, 474), oder behaglich sitzend, gelagert (Clarac 4, 1689) oder schlafend, wie den berühmten Barberinischen Faun (Furtw., *Glypt.* 218; Clarac 4, 1723). Besonders beliebt war ihr Spiel mit dem Dionysoskind, das sie entweder auf die Schulter oder rittlings auf den Nacken gesetzt haben oder auf einem Zipfel ihrer mit Früchten gefüllten Nebris tragen (Pottier, *Nécrop. de Myrina* Taf. 26; Clarac 4, 1628; Furtw., *Satyr* Taf. 3, 1).

Auf Reliefs der hellenistischen Zeit, die das Gefolge des Dionysos meist in wildem Enthusiasmus umherschweifend darstellen, finden wir sie als Flötenspieler, Beckenschläger, in eiligem Lauf, ihre Glieder nach allen Richtungen hin auseinanderwerfend, wie sich Hauser ausdrückt (Neuatt. *Reliefs* S. 20); die festen, immer wiederkehrenden Typen sind dort auf 30 Tafel 1. 2 unter Nr. 17—23 abgebildet. In ekstatischem Tanz begriffen ist die prächtige Gestalt des Borghesischen Kraters (D. A. K. 2, 48, 601), auf den Zehenspitzen des r. Fußes herumwirbelnd, während der l. Unterschenkel in die Höhe geworfen ist, ein Motiv, das sich bereits auf der A. Z. 1856 Taf. 89 abgebildeten Vase findet. Auf den Spitzen beider Füße tanzt, eine Cista haltend, den Kopf verzückt zurückgeworfen, der Berliner Satyr 1055; ver- 40 wandt ist die Gestalt des Silberbechers von Vicarello A. Z. 1867 Taf. 225, 2 (vgl. Heydemann, *Vas. z. Neapel* 1922). Der Fries des Dionysostempels von Teos, den Hirschfeld A. Z. 1875 S. 30 dem Anfang des zweiten Jahrs. zuschreibt, ist leider zu schlecht erhalten, um mehr als ganz allgemein die selige Angelageheit erkennen zu lassen, in der sich hier Silen und die Satyrn mit Bakchantinnen und Kentauren vergnügen. Erotische Szenen, wie sie 50 das Relief bei Schreiber (Hell. Rel. XXIV) bietet, auf dem ein Satyr das Gewand einer schlafenden Mänade aufhebt, sind selten. In der friedlichen Tätigkeit des Kelterns zeigt sie ein Tonrelief aus Arezzo (Not. d. scavi 1884 t. 9), ebenso das Relief des Museo Borbonico 2, 11, wo ihrer mehrere zusammen mit dem alten Papposilen, der ihnen gewiß keine Hilfe ist, an der Kelterpresse sich abarbeiten, während zwei andere Säcke mit Trauben herbeischleppen. 60 Zum frühlichen Mahl, Herakles, an dessen Gegenwart sie sich jetzt gewöhnt haben, in ihrer Mitte, haben sie sich auf dem Relief des Marmorbeckens der Villa Albani (Zoega 2, 71, 72) gelagert. Als Jäger, seinem danach empor-springenden Hund ein Häschen hinhaltend, erscheint ein Satyrjüngling auf dem Relief bei Schreiber XXII.

In der Regel sind die Satyrn ganz jugendlich gebildet; doch begegnen gelegentlich auch bärtige kräftige Satyrgestalten, wie auf der kapitolinischen Marmorvase (Mus. Capitol. 4, 58), einer Basis in Venedig (Zannetti, *Statue in V.* 1734 t. 35 nr. 2), dem Puteal des Mus. Borb. (2, 11) und dem zu Madrid (Hübner, *Ant. B.* 289). Der Silen — immer in der Einzahl, wenn wir von so außergewöhnlichen mit 10 alten Reminiszenzen gefüllten Veranstaltungen wie der Pompe des Königs Ptolemaios (Athen. 5, p. 198—200) absehen — ist durch sein Alter und durch seine schwerfällige Gestalt, die mit einem Chiton, Mantel oder Schurz und mit Schuhen ausgestattet wird, von den bärtigen Satyrn bestimmt unterschieden. Auf den sogenannten Ikariosreliefs (z. B. D. A. K. 2, 50, 624), in denen man heute Nachbildungen von Anathemen siegreicher Dichter oder Schau- 20 spieler an Dionysos erkennt, die zum Dank



12) Satyr, den trunkenen Silen haltend.
Vom borghesischen Marmorkrater (nach D. A. K. 2, 48, 601).

für ihren Sieg den Gott mit seinem Gefolge bei sich bewirteten (Hauser 197; Dieterich, *Pulcinella* 199), spielt der Alte die Flöte; schwerfällig, mit geknickten Knien bewegt er sich im Tanzschritt vorwärts, ein Tuch um die r. Schulter und die Hüften geschlungen; ebenso erscheint er auf dem Marmorkrater zu Pisa (Gerhard, *Ant. B.* 45). Sonst wird er eine Schüssel mit Früchten auf dem Kopf tragend (Mus. Pio-Clem. 5, A 2) oder ein Liknon, in dem ein von Früchten umgebener Phallos liegt, auf dem Kopf haltend dargestellt (Michaelis, *Anc. marbles* 220, 11). Zur Einweihung eines verhüllten Mysten bringt er den mystischen Korb herbei auf dem Terrakottarelieff D. A. K. 2, 48, 607, zu einem bakchischen Opfer ebenda 608 und 610. Besonderen Anklangs hat sich in dieser Zeit der trunken umsinkende Alte erfreut, den ein Satyr mit Aufbietung aller seiner Kraft vor dem Fall zu bewahren sich bemüht. Berühmt ist die Gruppe des borghesischen Kraters (D. A. K. 2, 48, 601 = Abb. 12); auf der Platte des Museo Pio-Clementino (4, 28) wird der alte, nach l. überfallende Trunkenbold, der in dieser bedenklichen Stellung mit erhobener r. noch Reden hält (vgl. Michaelis

253, 31) mit Mühe von einem Satyr aufrecht gehalten, während ein anderer hinten sein Himation lüpfte. In aufrechter Stellung dagegen, fest auf dem l. Bein stehend, während das r. emporgezogene Knie auf der Spitze des Fußes ruht, mit der r. Hand den auf die Erde gestützten Thyrsos, mit der l. das von den Hüften herabhängende Himation haltend, sehen wir ihn auf dem Krater des Salpion (D. A. K. 2, 34, 396), auf dem die vor ihm sitzende Nymphe aus Hermes' Händen das kleine Dionysoskind entgegennimmt. Hier weiß er als Erzieher des jungen Gottes seine Würde zu wahren.

In dem in der hellenistischen Kunst ganz fest ausgebildeten Typus und in ganz ähnlichen Situationen erscheint Silen auch auf der großen Masse von römischen Sarkophagen, die die Erziehung des jungen Dionysos, seinen Hochzeitszug mit Ariadne, den idischen Feldzug oder den Thiasos auf der Rast zeigen. Fast ausnahmslos ist er mit einem Mantel, der auf seiner Schulter aufliegt oder die Hüften umhüllt, oft darunter mit einem Chiton bekleidet (Matz-Duhn 2321; Dütschke 3, 99; mit einem Fellchiton Michaelis 253, 31). Eine kurzärmelige Tunika trägt er auf dem Sarkophag in Villa Casali (Matz-Duhn 2263); gelegentlich erscheint er nur mit einem Schurz um die Lenden (Berlin 851; Dütschke 2, 516; Matz-Duhn 2312), bisweilen stecken die Füße in Schuhen (Dütschke 2, 515; Matz-Duhn 2312; Michaelis 613, 54 = Clarac 4, 734, 1770); auch ein Stab gehört zur Ausrüstung des schwankenden Alten, wenn er sich ohne fremde Hilfe vorwärts bewegen soll (Dütschke 2, 515; 3, 99; Matz-Duhn 2263; 2303; 2321). Gewöhnlich ist er so betrunken, daß ihn einer oder zwei Satyrn oder ein Satyr und eine Mänade forttragen müssen (z. B. Furtw., Glypt. 223; Michaelis 253, 31); auf einem Fell wird er auf der Nebenseite eines Sarkophages in Villa Medici fortgeschleppt (Matz-Duhn 2325). Auch auf dem Esel, seinem auf den Sarkophagen der Kaiserzeit gewöhnlichen Reittier (auf dem er schon auf einer Vase strengen Stils oben Sp. 464 und auf Münzen von Mende und Nakona aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrs. vorkommt, vgl. Robert, d. müde Silen 20 A. 19; Ovid Fasti 1, 399: senior pando Silenus asello) bedarf er gelegentlich energischer Unterstützung durch die Satyrn (Michaelis 724, 61; Matz-Duhn 2322), kann sich aber auch allein, wenn gleich in gebeugter Haltung darauf behaupten, zieht es indessen vor, sich bequem auf das geduldige Lasttier zu lagern (Michaelis 723, 56; Matz-Duhn 2312). Seltener sitzt er auf einem Panther, Löwen oder Ziegenbock (Matz-Duhn 2273; 2276; Dütschke 2, 257).

Nur ausnahmsweise macht er sich nützlich, indem er einen Fruchtkorb herbeiträgt (Berlin 851; Museo Pio-Clem. 5, 7) oder den Satyrn beim Austreten der Trauben hilft (Matz-Duhn 2343). Auf einem kapitolinischen Sarkophag (Mus. Cap. 4, 60) züchtigt er einen ungehorsamen Satyr mit dem Riemen. Öfter betätigt er sich als Ordner des Zweikampfes zwischen Pan und Eros (Bie, Arch. Jahrb. 4, 1889 S. 132 ff.),

eine Rolle, in der er auch auf den kampanischen Wandgemälden beliebt war (Helbig 404—406); hier pflegt er in sehr kleiner, fast zwerghafter Gestalt gebildet zu werden.

Merkwürdig ist ein auf dem Kastron Melnik am Strymon gefundenes Relief, das „zwei Silene“ in einem Weinberg im Kampf mit einem zwischen ihnen dahinsprengenden Reiter zeigt. Der hinter dem Reiter befindliche Silen (jedenfalls ein bärtiger Satyr) hat das Pferd am Schweif gepackt, der Reiter zerrt ihn am Barte; der Silen rechts, mit wollenem Hemde und einem Schurz bekleidet, beugt sich zurück, um nicht umgerissen zu werden, und erhebt wie zur Abwehr die Hand (Mordtmann, Athen. Mitt. 21, 1896 S. 100). Das Relief stammt aus dem Jahr 215 n. Chr. und ist dem Gott Asduletos geweiht, stellt also wohl eine lokalmakedonische Überlieferung dar.

In der statuarischen Plastik der römischen Zeit war der Silen eine beliebte Brunnenfigur; er hält stehend einen Schlauch auf dem Knie, auf einem Pfeiler neben sich oder auf dem Rücken (Clarac 4, 730 B, 1765 A; B; C), hat sich unter der schweren Last auf ein Knie niedergelassen (vgl. oben Sp. 483/4) oder macht sich die Aufgabe leicht und amüsant, indem er auf dem an zwei Zipfeln gefaßten Schlauch reitet (D. A. K. 2, 41, 501; Matz-Duhn 481). Auch an schlafenden Silensfiguren fand man Gefallen, die auf einem Tierfell oder Gewand liegen und mit dem Kopf auf dem Schlauch ruhen (Benndorf-Schöne, Lateran 214, 215; Matz-Duhn 477). In der Kleinkunst war der Silen besonders als Lampenhalter beliebt; ein paar prächtige Exemplare aus Pompeji und Herculaneum sind D. A. K. 2, 41, 504 und in Baumeyers Denkmälern 2, 893; 895 abgebildet.

Die Satyrn der römischen Sarkophage zeigen den bekannten derben Typus der hellenistischen Zeit; sie sind in der Regel unbärtig, doch kommen vereinzelt auch bärtige vor (Mus. Cap. 4, 60; Dütschke 3, 99). Sie spielen mit dem Dionysoskinde, indem sie es aufheben und ihm ihr Pedum, eine Traube, eine Maske oder einen kleinen Panther zeigen (Gerhard, Ant. B. 110, 1; Mus. Pio-Clem. 5, 8; Clarac 2, 127, 148). Den Dionysoszug begleiten sie tanzend, blasen die Flöte oder Syrinx, schleppen den alten Silen, umfassen den stolpernden Herakles (Matz-Duhn 2285) und stützen den trunkenen oder die schlafende Ariadne betrachtenden Dionysos (Matz-Duhn 2262; 2263), eine Dienstleistung, zu der einmal auch Silen herangezogen wird (2359). Sie beleuchten die Szene auch mit Fackeln, bringen einen Schlauch oder einen Krater und schleppen zum Opfer einen Stier oder eine Ziege auf dem Rücken herbei. Auf einem Sarkophag zu Newby Hall (Michaelis 533, 34) zieht ein Satyr einem Pan einen Dorn aus dem Fuß, ein Gegenstück zu der bekannten Gruppe, in der ein Pan einem Satyr diesen Freundesdienst erweist (D. A. K. 2, 43, 535).

In ornamentaler Verwendung werden sie in späterer Zeit gelegentlich auch mit Flügeln ausgestattet, vgl. Ceuleneer, Bull. de l'Acad. de Belgique, 3. Sér. 3, 1882 nr. 3.

In kleiner Gestalt, als Satyriskien sind sie mit Erosen auf dem bei *Brunn, Kl. Schr.* 1, 32 abgebildeten Relief der Villa Albani gepaart. Ein weibliches Gegenbild zu den Satyrn wurde in einer Satyra geschaffen (*Benndorf-Schöne, Lateran* 373; 140; *Wieseler, Gött. Nachr.* 1890 S. 385 ff.).

Auch die kampa nischen Wandgemälde haben wie die Sarkophage den in der hellenistischen Kunst ausgebildeten Typus des Silen 10 und der Satyrn getreu festgehalten. Silen ist auch hier der schwerfällige, fettleibige alte Herr, dessen Auftreten nie ganz frei von Komik ist. Häufig ist er von kleiner Gestalt (*Lukian, Dionysos* 2 nennt ihn βαρχύς προεβήτης ὑπόπαιγος), bisweilen sogar zwerghaft gebildet (*Helbig* 397; 1235), so daß er dem Dionysos nur bis an die Hüften reicht. Immer hat er einen farbigen Mantel um die Lenden, öfters trägt er Stiefel und sein Stab ist der 20 Thyrsos. Überrascht ist man, die ihm lange fremd gewordene Leier wieder in seiner Hand zu finden (vgl. *Babelon-Blanchet, Cat. des bronzes de la Bibl. nat.* 376); eher traut man ihm schon eine kunstgerechte Behandlung des Tympanon zu. Eins dieser Instrumente spielend steht er neben seinem Herrn, der in einem Augenblick der Ruhe seinen Arm auf ihn legt (*Helbig* 395; 395 b; 397). An seiner Seite, sein Entzücken teilend, betrachtet er Ariadne (1234; 1235); auf zwei Gemälden hat er nicht schnell genug folgen können und muß von einem 30 Satyr den Hügel, auf dem Ariadne ruht, heraufgezogen werden, da er allein solchen Bergpartien nicht mehr gewachsen ist (1240; 1237 = *D. A. K.* 2, 36, 420).

Öfters wird er mit dem jungen Dionysos spielend dargestellt; er sitzt auf einem Stein und hebt mit beiden Händen den Kleinen in die Höhe, reicht dem neben ihm stehenden 40 eine Traube oder hält ihn zu Wagen fahrend auf seinem Schoß (376—379).

Seiner wichtigen Rolle beim Ringkampf des Eros und Pan ist schon oben gedacht. In trunkenem Zustande, wie auf den Sarkophagereliefs einer Unterstützung bedürftig, die ihm hier eine Mänade zuteil werden läßt, zeigt ihn das Gemälde 1141, auf dem er sich gegen den in noch weiter vorgeschrittenem Stadium befindlichen Herakles wenig anständig be- 50 nimmt.

Die Satyrn sind fast durchweg jugendliche Gestalten, bärtige sind sehr selten (435; 440; *A. Z.* 1865 Taf. 82). Sie sind nackt und pflegen nur auf dem Rücken oder dem Arm eine Nebris zu tragen; in ihrer Hand sieht man die Syrinx, das Tympanon, das Pedum und wie auf unteritalischen Vasenbildern einen kleinen Eimer (*Furtw., Satyr* S. 18). In Einzelbildern begegnen sie und Mänaden häufig 60 schwebend, Gestalten von rein dekorativem Charakter; einmal trägt ein schwebender Satyr das Dionysoskind und hält ihm eine Traube vor, in der Haltung des praxitelischen Hermes (373; abgeb. *Furtw., Satyr* Taf. 3, 6). Mit zusammengeschlossenen Beinen steht ein Satyr da und berührt eins seiner Stirnhörnchen (428). Beim Keltern zeigen sie die Gemälde 438 und

439; eine zahlreiche Gesellschaft tritt in allen möglichen Stellungen als Seiltänzer auf 442 auf. Bei der Auffindung der Ariadne ist ihre Gegenwart selbstverständlich; aber auch in anderen Szenen, zu denen sie keine spezielle Beziehung haben, erscheinen sie als Zuschauer wie auf den unteritalischen Vasen, so bei des Herakles Aufenthalt bei Omphale (1136; 1139), bei der Auffindung des Telephos (1143), bei Daidalos und Pasiphae (1205) und bei Narkissos und Echo (1359). Eine Satyra habe ich nur als Büste und als Herme gefunden (427; 442 b).

Ein ebenso interessantes wie bisher vernachlässigtes Kapitel, das eine umfassende Behandlung lohnen würde, bilden die Silens- und Satyrmasken, auf die ich hier nur so weit eingehen kann, als sie für die Erkenntnis des Wesens dieser Dämonen von Bedeutung scheinen; von den zum Theater in Beziehung 10 stehenden sehe ich ab. In einem Temenos des Dionysos zu Athen (*Paus.* 1, 2, 5) befand sich in die Mauer des Heiligtums eingelassen eine Maske des dionysischen Dämons Akraatos; ebenso springt auf einer Gemme des fünften Jahrh. aus einer Wand, vor der ein Krieger steht, eine Silensmaske hervor (*Furtwängler, Gemmen* Taf. VI, 54). Wir erinnern uns der Gorgo, der Artemis und des Acheloos, die ebenfalls in der Form von Masken verehrt 20 wurden (*Furtwängler, Arch. Jahrb.* 6, 1891, 113; *Meisterwerke* 331). Weiter begegnen uns Silensmasken als Helm- und Schildzeichen, auf Stirnziegeln, bei allerlei Hausgerät, endlich in sepulkraler Verwendung.

Als Schildzeichen sind sie häufig auf Vasenbildern des sf. Stils: große, fast das ganze Oval des Bildes einnehmende weit heraus- 30 springende Köpfe mit geöffnetem Mund (Berlin 1718; ebenso wohl 1732; 1908; *Έργα. ἀρχ.* 1885 Taf. 8, 2; gleichzeitig finden sich auch auf Schilden auch Silene in ganzer Gestalt z. B. Berlin 1703*; *Ant. Denkm.* 1 S. 34). Späterer Zeit, doch noch dem fünften Jahrh. gehört eine Gemme an, auf der ein Krieger einen mit einer Silens- oder Besamaske geschmückten Schild führt (*Furtwängler, Gemmen* Taf. VII 48). Auf Helmen finden sich Silensmasken öfters auf der Nackenseite angebracht (*Furtwängler, ebenda* Taf. VI, 56; *Beschreib. d. gesch. Steine im Antiq.* 5332 ff., 7809 f., 8158 ff.), um gegen den Feind im Rücken zu schützen. Unter den Stirnziegeln ragt der oben bereits erwähnte von Thermos in Aitolien durch seine lebendige Ausführung hervor; die Augen sind weit aufgerissen, der Mund geöffnet und dahinter die Zähne sichtbar. Silensmasken sind in dieser Verwendung nicht nur auf griechischem Boden, sondern auch in Etrurien beliebt gewesen (*M. d. I. Suppl.* 1891 Taf. 2; 3).

Auch als Siegel begegnen sie schon in alter Zeit, gleichzeitig mit der ähnlichen Maske des Gottes Bes; es ist unverkennbar, daß die beiden Typen hie und da wechselseitig einander beeinflusst haben (*Furtwängler, Gemmen* 3, 111, 111; Taf. XV, 70). Sehr verbreitet sind die Silensmasken auf Hausgerät aller Art, von der ältesten bis in die späteste Zeit, auf Cisten, Vasen, Trinkbechern und Lampen jedem be-

kannt (vgl. *Bulle* S. 37 ff.). Auf einer sf. Berliner Amphora (3997) ist einer Maske des Silenos die des Dionysos gegenübergestellt; beide sind von je zwei Augen umgeben. Bei Bronzegefäßen wird der Ansatz und das Ende des Henkels nicht selten durch Silensmasken verdeckt. Später werden ganze Maskengirlanden üblich, wie bei den Hildesheimer Silberbechern. In den silensartigen Masken, mit denen eine große Anzahl der von *Conze* (*Arch. Jahrb.* 5, 1890, 118 ff.) zusammengestellten griechischen Kohlenbecken geschmückt ist, will *Furtwängler* (*ebenda* 6, 1891 S. 116 ff. vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1681) Kyklopen erkennen.

Sehr häufig wurde endlich die Silens- oder Satyrmaske sepulkral verwandt. Wir konnten schon lange die in der ganzen griechischen Welt verbreiteten silensartigen Koblode, die Jahrhunderte hindurch in einer im wesentlich gleichen primitiven Form den Toten mitgegeben wurden (Sp. 461); daß auch Silensmasken schon in älterer Zeit zur Ausstattung der Gräber gehörten, haben die Funde *Böhlhaus* auf dem alten Friedhof von Samos ergeben (*Aus jon. Nekropolen* 157). Eine der charakteristischsten dieser Masken ist die auf Taf. XIII, 6 (danach bei *Daremberg-Saglio* 8, 1092 nr. 6127) abgebildete mit großen abstehenden Ohren, platter Nase, wulstigen Lippen und dichtem Bart. In veränderter Form taucht diese Sitte in späterer Zeit in der Krim auf, wo in Gräbern von Kertsch neben Silens- und Satyrmasken auch die des Dionysos, der Ariadne und des Herakles sich finden (*C. R.* p. 1878 et 1879 S. 14 ff.; *Dieterich, Pulcinella* 67; 68). In der Kaiserzeit gehören Silens- und Satyrmasken neben solchen von Bakehantinnen und des Pan zu dem gebräuchlichsten Schmuck der Sarkophage, als Eckakrotere, unter Schilden, über Festons, in Girlanden und Fruchtschnüren (z. B. *Matz-Duhn* 40 2356; 2405; 2408; 2410; 2416; 2425; 2435a).

Bei den Schilden und Helmen kann über den Zweck, den man mit der Anbringung der Silensmaske verband, kein Zweifel bestehen; wie die Gorgo oder wie die herausspringende Schlange soll die wilde Silensfratze den Feind schrecken. Auch auf den Gemmen ist die apotropäische Bedeutung ohne weiteres klar. Nicht minder bei den Stirnzieln; hier soll die Maske das Heiligtum oder das Haus bewahren, wie der Löwenkopf die Quelle, die er faßt, schützen soll. Es erklärt sich aus dieser Idee, daß das Silensgesicht auf der ältesten Darstellung aus Thermos die Zähne fletschend gebildet ist, wie ja auch für die Masken der Schilde der offene Mund charakteristisch ist. Später ist dieser Gedanke mehr in den Hintergrund getreten und die wilden Züge sind einem ruhigen ornamentalen Ausdruck gewichen. Ein ähnlicher Vorgang läßt sich bei den zum Schmuck von Gefäßen oder Hausgerät dienenden Masken verfolgen. Darstellungen wie Berlin 3997, auf der die Dionysos- und die Silensmaske von je zwei Augen umgeben sind, lassen die ursprüngliche apotropäische Bedeutung klar hervortreten; wo die Maske den Ansatz und den Schluß des Henkels verhüllt, hat sie bereits ornamentalen Charakter angenommen.

Auch die Silensmasken der Gräber können ursprünglich eine andere Bedeutung nicht gehabt haben als die, den Toten zu schützen. Wie die kleinen Tonstatuetten der hockenden ithyphallischen Koblode und die Silens- und Kentaurenbilder auf den klazomenischen Sarkophagen Unheil von dem Toten abwehren sollen, so droht hier die Silensmaske jedem, der ihm zu nahe treten will. Wo diese Masken in den Sarkophagen angebracht waren, wissen wir nicht, auf dem Gesicht des Toten ist bisher keine gefunden worden (vgl. *Stephani, C. R.* p. 1878 et 1879 S. 15; 29 ff. gegen *Bennendorf, D. W. A. Ph. Hist. Kl.* 28, 1878 S. 305 nr. 7); die sämtlichen der Eremitage angehörenden Tonmasken können ihrer Form und Größe nach niemals diese Bestimmung gehabt haben. Selbst Porträtmasken auf dem Antlitz des Toten scheinen nur in der mykenischen Periode (*Bennendorf* S. 303 nr. 1—6) und in der späteren Kaiserzeit vorzukommen (*Stephani, C. R.* p. 1877 S. 39 ff.). Bei der religiösen Umwälzung, die an die Stelle der Einsargung die Verbrennung setzte, trat an die Stelle der Totenmaske das Gesicht auf der Urne, später die an die Urne gelehnte Maske; als die alte Bestattungsweise sich wieder durchrang, scheint die Porträtmaske aber nicht wieder in Gebrauch gekommen zu sein. Man verließ mehr und mehr die Grabkammern, die Begräbnisplätze wurden öffentlich, und daran schloß sich die Sitte, dem Toten über dem Grab eine Stele mit seinem Bild oder eine Statue zu weihen. Eine Bedeckung des Totengesichts mit der Silens- oder einer anderen dionysischen Maske (*Dieterich, Pulcinella* 68, 2) ist mir daher schon aus diesem Grunde wenig wahrscheinlich.

D. Satyrspiel-Denkmäler.

In der vorangehenden Übersicht über die Kunstdarstellungen habe ich die mit dem Satyrspiel in Verbindung stehenden oder mit ihm in Verbindung gesetzten Denkmäler entweder ganz fortgelassen, oder diese Seite ihrer Bedeutung nur berührt. Sie sollen jetzt hier im Zusammenhang gewürdigt werden.

Den Chor, wie er auf der Bühne erschien, will die berühmte dem Ende des 5. Jahrh. angehörige Neapler Vase (*Baumeisters Denkm.* Taf. V nr. 422; Abb. 13) wiedergeben, vielleicht die Nachbildung eines Votivgemäldes, mit dem ein Choreg oder Dichter die Erinnerung an seinen Sieg festhalten wollte. Dionysos in halbliegender Stellung auf einer Kline und die vor ihm sitzende Ariadne umarmen einander, am r. Ende sitzt die Muse des Dramas, in der erhobenen l. ihre Maske haltend; im Hintergrund hockt ihr einen Kranz reichend der kleine Himeros. Links von dieser Mittelgruppe steht ein Mann in einem Prachtgewand, rechts ebenfalls reich gekleidet Herakles mit Keule, Köcher und Löwenfell und neben ihm der Silenos in einem nur Gesicht, Hände und Füße frei lassenden Wolltrikot, einen Stab in der l. und ein Fell über einer Schulter tragend. Die Masken, die jeder in der Hand hält, zeigen nichts von dem pathetischen Aus-

druck und der den erhaltenen Exemplaren späterer Zeit eigenen Verzerrung der Züge; sie sind einfach und edel und von demselben Ausdruck, der den drei durch sie charakterisierten Personen auf den Vasenbildern dieser Zeit eigen ist. Die des Silen zeigt das Gesicht eines Alten, mit Falten auf der Stirn und unter den Augen, etwas aufgeworfener Nase und langem weißem Bart und Haar, das ein Efenkranz umgibt. Links und rechts schließen sich die größtenteils mit ihren Namen bezeichneten Choreuten an, die sich in der unteren Reihe weiter fortsetzen, im ganzen elf. Sie sind mit einem zur Befestigung des Phallos und des Pferdeschweifis dienenden Schurz versehen, der bei neun aus Fell, bei einem aus Tuch mit rosettenförmiger Verzierung besteht. Der elfte Choreut trägt einen oben reich gestickten Chiton. Bis auf zwei halten sie ihre Masken in der Hand, die alle eine hohe, meist gefurchte Stirn, kräftigen

zeitigen Silensgestalten haben; da über ihre Benennung hier ein Zweifel nicht besteht, so bestätigen sie die Richtigkeit des oben aus der Verwendung des Namens Silenos für einen einzelnen gezogenen Schlusses, daß in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhs. der übliche Name für diese Dämonen Satyroi war. Der Silen der Bühne war von den Satyroi durch sein Alter unterschieden: Bart und Haar seiner Maske sind weiß, die Stirn hat viele Falten und auch unter den Augen zeigen sich solche. Pollux 4, 142 berichtet: Σατυρικά δὲ πρόσωπα Σάτυρος πολίος, Σάτυρος γενειῶν, Σάτυρος ἀγένηιος, Σίληνός πάππος. Τάλλα ὅμοια τὰ πρόσωπα, πλὴν ὅσοις ἐν τῶν ὀνομάτων αἱ παραλλαγὰι δηλοῦνται, ὥσπερ καὶ ὁ πάππος Σίληνός τὴν ἰδέαν ἐστὶ θηριωδέστερος. Hier sehen wir nur Σάτυροι γενειῶντες; wenn in der Bezeichnung der Satyrn im Kyklops als νέοι und παῖδες (27. 28) durch ihren γεραίτατος (101) keine Komik liegen soll, so dürfen



13) Die Neapler Satyrspielvase (nach Baumeister, Denkm. Taf. V, 422);

anwesend: Dionysos u. Ariadne, d. Muse d. Dramas, Himeros, Herakles, Silenos, Choreuten = Satyrn.

Bart, spitzes, etwas nach vorn überfallendes Pferdeohr und eine Stumpfnase zeigen, ganz entsprechend dem Aussehen der beiden wirklichen Satyrn auf der Rückseite der Vase, die begehrtlich zwei Mänaden umtanzeln. Einer trägt keine Maske, der elfte hat sie aufgesetzt und hüpf nach Satyrart. Die Masken sind nicht bekränzt; von den unmaskierten Choreuten tragen acht Binde und Kranz im Haar. Unterhalb des Dionysos sitzt in langem oben und unten gestickten Chiton der Flötenspieler Pronomos, nach dem sich der abgehende nur eine Chlamys im Rücken tragende Charinos, eine Leier in der Hand haltend, im Gespräch umwendet; l. von dem maskierten Tänzer sitzt auf einer breiten Bank ein ebenfalls nur mit einer Chlamys bekleideter Mann, der eine Rolle in der Hand hält und eine zweite neben sich stehen hat. Er führt den Namen Demetrios und ist entweder der Dichter oder der Chorodidaskalos. Links von ihnen sieht man eine Leier. Auf der r. Seite, drei Choreuten von den übrigen trennend, steht ein Dreifußmonument, auf dessen Basis der Choreut Philinos sitzt; ein Dreifuß allein steht l. oben neben dem letzten Satyr.

Was wir aus dieser Vase lernen, ist, daß die Satyrn völlig das Aussehen der gleich-

wir sie uns dort als ἀγένηιοι vorstellen, wie sie bei anderer Gelegenheit als πολίοι erschienen sein werden. Bis auf diese Altersunterschiede waren sich aber alle diese Masken ähnlich; das Tierische, Wilde finde ich hier in der Maske des Papposilen nicht ausgedrückt, es mag in späterer Zeit besonders durch die hängenden Schweinsohren mehr hervortreten sein.

Die Choreuten waren bis auf den Schurz nackt, d. h. nur mit einem dünnen fleischfarbenen Trikotgewand bekleidet, das die Vasenmaler anzudeuten nicht der Mühe wert hielten. Diese Tracht wird die gewöhnliche gewesen sein; daneben waren aber gelegentlich auch Felle oder Kleidungsstücke im Gebrauch, wie Pollux 4, 118 angibt: ἢ δὲ σατυρική ἐσθὴς νεβρίς, αἰγὴν, ἣν καὶ ἱελαῖν ἐκάλουν καὶ τραγὴν, καὶ πον καὶ παραδὴ ἐρασμένη, καὶ τὸ θήραιον τὸ Διονυσιακόν, καὶ χλανὶς ἀνδρική, καὶ φοινικοὺν ἱμάτιον, καὶ χορταῖος χιτὼν δασύς, ὃν οἱ Σίληνοι φοροῦσιν. Die χλανὶς ἀνδρική will Arnold bei dem vorletzten Satyr unten wiederfinden (Baumeisters Denkm. 1, 300); die über den Rücken herabfallenden oder auf dem ausgestreckten Arm getragenen Felle sind aus den Vasengemälden des strengen und schönen Stils bekannt. In dem χορταῖος χιτὼν (die

Bezeichnung erklärt *Wieseler*, *Satyrspiel* 1848, S. 93) zeigt den Silen die bei *Wieseler*, *Theatergebäude* Taf. VI, 8 (vgl. *Satyrspiel* S. 99 ff.) abgebildete Statue, einem bis auf die Knie reichenden mit Ärmeln versehenen Wollgewand, das um die Hüften gegürtet ist und um das der auch mit solchen Hosen bekleidete Alte noch einen Mantel, vielleicht das *φοινικῶν ἱμάτιον* (*Arnold* bei *Baumeister* 3 S. 1570) geschlungen hat. Dies war ohne Zweifel die spätere Tracht, die der inzwischen ganz verweichlichte Alte trug (vgl. *Wieseler*, *Satyrspiel* 133); die ursprüngliche ist sicher der enganliegende Wolltrikot gewesen, dessen Flocken das Fell des tierischen Silen nachahmen sollten. So zeigt ihn uns unsere Satyrspieltase, die bei *Wieseler* VI, 7 abgebildete Statue (Berlin 278) und die prächtige von *Heuzey B. C. H.* 8, 1884 S. 161 ff., Taf. 9 veröffentlichte Terrakotta aus dem vierten Jahrh., in der er in sein kurzes Himation gehüllt in der Pose des Redners dasteht; von mehr zottiger, natürlicherer Art ist die Kleidung der in Athen gefundenen Statue des Alten, der den kleinen Dionysos mit einer Maske in der Hand auf den Schultern trägt (*Wieseler* VI, 6; *Kekulé*, *Thescion* S. 16; vgl. *Friederichs-Wolters* 1503). Während also der Satyrchor sich modernisiert hat, in seinem Äußeren mit der Entwicklung des Satyrstypus in der Kunst mitgegangen ist, ist das altertümliche Haarkleid bei dem Schauspieler Silenos gewahrt geblieben. Der Chor konnte sich ohne aufzufallen modernisieren, die Hauptfigur, der komische Alte, stand in allen ihren Zügen so fest in der Gunst des Publikums, daß sie in ihren charakteristischen äußeren Formen keine Änderung vertrug.

Der Chor des Satyrdramas bestand wie der der Tragödie ursprünglich aus zwölf Choreuten; diese Zahl will man auf unserer Vase wiederfinden, indem man den elf durch Maske oder Schurz charakterisierten als zwölften den Chorlehrer (*Arnold* in *Baumeisters Denkm.* 1, 393) oder den zu dem Flötenbläser redenden Charinos (*v. Prott* in den *Schedae philol. H. Usener oblatae* 1891 S. 53) hinzurechnet.

Die sonstigen Darstellungen durch den Schurz als Schauspieler gekennzeichneten Satyrn (vgl. Taf. VI bei *Wieseler*) lehren uns nichts Neues; ob auch der Maler des von *Gerhard A. V.* 283/4 nr. 6 veröffentlichten Bildes strengen Stils seinen Silen als Choreuten bezeichnen wollte, kann ich nicht sagen. Der Schurz besteht aus Tuch und hat rosettenförmige Verzierungen, ebenso wie bei den Satyrn der Bonner Fragmente (*M. Bieber*, *d. Dresdner Schauspielerrelief* 1907 S. 17). Einen Schurz aus Ziegenfell trägt die in mehreren Exemplaren derselben Form erhaltene Terrakotta der Sammlung Sabouroff (*Furtwängler* Taf. 128), die einen ausruhenden Choreuten darstellt; die Maske ist bärtig, hat struppiges, steif über der Stirn emporstehendes Haar und dicke, hoch aufgezugene Augenbrauen; die Nase ist hier nicht wie gewöhnlich stumpf, sondern gerade und kräftig, die Mundöffnung nur klein. Aus weißem Fell ist der Schurz, mit dem die Satyrn auf dem pompejanischen

Mosaik bekleidet sind (*Wieseler* VI, 1; *Baumeisters Denkm.* Taf. V, 424); hier fehlen die Schwänze und die schon in der hellenistischen Zeit in Wegfall gekommenen Phallen. Über die bocksgestaltigen Choreuten wird später in anderem Zusammenhang gehandelt werden.

Dies sind die Denkmäler, die uns eine Vorstellung von der Erscheinung des Satyrchors und des Silen auf der Bühne vermitteln. Auf welches Drama die Neapler Vase sich bezieht, wollen wir uns zu erraten nicht bemühen. *v. Prott* S. 51 denkt wegen der phrygischen Mütze der Königsmaske an eine *Hesione*; ich fürchte nur, daß die phrygische Mütze aus dem Hänger der Maske mißverstanden ist.

Durch ihren Inhalt oder durch den Charakter der Darstellung offenbaren eine ganze Anzahl von Vasengemälden ihren Zusammenhang mit dem Satyrdrama in dem von *O. Jahn* (*Philol.* 27, 1868 S. 25 ff.) ausgesprochenen Sinne. Die älteste ist eine sf. dem Ende des sechsten Jahrs. angehörige Vase im Ashmolean Museum: auf einem Altar ist in halbbliegender Stellung, ein Bein aufgestützt und das andere darüber geschlagen, ein Silen dargestellt, der die Doppelflöte bläst, dahinter, bis auf wenige Spuren durch den Altar verdeckt, die Jagd des Hermes auf Paris. *Pernice* hat die richtige Deutung gefunden (*Arch. Jahrb.* 21, 1906 S. 45 ff.) und darauf hingewiesen, daß der komische Zug, der der Darstellung eigen ist, und die auffallende Betonung des Silen nicht auf eine Quelle in dichterischer Form, sondern auf eine um 530 beliebte szenische Aufführung als Anregung für das Bild führt. Ich teile diese Anschauung. Nur wer es dargestellt gesehen hatte, wie Paris vor Hermes davonlief, sich hinter dem Altar versteckte und dort von jenem ergriffen wurde, konnte dies Bild verstehen; nur unter dieser Voraussetzung ist es zu begreifen, daß der Maler die Darstellung bis auf wenige Reste durch den Altar verdecken konnte.

Der ersten Hälfte des fünften Jahrs. gehört das noch mit schwarzen Figuren, aber im strengtrotzigen Stil ausgeführte Gemälde einer attischen Lekythos aus Eretria an (*M. A. J.* 16, 1891, S. 300 ff., Taf. IX; *Collignon*, *Cat. des vases d'Athènes* 961). Ein altes hübsches Weib mit einem Negergesicht ist an den Stamm einer Palme gebunden, deren Blätter wie Stacheln aussehen; ein Silen reißt ihr mit einer langen Zange die Zunge heraus, ein anderer vor ihr knieender will ihr mit der Fackel die wie Borsten emporstehenden Schamhaare absengen. Der hinter ihr stehende, der das Ende des Strickes, mit dem sie gefesselt ist, hält, schwingt eine Geißel, hinter ihm eilt ein vierter herbei, der eine gewaltige Mörserkeule in den beiden erhobenen Händen hält, um damit das Scheusal zu töten. Ganz rechts steht ein Silen in Vorderansicht, die l. Achsel auf einen langen Stab gestützt, das r. Bein schwer aufgesetzt, das l. auf den Fußspitzen ruhende dahinter geschoben; der r. Arm hängt herab, aber in einiger Entfernung vom Körper, die Finger der Hand sind gespreizt.

Er ist zum Publikum gewendet und macht zu ihm offenbar seine Glossen über den Vorgang, wie Mayer bemerkt, der in dem Weibe die Lamia, das im hellenischen Volksglauben als menschen-, besonders kinderfressend geltende Gespenst (vgl. A. Z. 1885 Sp. 124 ff.) erkennt. Der unbeteiligt die Zuschauer unterhaltende Alte, dessen Alter durch seinen Krückstock und die schwerfällige Haltung gekennzeichnet ist, legt den Gedanken an die Nachbildung einer Theaterszene sehr nahe. Die anderen vier Silene — oder sagen wir hier Satyrn — sind schlanke Gestalten, wie sie im strengen Stil gewöhnlich sind, bärtig und glatzköpfig, mit kurzen spitzen Ohren; durch ungewöhnlich lange Ohren ist nur der alte Silen ausgezeichnet. Zingerles Deutung dieser Darstellung auf eine Parodie der orphischen Hadesstrafen (Arch. epigr. Mitteil. 18, 1895 S. 162 ff.) halte ich für verfehlt; sicherlich wird der Zweck, die Torturen der Unterwelt, wie sie die Winkelpropheten ausmalen, lächerlich zu machen, durch eine solche Darstellung nicht erreicht.

Bei der Vase des Brygos ist bereits oben Sp. 466 hervorgehoben, daß sie als etwas ganz Neues von den älteren künstlerischen Darstellungen sich abhebt; hier treten uns zum ersten Mal die Silene in einer bisher unerhörten Frechheit entgegen, die vor der Götterbotin und selbst vor der Götterkönigin nicht Halt macht. Vor Herakles prallen sie zurück; der Heros ist aber hier nicht wie sonst gewöhnlich dargestellt, sondern er trägt die skythischen Hosen, die Tracht der attischen Polizisten. Die Komik, die sowohl in dieser Begehrlichkeit und der Feigheit der Silene liegt, zwingt uns, hier die Wirkung der Komödie oder des Satyrdramas zu erkennen. Das Bild des Brygos ist nur das erste Beispiel dieser Gegenüberstellung des Herakles und der Satyrn; sie wird fortan häufig wiederholt. Der sf., aber wahrscheinlich aus eben dieser Zeit stammenden Lekythos mit der Gefangenahme zweier Silene durch Herakles ist bereits oben gedacht (Sp. 468). Besonders beliebt ist später die Darstellung des schlafenden Heros, dem die Satyrn die Waffen stehlen; aber er darf nur die Augen aufschlagen oder im Schlaf sich regen, so werfen sie das gestohlene Gut von sich und entfliehen so schnell sie können. Die Furcht der Satyrn vor Herakles war durch das Satyrspiel sprichwörtlich geworden, wie Aristoteles 46, 2, 310 aussagt: ἡδὴ δὲ τις καὶ Σάτυρος τῶν ἐπὶ σκηπῆς κατηγοῦσατο τῷ Ἡρακλεῖ, εἰτά γ' ἐκνύε προσόντος κῆτω. Ein hübscher Einfall war es, den Unfug mit den Waffen des Helden mit dem Tragen der Erdscheibe durch ihn zu verbinden; der alte schweins- 60 ohrige Silen hat sich die Keule angeeignet und hüpf mit ihr herum, ein bärtiger Satyr hält dem Helden, der keine Hand frei machen kann, Keule und Bogen hin (Heydemann, Vase Caputi 1884 Taf. II). Eine gewisse Vertraulichkeit zwischen den Silenen und Herakles ist schon auf der Schale des Brygos mit dem Kuchendieb zu erkennen; wie sich dies Verhältnis allmählich dahin entwickelt, daß Hera-

kles sich ganz mit dem Thiasos anbiedert und sich von ihm bei seinen Liebesabenteuern begleiten läßt, hat Heydemann S. 14 auseinander-gesetzt. Auch Darstellungen dieser Art hat Otto Jahn (Philol. 27, 1868 S. 1 ff.) zum Satyrdrama in Beziehung gesetzt, nicht in dem Sinne, daß bestimmte Situationen bestimmter Satyrdramen so, wie sie auf der Bühne dargestellt waren, in Kunstwerken wiedergegeben seien. Aber in der Anregung, die der Künstler durch das Drama erhält, erblickt er mit Recht einen Faktor seiner schaffenden Tätigkeit, von dessen richtiger Würdigung das volle Verständnis des Kunstwerks abhängt. Ohne das Satyrdrama und die Komödie wäre die Entwicklung, die der Charakter der Satyrn im fünften Jahrh. erfahren hat, nicht zu begreifen.

Wie zu Herakles, so werden die Satyrn gelegentlich auch zu Perseus in Beziehung gesetzt; der Heros schreckt die zudringlichen Gesellen mit dem Gorgonenhaupt und es ist lustig zu sehen, wie sie dann entweder vor Entsetzen die Augen schließen oder in die Kniee sinken. Vielleicht gehen, wie ich oben (Bd. 3, 2045 vgl. 1992) vermutet habe, solche Darstellungen in letzter Linie auf die Phorkiden des Aischylos zurück. Auch in der in den Röm. Mitt. 7, 1892 S. 224/5 veröffentlichten etruskischen Cista, auf der die Tötung der Medusa mit einem bakchischen Freudentanz verbunden ist, mögen ähnliche Anregungen nachklingen.

Die dem schönen Stil angehörige Vase des Museo Gregoriano (Abb. 7) zeigt uns den alten Silen als Erzieher und Pfleger des Dionysos. Ist ihm dies ehrenvolle Amt hier auch zum ersten Mal übertragen, so ließe es sich doch aus dem Verhältnis der Silene zu ihrem Herrn ableiten; auf die Bühne weist aber das zottige Gewand des Dämons. Denn ohne besonderen Grund wäre für den Erzieher gewiß nicht dies tierische Äußere gewählt, das ihm in der Kunst so selten gegeben ist; diese Bildung ist nur durch den Einfluß der Bühne erklärlich, die den alten Silenos, wie wir oben gesehen haben, nur in dem altertümlichen Haarkleid kannte.

Auf ein Satyrspiel *Kyklops* — mag es nun das Euripideische oder das des Aristias sein (v. Wilamowitz, Griech. Trag. 3, S. 15 A. 1) — geht die von Winter im Arch. Jahrb. 6, 1891 Taf. VI veröffentlichte Vase zurück. Im Vordergrund liegt der schlafende Polyphem; dahinter schleppen drei Gefährten des Odysseus einen Baumstamm herbei, zwei andere und er selber tragen die zum Ankohlen seiner Spitze nötigen Holzstücke, zwei Satyrn geben durch ihre Bewegungen ihren tiefen Anteil an der Sache kund, ohne doch — wie bei Euripides — nur eine Hand zur Hilfe zu rühren. Das Bild stammt aus dem Ende des fünften Jahrs., ist also dem *Kyklops* des Euripides etwa gleichzeitig. Silene oder Satyrn als bloße Zuschauer kennt die Kunst dieser Zeit, wie wir oben gesehen haben, noch nicht; aber Darstellungen dieser Art, die ihre Anregung der Bühne verdanken, haben diese Verflachung mit veranlaßt. Jede Szene gewann an Lebeu

und Mannigfaltigkeit, wenn diese Geschöpfe dabei ihr Empfinden in ihrer natürlichen und unmittelbaren Heftigkeit äußerten.

Unter dem Einfluß des *Euripideischen Kyklops* denkt *Robert (Bild und Lied 35)* auch das Gemälde des Timanthes entstanden, auf dem Satyrn mit dem Thyrsos den Daumen des schlafenden Kyklopen messen. *Klein* schreibt das Gemälde dem jüngeren Timanthes zu und denkt an den schlafenden Liebhaber der Galateia (*Archäol.-epigr. Mitt.* 11, 214). Welche von beiden Ansichten das Rechte treffen möge, der Zusammenhang mit dem Satyrdrama ist in jedem Fall unleugbar. Nicht daß eine ähnliche Szene über die Bühne gegangen sein müßte; aber die Erfindung eines solchen Motivs hat die enge Verknüpfung der Satyrn mit der Heroensage und die Ausbildung ihres drolligen Benehmens im Verkehr mit jenen zur Voraussetzung.

Ebenso sicher wie das die Blendung Polyphems darstellende Vasenbild können wir das bei *Gerhard A. V.* 153. 154 abgebildete, derselben Zeit entstammende Gemälde auf ein Satyrspiel beziehen (vgl. *Arch. Jahrb.* 6, 273). Dargestellt ist eine Episode der Argonautenfahrt. Die Dioskuren haben den grimmigen Bebrykerkönig Amykos gefesselt; zwei Mänaden und zwei Satyrn weiden sich an diesem Anblick, einer in ruhiger Betrachtung, der andere hüpfend und die Hände reibend, wie es auch der eine Satyr des Polyphembildes tut. Die Satyrn werden auch hier als von Amykos gefangen und geknechtet zu betrachten sein und daher in der Besiegung des Königs zugleich ihre Rettung aus seiner Hand bejubeln. Sehen wir hier die Satyrn ihre Freude ausdrücken, so zeigt uns den Silen in einer direkt clownartigen Tätigkeit die Darstellung desselben Ereignisses auf der Ficoronischen Cista. Einer der Argonauten macht eine gymnastische Übung an einem Sandsack; der alte Kobold parodiert diese Tätigkeit, indem er sie mit der Faust gegen seinen dicken Bauch nachahmt (*Abb. 11*). Ist die Cista auch in Rom von einem pränestinischen Künstler verfertigt, so verlegt *Furtwängler* doch ihre Entstehung etwa in die erste Hälfte des vierten Jahrs. (*Meisterwerke* 152).

Fragmente eines Kraters aus dem Ende des fünften Jahrs. in Bonn (z. T. abgebildet bei *M. Bieber, Das Dresdner Schauspielerrelief* 1907 S. 17) stehen mit einem Satyrdrama *Amymone*, vielleicht dem des *Aischylos (Nauck² S. 6)* in Verbindung. Bestimmt erkennbar sind Poseidon mit dem Dreizaack, Amymone mit ihrer Hydria und ein Flötenspieler; Reste sind von mindestens drei Satyrn erhalten, die durch ihren in der bekannten Art mit Rosetten verzierten Schurz sich unzweideutig als Choreuten zu erkennen geben.

Als abhängig von einem Satyrdrama erweist sich durch das Kostüm des Silen auch die bei *Wieseler, Theatergebäude* VI, 10 abgebildete Vase des Museo Borbonico. Vor der auf einem Felsen sitzenden Sphinx steht der mit seinem Wolltrikot, einem Fell und um die Hüften gelegten Himation bekleidete alte Silen,

hebt das Antlitz zu ihr empor und reicht ihr einen Vogel hin. Wie zur Begrüßung, meint *Jahn (Philol.* 27 S. 21); *Crusius (Festschr. f. Overbeck* 1893 S. 102 ff.) glaubt, daß Silen der Sphinx die Frage vorgelegt habe, ob der Vogel, den er hinter dem Rücken hielt, tot oder lebendig sei, und er ihr nun durch Vorzeigung des toten Tierchens in der geöffneten Hand beweist, daß sie falsch geraten habe. Vgl. dazu *Furtwängler, Gemmen* 3, 102. Aus der Didaskalie der Sieben gegen Theben erfahren wir, daß *Aischylos* ein Satyrdrama *Sphinx* geschrieben hat.

Das Einfangen des Silen durch Midas mit einer dramatischen Darstellung in Verbindung zu bringen liegt kein Grund vor. Ausmalen kann man sich eine solche wohl; eine Gefangennahme des Silen erfolgt auch hier, wenn gleich in anderem Sinne als im *Kyklops*, und mit der Weisheit, die der Alte dem Midas aufband, ließen sich gewiß wundervolle Effekte erzielen. Aber weder haben wir dafür in der literarischen Überlieferung einen Anhalt, noch weisen die erhaltenen Darstellungen irgendwie auf eine dramatische Bearbeitung der Sage (vgl. oben Bd. 2, Sp. 2958/9).

Nicht einleuchtend finde ich die Deutung eines in sechs wenig von einander abweichenden, leider durchweg fragmentierten Exemplaren erhaltenen hellenistischen Reliefs auf eine im geheimnisvollen Halbdunkel einer Grotte oder am Fuß eines Felsens vor sich gehende Szene eines Satyrdramas durch *Schreiber (Abh. Sächs. Ges.* 57, 1909, S. 773). Wir haben deutlich Satyrknaben vor uns; auch in dem Pärchen hinter der Votivstele offenbart der männliche Teil seine Jugend dadurch, daß er sich auf die Fußspitzen stellen muß, um seine Gefährtin küssen zu können. Der Korb und Thyrsos neben der ithyphallischen Herme weisen eher auf eine bakchische Kulthandlung, deren Bedeutung ein links unbeschädigtes Exemplar vielleicht erkennen lassen würde.

Die hier gegebene Übersicht läßt sich gewiß aus ungenügend beschriebenem und unpubliziertem Material erheblich bereichern; aber auch in diesem Umfang wird sie genügen, um erkennen zu lassen, wie das Satyrdrama nach einer bestimmten Richtung hin die Bildung des Charakters und des Aussehens der Satyrn und des Silen beeinflusste. Sehr zu wünschen wäre eine kritische Sammlung und Behandlung der Satyrspielfragmente, die für Untersuchungen auf diesem Gebiet eine feste Grundlage schaffen würde.

II. Die Silene in der literarischen Überlieferung.

Der *Ilias* und *Odyssee* sind die Silene fremd; dem heroischen Epos beginnen die Berg- und Waldgeister erst von Interesse zu werden, sobald sie wie die Kentauren mit den Heroen in Verbindung treten, was bei den Silenen außer im Satyrdrama und in der Komödie nie der Fall gewesen ist. Erst im *Hymnos auf die Aphrodite* wird ihrer Erwähnung getan; mit den *νύμφαι ὁρσεκώοι* des Ildagebirges heißt es dort Vers 262 *Σιληροί τε καὶ εὐσεκοπὸς Ἀργειφόντης μίσγοντ' ἐν φιλόττη*

μυῶ σπειῶν ἐροέντων. In diesem intimen Verkehr zeigt sie uns die Würzburger Phineuschale; auf der Françoisvase besteht das Gefolge des den Hephaistos in den Himmel zurückführenden Dionysos aus drei Silenen und einer Anzahl von weiblichen Wesen, die inschriftlich als Νύ(μ)φαι bezeichnet sind. Pindar kannte den Silen von Malea als Gemahl einer Quellennymphe, Ναιδὸς ἀκοίτας (Paus. 3, 25, 2); auch Cheiron war mit einer solchen vermählt (Hesiod im Schol. Pind. Pyth. 4, 181) und mit einer Baumnymphe (νύμφη μελία) soll nach Apollodor 2, 5, 4 der Silenos den Kentauren Pholos gezeugt haben. Einen Sohn des Silenos und der Melia mit Namen Dolion, am askanischen See in Bithynien wohnend, kennt Alexander Aitolos bei Strabon 14 p. 681. Auch die Satyrn gelten von Alters her als nächste Verwandte der Nymphen; nach Hesiod stammten von den fünf Töchtern des Hekateros(?) und einer Phoroneustochter die Bergnymphen, die Satyrn und die Kureten (Strabon 10, 471; Preller-Robert 1, 634, 3).

Nach dem Scholion zu Aristophanes' Wolken 223 legte Pindar dem Silenos bei einem Gespräch mit Olympos — als dessen Lehrer ergalt, wie Cheiron als Erzieher des Achilleus — die Worte in den Mund: Ὁ τάλας ἐφάμερ, νήπια βάζεις, χορήματά μοι διακοπέων. Olympos heißt in der späteren Sage Myser oder Phryger; dafür hielt ihn wohl schon Polygnot, wenn er auf dem Unterweltbild seinem Lehrer im Flötenspiel den Namen Marsyas gab (Paus. 10, 30, 9). Aber ursprünglich war er gewiß nicht am mysischen Olympos zu Hause (wie Weizsäcker Bd. 3 Sp. 860 annimmt), sondern der Eponymos des hellenischen Götterberges. Pindar legt nicht dem Marsyas, sondern dem Silenos die weise Rede in den Mund; und daß dieser ganz in der Nähe heimisch war, zeigt uns die älteste Form der Midassage. Bion von Prokonnesos berichtet, daß an der auf der Grenze der Maider und Paionen entspringenden Quelle Inna der Silen gefangen wäre (Athen. 2, 45 C, oben Bd. 2 Sp. 2955); Herodot (8, 138) verlegt sein Einfangen in die κήποι λεγόμενοι εἶναι Μίδεω τοῦ Γορδίσου in Makedonien innerhalb des Bermiosgebirges und kennzeichnet durch den Zusatz ὡς λέγεται ὑπὸ Μακεδόνων diese Überlieferung als eine makedonische Lokalsage. Weshalb der Silen gefangen wurde, berichten weder Herodot noch Bion; nach Aristoteles (bei Plutarch Consol. 27) geschah es um seiner Weisheit willen. Ungern gab er diese kund; vor Midas geführt, schwieg er lange Zeit; als man ihn endlich zum Sprechen vermocht hatte, redete er den König und seine Umgebung mit δαίμονος ἐπιπόνου καὶ τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον στέμμα an und beklagte das Unglück des menschlichen Daseins: es wäre am besten für den Menschen, nicht geboren zu sein, dann aber sobald als möglich nach der Geburt zu sterben. Also dieselbe Lehre von der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens und der Wertlosigkeit aller Güter dieser Welt, die er bereits dem Olympos erteilt hat. So läßt auch Platon bei dem Vergleich zwischen Silen und Sokrates (Symp.

216 E) diesen Schönheit, Reichtum und Ehren, nach denen die Menge strebt, verachten: ἡγείται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι. Derselbe Gedanke kehrt in märchenhafter Einkleidung in der Überlieferung des Theopomp von dem Wunderland mit den Städten der Frommen und der Kämpfer wieder; vgl. oben Bd. 2 Sp. 2956; Rohde, Gr. Roman S. 204 ff.

Das Einfangen des Silenos war nicht nur dem König Midas gelungen, sondern auch andere Sterbliche konnten das Glück haben, seiner habhaft zu werden und seine Weisheit zu hören. Die sechste Ekloge Vergils erzählt, daß es zwei Hirtenknaben, denen Silen im Scherz schon oft einen Gesang versprochen hatte, gelang, den Alten in einer Höhle schlafend zu überraschen; unter dem Beistand der Naiade Aegle fesselten sie ihn mit dem Kranz, der ihm vom Haupt geglitten war. Darüber erwachte er, lachte über ihre List und sang ihnen vom Entstehen der Welt und alles Lebens und schloß daran die ältesten Mythen von Pyrrha, Saturn und Prometheus bis zum Schicksal des Tereus. Was Leben hatte, eilte herbei, um seinem Gesang zu lauschen, die Eichen bewegten ihre Wipfel; auf dem Parnas herrschte nicht solch Entzücken über Phoebus, nicht auf der Rhodope und in Ismarus über Orpheus. Wie lange diese Vorstellung vom Einfangen des Dämons im Volke lebendig war, zeigt die Erzählung des Philostratos (6, 27), daß Apollonios von Tyana in einem aithiopischen Dorf einen Satyr, der dort den Frauen nachstellte, durch Wein, den er in einen Trog füllen ließ, berauscht habe. Wo der hellenische Landmann den Silenos kannte, wußte er gewiß auch zu erzählen, daß ihn vor Zeiten einer seiner Vorfahren überlistet und gefangen habe; und einen solchen glücklichen Fang stellt das Vasenbild des Ergotimos dar, auf dem Oreios und Therytas — der Bergbewohner und der Jäger — den Dämon überumpelt haben und gefesselt davonführen, s. oben Sp. 458 und Bd. 2 Sp. 2965; Bulle, Athen. Mitt. 22, 1897, S. 398 ff.).

Außer diesen Erzählungen sind uns noch einige Lokalsagen überliefert, die das aus den Kunstdarstellungen gewonnene Bild in willkommener Weise vertiefen und ergänzen. Zu Athen zeigte man auf der Burg einen λίθος οὐ μέγας, ἀλλ' ὅσον καθέζεσθαι μικρὸν ἄνδρα; auf ihm sollte, als Dionysos ins Land kam, der Silen ausgerath haben (Paus. 1, 23, 5). Von einem äußeren Anhalt, aus dem sich später an diesen Stein eine solche Sage hätte heften können, verlaute nichts, wir werden in ihm also den Rest einer einstigen Verehrung des Dämons erkennen dürfen (vgl. Robert, der müde Silen 1899 S. 8 ff.), ein Denkmal aus der Zeit seiner Selbstständigkeit, an die sonst auf attischem Boden nur noch die Ergotimosvase erinnert.

Bestätigt dies Denkmal nur einen Schluß, den die Fülle von Silensdarstellungen auf attischen Vasen aller Zeiten nahe legte, so lehren uns andere Überlieferungen den Silen als einen auch in der Peloponnes verehrten

Dämon kennen, trotzdem sich bisher eine sicher aus diesem Gebiet stammende ältere Kunstdarstellung desselben nicht gefunden hat. Auf dem Markt von Elis befand sich ein Tempel des Silen, von dem *Pausanias* (6, 24, 8) ausdrücklich bemerkt, daß er für ihn allein, nicht zugleich für den Dionysos bestimmt war; Methe reichte ihm Wein in einem Becher. Daß diese Gruppe aus jüngerer Zeit stammt, nicht älter als das vierte Jahrh. ist, liegt auf der Hand; sie erinnert an die Ebrietas des Praxiteles bei *Plinius* 34, 69 mit dem *nobilis una Satyrus, quem Graeci peribolton cognominant*. Ob der Tempel älter ist, bleibt unsicher auch trotz der bestimmten Überlieferung, daß er nur dem Silen geweiht sei; auch in späterer Zeit ist eine solche Stiftung denkbar und von einem älteren Kultbild weiß *Pausanias* nichts zu melden. Sicher läßt dagegen die Überlieferung von Malea in Lakonien auf eine alte Verehrung des Silen an diesem Orte schließen. *Pausanias* sagt 3, 25, 2: *τραφήναι μὲν δὴ τὸν Σιληρὸν ἐν τῇ Μάλεᾳ δηλοῖ καὶ τὰδε ἐξ ἔσματος Πινδάρου*. „Ο ἕαμενὴς δ' ὁ χοροῦντος ὃν Μαλεγόρος ἔθρεψε Ναιδὸς ἀκοῖτας Σιληρὸς.“ Für das verderbte Wort haben *Camerarius* und *Valckenaer* *Μαλεγόρος* vorgeschlagen, eine Konjekture, die lange allgemeine Billigung gefunden hat und noch von *Hitzig* und *Blümner* (1, 2 S. 866) verteidigt wird. Unter dem ἕαμενὴς und χοροῦντος wird Dionysos verstanden, der vom Silen aus Malea erzogen wäre. Dabei wird übersehen, daß *Pausanias* diese *Pindar*-stelle anführt zum Beweis dafür, daß Silen, nicht irgend jemand anders, in Malea aufgezogen worden sei und daß also eine solche Aussage in ihr enthalten sein muß. Dieser Forderung wird nur die Verbesserung von *Wilamowitz* (*Hermes* 33, 515) ὃν Μάλεας ὄρος ἔθρεψε gerecht, die daher auch *Schröder* in der neuesten Auflage des *Bergk'schen Pindar* aufgenommen hat. Die Beiworte ἕαμενὴς und χοροῦντος gelten dann dem Silenos; χοροῦντος ist bei ihm erst am rechten Platz und ἕαμενὴς paßt auf den wilden Bergdämon wenigstens ebenso gut wie auf Dionysos.

An das Kap Malea an der Südspitze von Lesbos (*Welcker, Gr. Götterl.* 3, 148; *Furtwängler, Annali* 1877, 449) ist hier natürlich nicht zu denken. *Pausanias* meinte das lakonische Vorgebirge und hat die Mitteilung darüber einfließen lassen bei Beschreibung der Stadt Pyrrhichos auf der benachbarten Halbinsel Tainaron. Der Name dieser Stadt wurde entweder von dem Sohn des Achilleus oder von dem Kureten Pyrrhichos oder von einem Silen hergeleitet, der aus Malea gekommen wäre und sich dort niedergelassen hätte. Ὡς δὲ καὶ Πύρριχος ὄνομα ἦν αὐτῷ, Πινδάρῳ μὲν οὐκ ἔστιν εἰρημένον, λέγουσι δὲ οἱ περὶ τὴν Μάλεαν οἰκοῦντες. Traut man diesen Worten des *Pausanias* einen Sinn zu, so kann es, da *Pindar* den Ort Pyrrhichos offenbar gar nicht erwähnte, sondern allein von Malea sprach, nur der sein, daß der Silen zu Malea von den Umwohnenden Pyrrhichos genannt wurde. Nun begreift man alle drei Deutungen

des Stadtnamens; auf den Sohn des Achilleus brachte der Gleichklang des Namens, auf den Kureten leitete die Pyrrhiche; die Malcaten aber fanden in dem Quellgott jenes Ortes — der Brunnen auf dem Markte galt als sein Geschenk — ihren Silen Pyrrhichos wieder, und das wird wohl der Wahrheit am nächsten gekommen sein. Zum Namen Pyrrhichos mache ich darauf aufmerksam, daß *Pausanias* bei Beschreibung der Satyrinseln (1, 23, 6) die geschwänzten Bewohner derselben als *πυρροῦς* (fuchsig) bezeichnet.

Den alten Zusammenhang der Silene und Satyrn mit Malea bestätigt die Notiz des *Pollux* (4, 104), daß es *Λακωνικὰ δοχήματα διὰ Μάλεας* gab; *Σιληροὶ δ' ἦσαν, καὶ ἐπ' αὐτοῖς Σάτυροι ἐπότρομα δοχοῦμενοι*. *Reisch* wirft sogar die Frage auf, ob dieser Silen von Malea nicht der Silen des ältesten Satyrspiels sein könne, in dem man jetzt ohne genügenden Grund eine attische Neuerung sähe (*Festschr. f. Gomperz* 463).

Auch in Pholoe kannte man einen Silen, der nach *Apollodor* 2, 5, 4 mit einer *νύμφη μελίσ* den Kentauren Pholos, der in einer Höhle des Berges hauste, gezeugt hatte; es war sicher eine alte Lokalsage, die dem Eponymos des Berges einen Silen und eine Waldnymphe zu Eltern gab. Und die ebendort erhaltene Nachricht, daß Herakles die Kentauren vom Phloegebirge bis nach Malea, wohin sich Cheiron zurückgezogen hatte, verfolgte, besagt jedenfalls, daß diese Waldgebirge als zwei der ältesten Heimstätten der pferdegestaltigen Dämonen galten.

Welchen Wert die bei *Klemens von Alexandria Protr.* p. 24 erhaltene Sage hat, daß Silenos als Vater des Apollon Nomios bei den Arkadern galt, läßt sich nicht beurteilen (vgl. *Wide, Lakon. Kulte* 255). Wir bedürfen ihrer nicht, um zu erkennen, daß die Silene auch in der Peloponnes Heimatsrecht haben, daß sie keineswegs nur jonische oder nordgriechische Dämonen sind. Die Bergeister von Pholoe und Malea sind dieselben wie die in Chalkis, Thasos und Lete, auch hier Tänzer und Gefährten der Nymphen. Daß sie auf sicher peloponnesischen Kunstwerken nicht vorkommen, ist merkwürdig; aber dies Schicksal teilen sie mit den Bocksdämonen, die aus diesem Grunde noch niemand der Peloponnes hat absprechen wollen. Auch als menschlicher Eigenname kommt Silenos nicht nur auf jonischem Gebiet, sondern auch bei den Dorern vor; für das fünfte Jahrh. ist er in Akragas bezeugt (vgl. *Bechtel, Abh. Gött. Ges. N. F.* 2, 19 u. 133) und die Form Silanos in einer vor-eklidischen attischen Inschrift (*C. I. A.* 1, 447) läßt sicher auf dorische Herkunft des Trägers dieses Namens schließen.

Die Sterblichkeit des Silensgeschlechtes erschließt *Pausanias* aus einem *μῦθος Σιληροῦ* im Lande der Hebraeer (6, 24, 8; vgl. dazu die *Ann. v. Blümner und Hitzig*) und aus einem andern in Pergamon (*Thraemer, Pergamos* 368). Man hat hier also den Tod des Dämons betrauert wie in Alexandria den Tod des Adonis und es ist sehr zu bedauern, daß darüber

nichts weiter als diese dürftige Notiz erhalten ist.

Daß es in Phrygien Gottheiten gab, die den griechischen Silenen zum Verwechseln ähnlich sahen, zeigt das Beispiel des Marsyas; aber auch die Verschiedenheit tritt an demselben deutlich hervor, denn nie ist ein griechischer Silen ein Flußgott gewesen. Erst der Ägypter *Nonnos* konnte eine Parallelsage erfinden, bei der ein Silen in einen Fluß verwandelt wurde (*Dionys.* 19, 285 ff.). Mit Marsyas eines Stammes ist wohl der thrakische Maron (vgl. oben Bd. 2, 2382 ff.), der Nachkomme des Euanthes und Herrscher von Ismaros, der mit seiner Frau und seinem Sohn im Hain des Apollon wohnte (i 197). Er schenkte dem Odysseus sieben Talente Goldes, einen Krater aus gediegenem Silber und zwölf Krüge Rotwein, ein Göttergetränk von berauschendem Duft, das dieser so hoch schätzte, daß nur Penelope und Eurykleia sein Versteck erfuhren. Auch die thrakische Stadt Maroneia, deren Münzen ein laufendes Pferd zeigen, trägt seinen Namen. *Euripides* kennt im *Kyklops* 141 den Maron als Sohn des Bakchos und Silenos als seinen Erzieher.

Als Erzieher des Dionysos läßt sich Silen literarisch zuerst in einem Fragment des Sophokleischen *Dionysiskos* (*Rhein. Mus.* 48, 1893, S. 152) nachweisen:

ὅταν γὰρ αὐτῷ προσφέρω βρώσιν διδοὺς
τὴν θύνα μ' ἐθὺς ψηλαφᾷ κῶνα φέροι
τὴν χεῖρα πρὸς φαλακρὸν ἰδὼν διαγελῶν.

Im *Kyklops* des *Euripides* renommiert er mit der Qual und Angst, die er zu jener Zeit ausgestanden habe. Als *τιθηνοί* des Dionysos bezeichnet *Nikander* (*Alexiph.* 31; dasselbe Wort braucht der 54. *orphische Hymnos*) die Silene und läßt sie in Nysa wohnen, das bereits in der *Ilias* (Z 133) als Pflegstätte des Gottes bei den Nymphen galt und zuerst wohl in Thrakien gesucht wurde (*Preller-Robert* 1, 731). Bei *Catull* 64, 253 heißen sie danach Nysigeni. In der euhemeristischen Sagenform bei *Diodor* 3, 72 galt Silenos als der älteste König von Nysa und zu Dionysos' Zeiten soll der Adel der Stadt den Namen *Σιληνοί* geführt haben; der König Silen aber reichte in so graue Zeit hinauf, daß niemand mehr wußte, von wem er abstammte.

Dionysos war nur einer der Zöglinge des alten Silen; wir haben als solche bereits den Olympos aus alter Sage und den Maron bei *Euripides* kennen gelernt. Attische Terrakotten des vierten Jahrhs. zeigen den Silen aber auch als Freund und Erzieher menschlicher Knaben, gleich dem getreuen Eckart der Germanen, und *Furtwängler* (*Archiv f. Rel.* 10, 1907 S. 331) hat mit Recht daraus geschlossen, daß Silen als Erzieher des Dionysos nur die mythische Individualisierung eines generellen Begriffs sei. Die von *Platon* (*Symp.* 215) erwähnten, in den Bildhauerwerkstätten feilstehenden Silensfiguren hatten sicher noch einen andern Zweck als nur den, Götterbilder in ihrem Innern zu bergen; wir lernen auch aus dieser Nachricht den Silen als eine alte Hans-

gottheit der Athener kennen. Einen segenspendenden Dämon nennt ihn *Artemidor* (2, 12) und deutet das Erscheinen des Esels im Traum als freude- und gewinnbringend, da schon sein Name darauf hinweise (*ὄνος* — *ὄνασθαι*) und er dem *ἱδίστος δαίμων* Silenos (*ἡδὺς* — *ἡδουαί*) heilig wäre (vgl. *Rhein. Mus.* 48, 1893, S. 411). Auf seine Verwandtschaft mit dem Agathodaimon hat nach *Panofka* und *Gerhard* auch *Furtwängler* in der Einleitung zu den Terrakotten der Sammlung *Sabouroff* (S. 14/15) hingewiesen.

Eine späte Personifikation ist Staphylos, den *Plinius* 7, 99 als Sohn des Silen bezeichnet und dem er die Erfindung Wein mit Wasser zu mischen zuschreibt. Der Dionysossage verdanken Silen und die Satyrn ihr Hineinziehen in die Gigantomachie. *Hygin* (*Astronom.* 2, 23) berichtet, daß, als Zeus alle Götter gegen die Giganten zusammenrief, auch Liber Pater, Vulcanus, die Satyrn und die Silene asellis vecti gekommen wären; die Esel hätten aus Schreck jeder für sich ein so großes und fremdartiges Geschrei angestimmt, daß alle Feinde die Flucht ergriffen hätten und so überwältigt wären. Das ist Erfindung alexandrinischer Dionysosepiker, die den auch in Sagen anderer Völker gegenwärtigen widerlichen Eindruck des Eselsgeschreis hier verwerteten; alte gute Sage ist das so wenig wie die gleich darauf berichtete Erzählung, daß Triton mit seiner Muscheltrompete denselben verblüffen den Erfolg erzielt hätte.

Ganz willkürlich ist der Ägypter *Nonnos* in seinem Dionysosepos mit den Silenen umgegangen; altüberlieferte Züge hat er mit eigener Erfindung verquickt, die der griechischen Auffassung ganz fremd gegenübersteht. Sie treten bei ihm bald in der Mehrzahl auf, als alte Greise (10, 425; 20, 248), mit Stierhörnern (29, 14; 36, 148) und behaarten Schenkeln (13, 45), bald hebt sich ein einzelner Silenos von der Menge der übrigen ab; er hat drei Söhne, Astraios, Maron und Leneus (14, 99). Ist dieser Silen derselbe, der mit einem uralten (*τειγέρων*) Maron (19, 167—346) bei der Leichenfeier für Staphylos einen Wettanz wagt und dabei in einen Fluß verwandelt wird? Im Kampf wirft ein Silen ein Felsstück auf Palaimon (43, 326) und verfolgt die Ino mit der Thyrsoslanze ins Meer, ein anderer wälzt ein Felsenriff auf die Hyriaden — alles ganz unhelleneische Vorstellungen, die daher auch nicht auf alexandrinischer Überlieferung beruhen, sondern nur Erfindung des *Nonnos* sein können.

Auf wen endlich die bei *Servius* zu *Vergils Buc.* 6, 13 erhaltenen Überlieferungen, daß Silenos ein Sohn des Hermes oder des Pan und einer Nymphe oder daß er aus den Bluts tropfen des Uranos entstanden sei, zurückgehen und welcher Wert ihnen danach beizumessen sei, vermag ich nicht zu beurteilen.

III. Wesen und Charakter der Silene.

Welche Eigenschaften der Hellene den Silenen zuschrieb, wo und wie er diese Dämonen waltend dachte, läßt sich aus den ältesten

Kunstdarstellungen und den literarischen Quellen mit voller Deutlichkeit erkennen. Sie sind die Elementargeister des Waldgebirges, die auf dem Bermios, am Olymp, in Thasos, auf der Pholoe, in Malea und in den Höhlen des Ida hausen; das Relief von Xanthos gibt ihnen Baumstämme in die Hand, wie sie sonst die Kentauren tragen, und läßt sie auf wilde Tiere Jagd machen. Wo wir sie finden, in Griechenland, in Makedonien, in Kleinasien, überall treten sie in der ältesten Zeit als wilde unheimliche Gestalten auf, als Halbtiere (*φῆρεα*), die Ohren und Schwanz, Hufe oder gar Beine vom Pferde haben, immer im Freien leben und jede Art Kleidung verschmähen. Eine gewaltige Mähne, bisweilen Behaarung des ganzen Körpers verstärkt ihr tierisches Aussehen, eine Stülpnase und dicke wulstige Lippen charakterisieren ihre gemeine sinnliche Gier. Die ältesten Namen, die man ihnen gab, bezeichnen sie als schnellfüßig (*Πόδης*) und scharfblickend (*Ἰδούς*), als *Ὀροχαῖς* und *Ὀρειμάχους*; sie heben ihre Eigenschaften als Jäger hervor und kennzeichnen ihre Freude am Berge. Die Berggeister hegen zugleich ihren Berg und alles, was auf ihm lebt; sie schaffen seine lebenspendenden Quellen, und an ihnen ist ihr liebster Aufenthalt. Daher haben sie Pferdegestalt (*Preller-Robert* 1, 730); daß Quelle und Roß zusammengehören, zeigen die Sagen, nach denen unter seinem Hufschlag eine Quelle hervorsprudelte. An einer Quelle wird der Silen vom Bermiosgebirge gefangen; mag der Stadtgott von Pyrrhichos ursprünglich ein Silen gewesen sein oder nicht — daraus, daß man auf ihn als Silen die Schaffung der Quelle auf dem Markt zurückführte, folgt, daß man diese Dämonen unzertrennlich von ihrer Quelle dachte. In Sizilien, dem Land der warmen Heilquellen und auf italischem Boden, wo der Silen mit Silvanus verschmolzen wurde, hat man diesen Zusammenhang besonders betont (vgl. *Furtwängler, Gemmen* 3 S. 197–199); dort lehren uns die Münzen von Himera und Katana (vgl. *Bulle* S. 35/36) den Silen speziell als Quelldämon kennen und der Marsyas der italischen Städte (vgl. *Jordan, Marsyas* 1883 S. 14) weist sich durch den ihm stets eigenen Schlauch als Brunnengott aus. Der Silen der von einem italischen Künstler gravierten Ficorinischen Cista gehört zu der Quelle, an der er sitzt; das empfindet man deutlich, obwohl das Satyrspiel, auf das diese Komposition zurückgeht, ihn höchst wahrscheinlich als nach dem Lande der Bebryker verschlagen und dort von Amykos gefangen darstellte. Zu dem Weinstock haben die Silene ursprünglich keine besondere Beziehung. Die altentümlichen Darstellungen geben ihnen weder eine Rebe noch einen Weinkrug; wo sich eins von beiden in ihrer Hand findet, kann man mit Sicherheit bereits dionysischen Einfluß annehmen. Sie sind ursprünglich Vegetationsdämonen ohne Einschränkung auf ein bestimmtes Gebiet; der Segen und die Fruchtbarkeit, die sie spenden, wird in ihrem Äußeren durch die ithyphallische Bildung zum Ausdruck gebracht. Ihr weibliches Gegenstück bilden die Nymphen, mit

denen sie sowohl in Lokalsagen (Malea, Pholoe, Ida) als auch auf unzähligen Kunstdarstellungen gepaart erscheinen (Thasos, Lete, Naxos, Chalkis, Athen); als Gattin des Silen gilt eine Naïs oder eine Melia, und seine Gefährtinnen auf Vasenbildern beweisen durch Namen wie *Ὀρειθρία* und *Θηρώ* ihre Ebenbürtigkeit.

Von den olympischen Gottheiten tritt abgesehen von Dionysos und Hephaistos nur Hermes mit den Silenen in Beziehung; sie pflegen zusammen Umgang mit den Nymphen des Ida und noch auf Vasen aus dem Anfang des fünften Jahrh. geht Hermes mit dem Silen Oreimachos zusammen oder läßt sich wie Dionysos auf einem Widder liegend von Silenen zum Gelage führen. Es ist der Gott der Herden (*Preller-Robert* 1, 398), dessen Heimat auf dem Berg Kyllene lag, der den Widder ebenso sorglich auf dem Rücken trägt (*Preller-Robert* 1, 420) wie sein Gefährte Silenos (oben Sp. 459), und dessen ursprünglich ithyphallische Bildung (*Preller-Robert* 1, 386) ihn den Silenen noch näher verwandt erscheinen läßt.

Hermes galt als Erfinder der Leier und der Hirtenflöte; auch die Silene sind von alters her nicht allein Tänzer, sondern ebenso leidenschaftlich der Musik ergeben. Nicht nur die Flöte verstehen sie zu spielen, wenn sie allein oder mit den Nymphen vereint im Reigen sich drehen, sondern auch die Leier, die sie bei feierlichen Aufzügen ertönen lassen, besonders wenn sie ihren Gebieter Dionysos geleiten. Auf einer der Leidener chalkidischen Vasen heißt ein Silen Melpas, der Sänger, dessen Gesang den Tanz begleitet; auf der anderen ist eine Nymphe als Molpe bezeichnet. Im Anfang des fünften Jahrh. rühmen die Beinamen Terpes und Terpon ihre Kunst und noch im schönen Stil ist ihr hohes Können nicht vergessen, wie die Namen Molpos und Hedymeles bezeugen. Die gleiche Kunst des phrygischen Flußgottes Marsyas wird sein Aufgehen in die griechischen Silene erleichtert haben. Der Wettkampf mit Apollon setzt jedenfalls seine Ebenbürtigkeit voraus; er wäre nie erfunden, hätte der Silen nicht für ein hochmusikalisches Wesen gegolten. In der sechsten Ekloge *Vergils* tritt Silen sogar als ein Sänger von alles bezwingender Gewalt auf, der dem Apollon und selbst Orpheus nichts nachgibt; gewiß eine alexandrinische Übertreibung, aber nicht bloße Phantasie, wie die Namen Melpas, Molpos und Hedymeles zeigen.

Zu der Kunst des Gesanges und Spiels gesellte sich eine tiefe Weisheit und Erfahrung. Die pessimistische Weltanschauung, die er in dünnen Worten erbarmungslos dem reichen Midas und dem Olympos vorträgt, wurde später mit dem Glanz des Märchens umkleidet und um neue Wundererzählungen vermehrt (*Atlian.* v. h. 18). Daraus, daß auch die beiden Bergbewohner der Ergotimosvase ihm nachstellten, werden wir schließen dürfen, daß man ihm auch praktische Weisheit zutraute.

Ein dem Silen verwandter Dämon war der Faunus der Römer, auch er ein lüsterner Waldgeist, der in Höhlen oder an Quellen zu

Hause ist, wo er mit den Nymphen tanzt und spielt oder jagt. Als weiser, weissagender Gott erscheint er in der Sage, nach der König Numa ihn berauschte; band und dadurch zur Offenbarung eines Beschwörungszaubers zwang (Preller-Jordan 1, 331–83).

Aber auch bei den heute noch im Glauben aller europäischen Völker lebenden Vegetationsdämonen finden wir ähnliche Eigenschaften wieder, wie wir sie als charakteristisch für die Silene kennen gelernt haben. Die Waldgeister um Mantua, die gente salvatica, gelten als Halbtiere mit einem Schwanz, der russische Ijeschie kann Geißgestalt annehmen (Mannhardt, Wald- u. Feldkulte 1, 113, 133). Die Wildleute in Hessen haben eine grüne und raube, gleichsam zottige Kleidung (ebenda 88), die Graubündler Waldfänke sind am ganzen Körper behaart, nur mit einem Schurz aus Fell bekleidet und führen in der einen Hand eine mit den Wurzeln ausgerissene Tanne (96, 97). Die Sinnlichkeit wird besonders bei dem schwedischen Skougman (Waldmann) hervorgehoben (S. 127).

Weit verbreitet war die Vorstellung von ihrem geheimen Wissen und ihrer Kunde der geheimen Naturkräfte. Den Wildleuten in Hessen ist bekannt, wozu die wilden weißen Haiden und Selben gut sind (S. 88), der wilde Mon in Welschtirol und der Salvanel in Val-sugana verstehen die Kunst, Käse, Butter und Lab zu bereiten (S. 112, 113); die Waldfänke in Graubünden kennen nicht nur die Geheimnisse der Viehzucht (S. 93), sondern wissen auch ein Mittel gegen die Pest (S. 97). Um ihnen solche Weisheit zu entlocken, suchte man sie zu fangen, indem man sie durch Wein oder Brauntwein berauschte, den man entweder in einem Becher auf einen Stein stellte oder in eine Höhlung des Steins goß, an dem sie sich aufhielten, oder mit dem man das Milchgefäß füllte, aus dem sie den Hirten die Milch zu stehlen pflegten. Die Hoffnung, eine ähnliche geheime Kunde zu erfahren, wird auch die beiden altgriechischen Bergbewohner zum Einfangen des Silenos verlockt haben. Auch für die Schalkheit, die dem Silen eigen war und die sich für die Philosophen bis zur εἰρωνεία veredelte, finden sich in diesen Sagen verwandte Züge: der gefangene Waldfänke, der das Geheimnis verraten soll, wie man aus Milchscharten Gold bereite, verspricht einen guten Rat; als er losgelassen ist, rät er, man sollte bei gutem Wetter sein Oberwams mitnehmen, würde es dann leidig, so könne man tun, was man wolle (S. 97, 98).

Und wie diese Vegetationsdämonen allerorten in Hausgeister übergehen, die sich gern dem Menschen dienstbar erzeigen und unter deren Händen das Hauswesen wunderbar gedeiht (Mannhardt 1, 153/54), so haben wir auch den Silen als ἡδιστος δαίμων kennen gelernt, der Glück und Segen bringt und die Kinder pflegt und hütet. Besorgen die Fänkenmännlein in Churrhätien das Vieh im Stalle und hüten die wilden Geißler gern die Herden auf den Alpen (1, 95/6), so zeigt der Silen eine verwandte Neigung, wenn er wie Hermes

einen Widder sorglich auf den Schultern trägt. Schon eine archaische sicher griechische Bronzeherme stellt ihn so dar und daß er bis ins späte Altertum in der Rolle eines solchen Schutzgeistes bekannt war, lehrt eine Reihe solcher Figürchen später Zeit (Gori, Mus. Etr. 65, 1. 2; Clarac 4, 726 H, 1791 D = Babelon-Blanchet, Cat. d. bronzes de la Bibl. nat. 383; Gazette archéol. 1878 pl. 6, S. 17; 100; 1879 pl. 29; vgl. Sacken, Die antiken Bronzen in Wien 1871 S. 69), mag er einmal auch wie vielleicht in der aus Vienne stammenden Bronze einem einheimischen Herdendämon seine Gestalt geliehen haben.

Die Liebe zur Musik scheint den männlichen Vegetationsdämonen heute abhanden gekommen zu sein; nur bei den weiblichen findet man sie hin und wieder betont, so bei den böhmischen Waldjungfern (Mannh. 1, 86) und den seligen Fräulein in Tirol (S. 101). Sie wird bei den Silenen ihren besonderen Grund in deren altem Zusammenhang mit den Quellen haben.

Die angeführten Parallelen werden die ursprüngliche Bedeutung der Silene, die durch die Entwicklung, die sie in späterer Zeit genommen haben, so stark verdunkelt ist, klar erkennen lassen. Ihre einstige Freiheit und Selbständigkeit ist erst durch Dionysos aufgehoben, den Gott, der alle ihm verwandten Vegetationsdämonen, sogar so mächtige und bestimmt charakterisierte wie Pan, allmählich seinem Gefolge einverleibt hat. Einzahl und Mehrzahl wechseln fortwährend bei diesen Elementargeistern, bei denen es nur hin und wieder einmal einem einzelnen gelingt, sich zu einer Individualität durchzuringen. Wir haben Anzeichen dafür, daß auch einer der Silene wie sein Vetter Cheiron sich aus der Menge der übrigen loszulösen und alle guten Eigenschaften seiner Gefährten in sich zu vereinen strebte: das war der Erzieher des Olympos, den wir im sechsten Jahrh. schon fast bis zum Weisen entwickelt finden. Diese Entwicklung wurde durch seinen Eintritt in den dionysischen Kreis gehemmt. Zwar ist er auch hier, indem er den Nymphen der alten Sage die Erziehung des Dionysos abnahm (vgl. oben Bd. 1, Sp. 1049), auf dem Wege gewesen, sich zu einer ernsten, würdevollen Persönlichkeit zu entwickeln, und Reste dieser Vorstellung haben sich noch in dem sokratischen εἰρων und in der lysippischen Gruppe erhalten. Aber die Gewalt des mit dem Dionysoskult verbundenen attischen Satyrdras war stärker. Hier wurde ihm die Rolle des komischen Alten, des Pappos der Komödie, zugewiesen und hier wurde er zu dem wohl gutmütigen, aber feigen und verlogenen Renommisten und Trinker, wie ihn uns der Kyklops schildert. Und seine Gefährten, die Silene, oder wie sie später gewöhnlich genannt wurden, die Satyrn, machen die gleiche Entwicklung durch; auch bei ihnen tritt das Göttliche völlig zurück und von den alten Dämonen der Fruchtbarkeit ist nur noch ein Styron und Peos übrig geblieben.

Die bakchischen Mysterien führten auf der anderen Seite dazu, das Treiben des Dionysos

und seines Gefolges als das ideale, auch für den Mythen begehrenswerte anzusehen und sich das selige Leben als einen endlosen bakchischen Taumel auszumalen. Die Menge der römischen Sarkophage mit bakchischen Darstellungen und Masken wird nur durch diesen religiösen Hintergrund verständlich (vgl. *Dieterich, Pulcinella* 68, 2); direkt ausgesprochen finden wir diese Zukunftshoffnung in einer lateinischen bei Philippi gefundenen Inschrift (*Dieterich, Nekyia* S. 78) und in der Gegenüberstellung der büßenden Danaiden mit einem flötenblasenden Satyr und einer ein Tympanon schlagenden Bakchantin als Repräsentanten der Seligen auf einem Unterweltssarkophag (*Jahn, B. S. G.* 1856, 275–277, Taf. 3; *Robert, Ant. Sarkoph.* 2, 153 Taf. 52, 140). *Dieterich (Nekyia* 77) nimmt diesen Glauben schon als dem fünften Jahrh. geläufig an (vgl. *Voigt* oben Bd. 1 Sp. 1069); sicher ist er seit dem vierten Jahrh. in Süditalien allgemein verbreitet gewesen und bei der ungeheuren Zahl der bakchischen Darstellungen auf unteritalischen Vasen läßt sich ein Zusammenhang mit den Vorstellungen vom seligen Leben nicht einfach von der Hand weisen. Über Großgriechenland sind die bakchischen Jenseitslehren auch nach Etrurien gedrungen, wo sie uns auf Sarkophagen (vgl. z. B. *Annali* 1864 S. 42) und in den Bildern der Grabkammern von Corneto ent-
gegentreten.

Nach einem Ursprungsland, von dem aus die Silene ihre Verbreitung genommen hätten, darf man nicht fragen; soweit wir zurücksehen können, waren sie überall, wo Griechen saßen, heimisch. Am festesten scheinen sie in Nordgriechenland zu wurzeln, wo sie zu den ältesten Münztypen gehören und bis ins vierte Jahrh. diesen Platz behauptet haben (vgl. die Münzen der thrakischen Dynasten Bergaios und Saratos, *Cat. of greek coins, Thrace* S. 205, und die von Pantikapaion, *ebenda* S. 4 ff. und dazu *Furtwängler, Satyr v. Perg.* 27, Anm. 1). Aber sie lassen sich in ebenso früher Zeit auch im Volksglauben von Klazomenai, Chalkis und Athen nachweisen und ihr Auftreten auf dem Ida, in Malea und auf der Pholoe trägt ein nicht minder altertümliches Gepräge. Man hat sich gewöhnt, heute von jonischen Silenen zu reden, weil ihre altertümlichsten Darstellungen sich auf jonischem Kunstgebiet — Kleinasien, den Inseln und Nordgriechenland — finden; ihren Ursprung darum aus Kleinasien herzuleiten, würde ein Fehler sein. Die frühere Anschauung, daß sie vorzugsweise der kleinasiatischen, namentlich lydischen und phrygischen Sage angehören (*Preller-Robert* 1, 729; vgl. *Nicole* bei *Darcenberg-Saglio* 8, S. 1091, Anm. 2) vertritt heute wohl kein Mythologe mehr. Die Silene des Ida erscheinen in der völlig griechischen Umgebung der Nymphen und des Hermes; der Schüler des Silen, Olympos, ist ursprünglich auf dem griechischen Götterberg zu suchen. Zur Herleitung aus Phrygien hat das meiste die Popularität des Marsyas in Attika getan; sowohl die Sage von der Erfindung der Flöte als auch die vom Wettstreit mit Apollon war seit der Mitte des

fünften Jahrh. sehr beliebt und am Ende dieses Jahrh. werden beliebige flötenspielende Silene mit seinem Namen bezeichnet. Auch zwischen Silen und Midas besteht eine enge Verwandtschaft; die Eselsohren, die man diesem zuschrieb, weisen auf einen tiergestaltigen Dämon, eine parallele Bildung der Briger, bei der die tierischen Teile von dem bei ihnen das Pferd vertretenden Esel entlehnt wurden. Über den Esel und seine Bedeutung im Kultus vgl. *Cook* im *J. H. St.* 14, 1894 S. 81 ff. und *O. Schröder* im *Archiv f. Rel.* 8, 1905 S. 76 ff.; die Quelle, an der *Bion* von Prokonnesos das Einfangen des Silenos lokalisierte, hieß Inna, Innos aber war der einheimische Name für Maulesel. Für die weiteren Zusammenhänge verweise ich auf meine Ausführungen oben Bd. 2 Sp. 2961 f. Wahrscheinlich stammte der Dämon Midas aus Nordgriechenland; denn obgleich er mit dem berühmten Phrygerkönig, dem Sohn des Gordios, zu einer Person verschmolzen wurde, gilt als Schauplatz des Fanges in der älteren Sage nicht das phrygische Reich des Königs, sondern Makedonien, ein Zeichen, wie fest die Sage hier in dem alten Reiche der Briger wurzelte. Erst im vierten Jahrh. wird sie in Kleinasien lokalisiert, als der Dionysoskult mit dem der Göttermutter verschmolzen wurde (*Preller-Robert* 1, 698) und Silen seinem Herrn dorthin folgen mußte.

Die antiken Etymologien von Σιλῆνός sind von *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 1388 Anm. 5 zusammengestellt. In neuerer Zeit hat *Legerlotz (Kuhns Zeitschrift* 8, 1859, S. 128) den Namen ebenso wie Seiren von der Wurzel svar tönen herleiten wollen; gewöhnlich wird er mit dem italischen silanus = sprudelndes Wasser in Verbindung gebracht (*Preller-Robert* 1, 729, 3). *Prellwitz* entnimmt, wie er mir mitteilt, aus *Sophrons σιλοπορδέω* = oppedo (*Etym. Wtb.* 2 411) ein Wort σίλα = Spott, Schabernack, wozu sich Σιλῆνός verhalten würde wie ἀκμηνός zu ἀκμή (*Etym. Wtb.* 2 20).

IV. Die Bocksdämonen und die Satyrn.

Die Übersicht über die Kunstdarstellungen der Silene und die Entwicklung des Silenstypus hat uns gezeigt, daß Satyrn und Silene ihrer äußeren Erscheinung nach nicht voneinander zu trennen sind. Die Tatsache, daß in der letzten Hälfte des fünften Jahrh. unter einer Reihe ganz gleich gebildeter Gestalten einer — der Erzieher des Dionysos — den Namen Silenos führt, setzt für die Gattung einen anderen Namen voraus; und daß dieser nur Satyroi sein kann, lehrt uns die Neapler Satyrspielvase, und der für das vierte Jahrh. mehrfach bezeugte Name Σάτυροι für die jugendlichen Gestalten im Silenstypus mit Pferdeohren und Pferdeschweif. Aus der ursprünglichen Mehrheit der Silene hebt die Kunst des vierten Jahrh., dem Vorgang des Satyrspiels folgend, den einen korpulenten weichlichen Alten als den Silen heraus. Ob für die auch im vierten Jahrh. noch in der Mehrzahl sich findenden glatzköpfigen und für die volles Haar tragenden bärtigen Gestalten noch der Name Silene in Gebrauch blieb oder ob man

auch sie jetzt Satyrn nannte, ist uns unbekannt; keine literarische Nachricht, keine Vasenschrift gibt uns dafür einen Fingerzeig. Wahrscheinlich schwankten die Alten in dieser Beziehung ebenso wie wir; die Benennungen Satyrn und Silene werden so lange gleichwertig nebeneinander gebraucht sein, bis durch die Einbürgerung des einen alten Silenos dieser bestimmt von allen übrigen seines Geschlechtes getrennt wurde.

Die in der hellenistischen Zeit beginnende Ausstattung der jugendlichen Satyrn mit Ziegenohren und kleinen Hörnchen beruht auf einer Verschmelzung des Satyrtypus mit dem des Pan, der seinerseits in seinem Gesicht ganz die Züge des derberen Satyrtypus mit Hörnern annehmen konnte.

Dies klare, zuerst von Furtwängler in den *Annali* 1877 S. 225 ff. und in dem Berliner Winkelmannsprogramm über den Satyr von Pergamon 1880 gezeichnete Bild erfuhr eine Trübung durch die Überlieferung über das Satyrspiel. *Ἐκ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυροῦ μεταβαλεῖν ὅτι ἀπεικονίσθη* sagt Aristoteles von der Tragödie im vierten Kapitel seiner *Poetik*; aus dem Satyrkon ist die Tragödie entstanden, und da *τραγωδία* aus *τράγος* und *ὤδή* zusammengesetzt ist, so lag nichts näher, als die Satyroi, die zudem in hellenistischer Zeit mit Ziegenhörnchen und Zotteln ausgestattet wurden, als *τράγοι*, als bocksgestaltige Dämonen aufzufassen. Daß auch der Chor des später der Tragödie angegliederten Satyrspiels in Attika aus Bocksdämonen bestand, dafür fand sich ein wichtiges Zeugnis in einem dem *Prometheus Pyrkaeus* des Aischylos zugeschriebenen Verse: *τράγος γένειον ἄρα πενήθεισι σύγῃ* (Nauck² 207), der einem Satyr zugerufen wurde, der sich ahnungslos der leuchtenden Flamme näherte, um sie zu umfassen. Und weiter in der *τράγον χλαῖνα*, die im *Kyklops* des Euripides die Satyrn tragen.

v. Wilamowitz hat, den Ergebnissen der monumentalen Forschung folgend, sich im *Herakles* 1,82 entschlossen dahin ausgesprochen, daß das alte Athen die aus der spätgriechischen und römischen Zeit uns so geläufigen Satyrn, die in der Bildung der Ohren, des Halses, oft auch der Nase und durch das Schwänzchen ihre Bocksnatur offenbaren, nicht gekannt habe und daß der Satyr, den Aischylos einen Bock nennt, in seiner äußeren Erscheinung keiner gewesen sei. In Band 3 seiner *griech. Tragödie*, in der Einleitung zum *Kyklops* 1906 hat er, wie ich aus S. 18/19 entnehme, seine Ansicht dahin modifiziert, daß er den Bocksschurz auf der Neapler Satyrspiellase als rudimentären Rest der Ziegenbildung faßt und in dem Bocksrock des Chors im *Kyklops* ein von Euripides umgedeutetes Zeichen ihrer Bocksnatur sieht.

Löschcke erklärt die Annahme, daß der Satyrchor auf der Bühne ein Bocksfell getragen habe, auf Grund der Vasenbilder für falsch (*M. A. I.* 19, 1894, S. 522 ff.): „Das Bocksfell der Satyrn in Euripides' *Kyklops* ist nicht konventionell, sondern entspricht der Situation, es ist, wie es der Dichter Vers 80 ff. auch

motiviert, das Knechtsgewand.“ Habe aber der Chor des Satyrspiels nicht das Bocksgewand getragen, so sei damit der Annahme, daß die Satyrn Bocksdämonen seien, der Boden entzogen. In dem aischyleischen Verse sei *τράγος* in übertragener Bedeutung zu verstehen: Du geiler Bock wirst dir den Bart verbrennen. „Und aus der Tatsache, daß man in der offiziellen Sprache Athens die *ἱπποῖ*, die zu Ehren des Dionysos tanzten, *σάτυροι* nannte, ist vielmehr zu folgern, daß *σάτυρος* nicht *τράγος* bedeute; und da — wir wissen leider nicht seit wann — auch die Bocksdämonen *σάτυροι* genannt wurden, so wird das Wort überhaupt kein Tiername sein, sondern eine allgemeinere Bedeutung gehabt haben, die es zur Bezeichnung verschiedenartiger dionysischer Dämonen geeignet machte.“ Die von Mommsen aufgestellte und von Bücheler gebilligte Etymologie des Wortes (Wurzel *sa*, *satur*, *satis*, *ἔδην*) führe auf die Bedeutung eines Sättigung und Fülle verleihenden Dämons; „verliehen sie aber Fülle und lebten in Hülle und Fülle, so lag die Vorstellung nahe und bot sich der Kunst zur Charakteristik, daß sie selbst wie ihre irdischen Verehrer und Abbilder ‘füllig’, also *προγαστορες* waren.“ Danach hält Löschcke den Namen *σάτυροι* als zur Bezeichnung verschiedener dionysischer Dämonen geeignet, der *ἱπποῖ* und *τράγοι* sowohl wie der dickbäuchigen bisweilen ithyphallischen Tänzer, die auf altgriechischen, besonders korinthischen Vasen begegnen und die schon von Dümmler und A. Körte (*Arch. Jahrb.* 8, 1893 S. 90 ff.) auf Grund ihrer Namen *Εἵνους*, *Οφελανδρος* und *Ουβεικος* als Dämonen erkannt waren. Für diese letzteren, die auf zwei korinthischen Gefäßen den Hephaistos an Stelle der Silene in den Olymp geleiten, sei der richtige Name Satyroi, während unter Tityroi auf Grund der Angabe des Schol. Theokr. 3, 2 (*τοὺς τράγους τιτύρους λέγουσι* S. 521/22) die Bocksdämonen zu verstehen seien, die man wegen der *τραγικοὶ χοροί*, wegen Pan und der Ziegensatyrn der Iysippischen Schule im Volksglauben der Peloponnes ohnehin voraussetzen müsse.

Auch Bethe (*Prol.* 38, 39) vertritt die Ansicht, daß wir berechtigt sind, uns die Satyrspiele des Aischylos in derselben Ausstattung vorzustellen, wie sie uns auf der Neapler Satyrspiellase entgegentreten, also den Chor ithyphallisch mit Pferdeschwanz und Pferdeohren, wenn auch die ursprüngliche Bocksnatur der Satyrn durch den Namen *τραγωδία* mit rätselvoller Unumstößlichkeit bewiesen werde. Gegen diese Annahme hat zuerst G. Körte in einem Anhang zu dieser Schrift (S. 339 ff.) zwei Darstellungen von Bocksdämonen ins Feld geführt. Im Innenbild einer sehr flüchtig gemalten Schale aus Tanagra, die er der ersten Hälfte des fünften Jahrs. zuweisen möchte, trägt ein laufender pferdeschwänziger Dämon eine spitze Amphora in der l.; sein Gesicht ist bartlos, aus seiner Stirn wachsen zwei lange gekrümmte Hörner hervor. Pan will Körte in ihm nicht erkennen, da dieser menschlich gebildet und als Genosse des dionysischen Thiasos — diese Zuweisung beruht,

soviel ich sehe, nur auf der Amphora — weder auf attischen noch boiotischen Monumenten des fünften Jahrhs. bisher nachweisbar sei, so könne nur ein Satyr gemeint sein. Den Chor der Satyrn erkennt Körte auf einem um 450 entstandenen Krater des Brit. Mus. (*J. H. St.* 11, pl. 11; Abb. 14)), wo auf dem Streifen unterhalb der Schaffung der Pandora vier mit Bockshörnern und Spalhufen versehene Geschöpfe, die durch einen Schurz aus Stoff, an dem der Phallos und ein kurzes Schwänzchen befestigt ist, bestimmt als Schauspieler gekennzeichnet sind, zum Spiel eines Flötenbläasers einen Tanz aufführen. Auf der etwa fünfzig Jahre später entstandenen Satyrspielvase tragen die hier im Silenstypus gebildeten Chorsatyrn denselben Schurz, jedoch bis auf eine Ausnahme deutlich aus Bocksfell. Hier habe sich also eine Entwicklung vollzogen: „auf der älteren Vase sind die Choreuten einfach Böcke, *τράγοι*; auf der jüngeren ist von dem Bocksscharakter nichts übrig geblieben als der Schurz aus Bocksfell.“ Die ursprüng-

setzt die Bildung desselben als *αἰγοπόσωπος* und *τραγοσκελής* als bekannt voraus; danach sei der Schluß unabweislich, daß der aus der Peloponnes (wahrscheinlich schon vor dem Tage von Marathon) in den attischen Kult eingedrungene Pan die Gestalt eines Halbbockes hatte. Auf drei attischen Vasenbildern des fünften Jahrhs. fänden sich nun Tänze (einer davon bei der Wiederkunft der Persephone), die von Halbböcken in Verbindung mit Hermes aufgeführt würden. Da diese Dämonen nur als Schützer der Viehzucht aufgefaßt werden könnten, sei der Gott, dem sie dienen, also Hermes Nomios, der Gott der Weiden und Herden, und ihm zu Ehren tanzten die Böcke im Frühling, wenn er die Persephone aus der Unterwelt heraufführe. Auf die Frage, welchen Namen nun diese Bocksdämonen führten, antwortet Wernicke — etwas verblüffend nach dem Vorgegangenen — nicht Pane, sondern Tityroi, attisch Satyroi, unter Berufung auf *Schol. Theokr. 3 proem. u. 3, 2; Hesych. (τράγους· σατύρους, διὰ τὸ τράγων ἄτα*



14) Tanzende Pane der Londoner Pandoravase (nach *Journ. Hell. Stud.* 11 pl. 11).

liche Bocksnatur der Choreuten beweise schon der Name *τραγωδία*, und daß sie noch zu Aischylos' Zeiten wie Böcke aussahen, lehre das *Fragment des Prometheus* (207) im Verein mit dem Pandorakrater. Die Bockshufe könnten auf einer künstlerischen Freiheit des Vasenmalers beruhen, wenngleich es gewiß möglich wäre, daß auch der Chor im Drama mit künstlichen Bockshufen auftrat. Eine Erinnerung endlich an den am Ende des fünften Jahrhs. durch den Silenstypus von der Bühne ganz verdrängten Bockstypus sei in dem Schurz aus Ziegenfell bewahrt.

Dieselbe Ansicht hat ausführlich im *Hermes* 32, 1897, S. 290 ff. und oben Bd. 3, Sp. 1409 ff. Wernicke zu begründen sich bemüht. Das aischyleische *Fragment* mit der Anrede *τράγος* setze unbedingt die Bocksgestalt des Ange-redeten voraus; die dem attischen Volksglauben fremden Bocksdämonen aber seien in der Peloponnes zu Hause, wo *Herod.* 5, 67 *τραγικοὶ χοροὶ* für das Sekyon des Kleisthenes, also Bockschöre für die erste Hälfte des sechsten Jahrhs. bezeuge. Außer jenen nordpeloponnesischen Bocksschören sei uns noch ein urpeloponnesischer Bockskult bekannt, der des großen arkadischen Gottes Pan. *Simonides* (*P. L. G.* 34, 479, 133) bezeichnet den von Miltiades geweiheten Pan als *τραγόπους* und *Herod.* 2, 46

ἔχειν und *τίττος· σάττυς*) und *Ailian v. h.* 3, 40. Eine Bestätigung biete die bei *Apollod.* 2, 1, 2, 3 überlieferte Sage, daß der argivische Landesheros Argos *Σάτυρον τοῦς Ἀρκάδας ἐδικοῦντα καὶ ἀπαρούμενον τὰ βοσκήματα ὑποστάς ἔκτεινεν*. Dieser Satyros könne nur der Bocksgott g-wesen sein, der, wie er sonst die friedliche segnende Seite seiner Macht zeigte, auch einmal sich feindlich, verderblich erwies; und dieser Bocksgott, der die Herden bald weidet, bald plündert, sei im Grunde nichts anderes, als Pan selbst.

Wernicke weist dann auf zehn (oben Bd. 3, Sp. 1411 auf vierzehn vermehrten) Vasenbildern des fünften Jahrhs. das Vorkommen bocksgestaltiger Dämonen nach. Sie erscheinen dort entweder allein oder mit einem Ziegenbock zusammen, beim Emportauhen der Kora (oder einer Quellnymphe, wie *Robert, Archäol. Märchen* 195 ff. die Szene deutet; vgl. aber *Furtwängler, Arch. Jahrb.* 6, 1891 S. 113), in besonderem Fries um einen Flötenspieler tanzend unter der Schaffung der Pandora, endlich den Hermes umtanzend. Ihre Gestaltung ist verschieden, sie sind bald bocksköpfig, bald mit menschlichem aber gehörntem Haupt, teils mit Menschenbeinen, teils mit Ziegenbeinen gebildet. Diese Darstellungen bewiesen, daß die peloponnesischen Böcke und ihre Tänze dem

athenischen Handwerker des fünften Jahrs. vollkommen geläufig waren; und diese Tänze der Tityroi oder Satyroi könnten füglich nichts anderes gewesen sein, als die *τραγικοί χοροί*, aus denen sich nach *Aristoteles* die Tragödie entwickelt hat. Den äußeren Anlaß zur Herübernahme der bei den Nachbarn schon lange üblichen Bockstänze nach Athen habe die Neuordnung der Dionysien durch Peisistratos gegeben; „mag Dionysos früher in den Demen Attikas seine Epiphanie unter Assistenz seiner Halbгäule (vgl. dazu die st. Vase in Bologna Rhein. Mus. 43, 1888 S. 353), der Silene, gefeiert haben, fortan tanzten die Böcke an den Dionysien zu Ehren des Gottes.“ Erst um 400 wären die Bocksgestalten, wie die Neapler Satyrspielvase beweise, durch die Silene verdrängt; auch dies aber sei nicht unvermittelt geschehen, sondern anfangs seien die Silene als verkleidete Böcke mit einem Bocksfell um die Schultern aufgetreten, ein Übergangsstadium, das uns die *τράγον χλαίνα* im *Kyklops* des *Euripides* kennen lehre. Für Pan aber habe die gleiche Bildung mit den Satyrn zwei folgenschwere Wirkungen gehabt; die Theaterböcke hätten zu einer Vervielfältigung der Pane, die *Aischylos* im *Glaukos Pontios* mythologisch zu begründen suchte, geführt und Pan habe wenigstens vorübergehend auch den Bockschurz des Theaterkostüms angenommen.

Zu einer ähnlichen Anschauung gelangte unabhängig von *Wernicke Hartwig* in seinem Aufsatz über die Wiederkehr der Kora (*M. R. I.* 12, 1897 S. 89 ff.). Auf drei der vier sicheren Darstellungen der Anodos der Kora begegne eine Mehrzahl der Bocksdämonen, die sonst entweder nur als Einzelfiguren vorkämen, oder um den leierspielenden *Hermes* geschart seien, der vielleicht auch hier die Kora erwarte, und die einmal (auf dem Londoner *Pandorakrater*) unzweifelhaft einen Schauspielerchor vorstellten. In den Tagen, wo der Lenz erwacht, habe man auch von einer Vermählung des Dionysos mit der Kora gesprochen und es wäre wohl möglich, daß beim *Anthesterienfest* in älterer Zeit szenische Darstellungen stattgefunden hätten, *τραγικοί χοροί*, auf die die Bocksdämonen auf den Anodosvasen zurückzuführen wären. Gegenüber der Darstellung des (a. a. O. auf Tafel 4. 5 veröffentlichten) *Kraters* von *Falerii* sich einfach mit der Benennung *Pane* oder *Panisken* zufrieden zu geben schien *Hartwig*, besonders im Hinblick auf den sicheren gleichzeitigen Schauspielerchor im Bockskostüm auf dem *Pandorakrater*, nicht möglich.

Der Auffassung dieser bocksgestaltigen Geschöpfe als Satyrn ist *Reisch* in einer Abhandlung 'Zur Vorgeschichte d. att. Tragödie' in der *Festschrift für Gomperz* 1902 S. 451 ff. entgegengetreten. Ausgehend von der *Herodot-*stelle 5, 67: *τά τε δὴ ἄλλα οἱ Σικανῶνιοι εἴμεον τὸν Ἀδρηστον, καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθη αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέγραον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμῶντες τὸν δὲ Ἀδρηστον. Κλεισθένης δὲ χοροῖς μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκεν. τὴν δὲ ἄλλην θυσίην τῷ Μελανίπῳ* stellt er fest, daß *τραγικός* schon im fünften Jahrh. bei *Aristophanes*,

Xenophon, *Platon* durchaus gleichbedeutend mit *τραγῳδικός* gebraucht wird. Da wäre es — wie schon *E. Meyer*, *Gesch. d. Altert.* 2, 789 ausgesprochen hat — undenkbar, daß *Herodot*, der so oft in Athen die tragischen Chöre und die Satyrspiele mit angesehen hatte, um 450 v. Chr. die Bezeichnung *τραγικοί χοροί* für sekonyische Bockschöre verwendet und nicht bedacht haben sollte, daß seine Leser, wenn sie von tragischen Chören im Zusammenhang mit dionysischer Feier und den Leidenschicksalen des *Adrast* hörten, dabei notwendig an die Chöre der attischen Tragödie denken mußten. Es bliebe nur die Annahme möglich, daß *Herodot* den besprochenen Ausdruck aus älterer Quelle herübergenommen hätte, ohne sich bewußt zu sein, daß dort *τραγικός* noch in einem ursprünglichen Sinne gemeint war; ein Ausweg, der auch nur dann vielleicht gangbar wäre, wenn es nachweislich peloponnesische Bockschöre gegeben hätte. Dies leugnet *Reisch*; die auf die Bocksnatur der Satyrn bezüglichen Angaben der *Scholasten* und *Lexikographen* gingen offenbar von den der hellenistischen Zeit geläufigen Satyrtypen aus, die in engste Beziehung zu Pan gesetzt waren. In dem aus älterer Zeit überlieferten Vers, den zuerst *Stanley* dem *Aischylos* zugeschrieben hat, sei *τράγος* mit *Löscheke* in übertragener Bedeutung aufzufassen; entscheidend aber sei, daß unzweideutige Zeugnisse des *Euripides* und *Platon* die Satyrn des attischen Chores als wesensgleich mit den Silenen erwiesen. Im Typus der Silene sahen wir die Satyrn in dem unter dem Einfluß des Euripideischen *Kyklops* gemachten Bilde der Blendung *Polypheus* (*Arch. Jahrb.* 6, 271), und die Neapler Satyrspielvase zeige uns die Chöreuten als halbtierische Gesellen mit Pferdeohren und Pferdeschwanz, während der Silen bereits zu einem selbständigen Typus differenziert erscheine.

Bei den bocksgestaltigen Figuren auf Vasenbildern finde sich nirgends ein Hinweis auf ihren Namen, und die Beobachtung, daß keins der betreffenden Bilder älter als das fünfte Jahrh. sei, lege es nahe, in ihnen Pan, der seit der *Marathonschlacht* zu so großer Popularität in Attika gelangte, oder doch ein nach dem Vorbilde des Pan gestaltetes dämonisches Wesen zu erkennen. Bei dem Chor unter der *Pandoradarstellung* könnte man ebenso gut an den Chor einer Komödie denken, es könne aber auch ein anderer gelegentlich irgend eines Festes ausgeführter Tanz verummter Chöreuten dargestellt sein. Die Scheu, diese Chöreuten als *Pane* zu bezeichnen, sei durchaus unbegründet; eine Zweizahl der *Pane* bezeuge *Aischylos* (*Nauck² fr. 35*), bei *Aristophanes* werden *Πάνες* angerufen (*ὁ Πάνες, ὁ Κορύβαντες, ὁ Διοσκόρω, Ekkles.* 1069) und daß auch sonst *Πάνες* bei den Tragikern erwähnt werden, sei aus *Schol. Theokr.* 4, 62 zu entnehmen: *τοὺς Πάνας πλείους φησὶν, ὡς καὶ τοὺς Σιληνοὺς καὶ Σατύρους, ὡς Αἰσχύλος μὲν ἐν Γλαύκῳ, Σοφοκλῆς δὲ ἐν Ἀνδρομέδῃ.* Und *Platon* erwähne in den *Gesetzen* (*T.* 815 C) als etwas geläufiges *bakchische* Tänze, *ὡς Νύμφας*

τε καὶ Πάνας καὶ Σιληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὅς φασιν, μιμοῦνται κατονοµέονους. Daß man an Stelle der peloponnesischen Böcke bei ihrer Einführung in Attika die Silene setzte, ließe sich allenfalls verstehen; wäre aber einmal der Bockschor unter dem Namen Satyrn bis 450 geläufig geworden und hätte er nun erst allmählich Silengestalt bekommen, so wäre nicht abzusehen, wie man dazu hätte kommen sollen, auf die Silene den mittlerweile für die Böcke vertraut gewordenen Namen Satyroi zu übertragen.

Wie der Satyrchor um 480 ausgesehen habe, zeige sowohl die Vase des Duris, auf der neben den tollen zehn Silenen ein elfter im Kostüm des Herolds erscheine, wie die Schale des Brygos, auf der Silene in Gegenwart von Dionysos und Herakles Angriffe auf Iris und Hera unternähmen. So sicher in diesen Darstellungen nicht Augenblicksbilder vom Theater zu erkennen wären, so sicher scheine es, daß der Gedanke, Silene und Herakles mit den olympischen Göttern zusammenzubringen und einen von ihnen in das Heroldskostüm zu stecken, nur durch die Anregungen des gerade damals durch *Pratinas* und *Aischylos* zur Blüte gebrachten Satyrspiels erklärt werden könne.

Nach trefflichen Bemerkungen über die lokale Verbreitung der Satyrn und Silene weist *Reisch* die Deutung von *τραγῳδοί* als Sänger in Bocksgestalt zurück, da in den sonst im fünften Jahrh. vorkommenden Kompositen mit -ωδός — αὐλωδός, κιθαρωδός, κωμωδός — überall das erste Wort Anlaß oder Begleitung des Gesanges näher bestimme, nicht aber den Sänger bezeichne. Er erklärt vielmehr *τραγῳδία* als Lied, für das ein Bock als Preis ausgesetzt ist, oder als Bocksopferlied. Aber auch wenn die Etymologie *τράγων ὀδή* sich sprachlich als die bestbegründete erweisen sollte, würde sich daraus nicht das Dasein von Bocksatyrn folgern lassen; dann läge es ungleich näher, die Bezeichnung *τράγων* als Name einer Kultgenossenschaft oder einer Gruppe von Personen in einer bestimmten Kultfunktion aufzufassen, nach Art von *ἵπποι*, *ταῦροι*, *πλειάδες*, *μῆλισσαι*, *ἄρκτοι*, *βουκόλοι*.

In einem Aufsatz über die Entstehung der Tragödie (*Arch. f. Rel.* 11, 1903, S. 163 ff.), dessen Erscheinen er nicht mehr erleben sollte, hat auch *A. Dieterich* zu dieser Frage Stellung genommen. Tragödia sei der Gesang der Böcke; das angesichts der wichtigen Denkmäler, die die Böcke, hier sicher als Böcke verkleidete Menschen, um die heraufkommende Pandora oder zur *Κόρης ἄνοδος* um die aufsteigende Göttin Kore oder Persephatta und um den Totenhermes, also am Totenfeste, dem alten Dionysosfeste, tanzend zeigen, zu bezweifeln, sei nur noch einer Skepsis erlaubt, die keiner Urkunde weiche. Und jene Anrede im Satyrspiel *Prometheus Pyrkaeus* an den Choreuten als *τράγος* und jene Erwähnung der *τράγων χλαῖνα* im *Kyklops* des *Euripides* möge weiter erklären, wer glauben kann, daß Pferdgestalten oder wenigstens Schauspieler mit Pferdeschwanz einmal zum Scherz, wenn sich einer den Bart zu verbrennen droht, Bock genannt

werden oder wenn sie als Hirten fungieren müssen, gerade ausdrücklich mit dem Bocksfell ausgestattet eingeführt werden könnten. Diese Bockschöre seien aus der Peloponnes gekommen und nach der Angabe bei *Suidas* zuerst von *Arion* zu dramatischen Aufführungen verwendet. Daß gerade Böcke und Silene im Satyrspiel sich fsetzten, während sie aus der Komödie verschwunden waren, bestätige ja auch die zur typischen Verbindung gewordene Bildung des Chors aus dem Chorführer Silen, dem *Σατύρων μελίστατος*, und den Satyrn, wie sie das Vasenbild und der *Kyklops* des *Euripides* zeigen. Satyroi hießen aber „nicht die Böcke als solche, sondern die vollen und füllenden Dämonen im allgemeinen, die in Tiergestalt phallisch nunmehr fast immer im Kreise des Dionysos umgehend gedacht und dargestellt wurden“. Die Pferdewesen auf der Françoisvase und den rotfigurigen Schalen waren *Σιληνοί*; „sie konnten auch mit dem allgemeinen Namen *Σάτυροι* genannt werden, wie die dämonischen Gestalten, die das Prototyp der Schauspieler der alten Komödie waren und sich mit dem *κῶμος* der Tierchöre mannigfachster Art zu den attischen *κωμῳδαί* vereinigten“.

Ich habe die Vertreter der verschiedenen Anschauungen hier jeden für sich zu Wort kommen lassen; bei diesem schwierigen, wie man sieht noch heiß umstrittenen Gebiet, dessen Grenzen die Entstehung des Dramas in sich begreifen, schien mir zu einer Orientierung über den Stand der Frage diese getrennte Übersicht die notwendige Grundlage. Prüfen wir jetzt die streitigen Punkte.

Τραγικοί χοροί sind im attischen Sprachgebrauch des fünften Jahrh. tragische Chöre, nicht Bockschöre, so sicher wie *τραγῳδία* in dieser Zeit eine Tragödie, kein Bocksgesang war. Unter einem *τραγικός χορός* konnte um 450 in Athen nur der Chor der Tragödie, nicht der des Satyrdramas verstanden werden; dieser durfte unmißverständlich nur als *χορός σατυρικός* oder *Σατύρων* bezeichnet werden. Aber für *Herodot.* mochte er auch noch so viele dramatische Aufführungen in Athen gesehen haben, möchte ich diese Schlußfolgerung nicht mit der Sicherheit wie *E. Meyer* und *Reisch* ziehen. Jedenfalls kann die Bildung *τραγικός* — vgl. *ἱππικός* — ursprünglich nur zum Bocke gehörig bedeuten, und wenn *τραγικός* im fünften Jahrh. in Attika in der Bedeutung von *τραγῳδικός* gebraucht wird, so liegt hier bereits eine Übertragung vor. Die sekyonischen Bockschöre lassen sich nicht aus der Welt schaffen.

Eine andere Frage ist es, ob diese *τράγων* die Satyrn waren. Die Angaben der Lexikographen, Rhetoren und Scholiasten (vgl. die Sammlung solcher Stellen durch *Roscher*, *Abh. Sichs. Ges.* XX nr. 2 S. 83 Anm. 255 und *Schol. Platon Symp.* 215 B) wird man hier nicht hoch einschätzen; sie können auf dem Sprachgebrauch der hellenistisch-römischen Zeit beruhen, in der wir auch in der Kunst den Unterschied zwischen Panen und Satyrn sich verwischen sehen. Römischen Dichtern (*Lucret.* 4, 578; *Horat. carm.* 2, 19, 4) gelten die Satyrn

ja sogar als capripedes, und von Lukian (*Ἀλς κατηγ.* 10) wird Pan als *μουσικώτατος καὶ πηδικώτατος Σατύρων ἀπάντων* bezeichnet; hier erscheint also der Unterschied von Satyrn und Panen völlig aufgehoben. Die Bocksgestaltigen Geschöpfe auf den Vasen des fünften Jahrh. fallen für die Entscheidung dieser Frage ebenso wenig ins Gewicht. Schon oben habe ich den Fehler in der Schlußfolgerung *Wernickes* hervorgehoben; wenn bereits *Aischylos* (*Nauck*² 10 fr. 35) mehrere — mindestens zwei — Pane nennt, die er doch nicht erfunden, sondern älterer Vorstellung, die auch diese Berggeister in der Mehrzahl kannte, entnommen hat, wenn die Mehrzahl der Pane den Attikern zu Aristophanes' Zeit so gelaufig war, wie es der Ausruf des Entsetzens *ὦ Ἡράκλεις, ὦ Πάνες, ὦ Κορύβαντες, ὦ Διονύσῳ* in den *Ekklesiastzen* verrät, wenn Pan bei *Simonides τραγόπους* heißt und wenn *Herodot* seine Bildung als *αἰγοπόσσωπος* und *τραγοκελής* als seinen Hörnern ganz bekannt voraussetzt — dann ist der Nachweis zu erbringen, durch welches charakteristische Merkmal sich denn diese Pane von den Satyrn unterschieden, wenn man in den Bocksgestalten der Vasenbilder nicht sie erkennen, sondern jene Wesen auf den Namen Satyroi taufen will. Auf keinem der vierzehn Bilder kommen diese Bocksämonen in der Umgebung des Dionysos vor; während die 30 Halbpferde die ständige Begleitung dieses Gottes bilden, bleiben ihm die Halbböcke völlig fremd, er ist nicht bei einem dieser *τραγικοί χοροί* zugegen. *Οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον*. Dem schwarzen Gesellen auf der undatierbaren boiotischen Vase (bei *Bethe* S. 339 ff.) wohnt nicht mehr Beweiskraft inne, als den andern Gestalten; unter diesen kann aber erstlich nur der Chor der Londoner Pandoravase in Betracht kommen, auf dem die vier hüftigen 40 Bocksgestalten durch den Schurz als Schauspieler gekennzeichnet sind. Aber diese Geschöpfe tanzen nicht um die heraufkommende Pandora, wie *Dieterich* (S. 168) sagt, sondern sie erscheinen in besonderem Fries unter der Pandoradarstellung, durch einen Mäanderstreifen von ihr getrennt; sie haben ebenso wenig mit der Pandoraszene zu tun, wie auf der Rückseite die tanzenden Frauen des oberen Streifens mit den ballspielenden Silenen des 50 untern. Also für den Chor des Satyrdramas sind sie ohne jede Beweiskraft; sie können aus dem Chor einer Komödie stammen, ebenso gut aber auch einem Festchor nachgebildet sein. Und solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, sind sie, wie die um Persephone hüpfenden Bockswesen (*Furtwängler*, *Arch. Jahrb.* 6, 1891 S. 126), Pane zu nennen, denn sie sind *αἰγοπόσσωποι**) und *τραγοκελεῖς*. Noch tierischer sehen einige der von *Harwig* (M. 60 R. J. 12 S. 91, 93) veröffentlichten Gestalten

*) Wenigstens in bezug auf die Hörner und das Untergesicht. Übrigens versteht man *Smith* falsch, wenn man seinen Ausdruck in part Panes in part Satyrs I. H. St. 11, 279 als zum Teil Pane zum Teil Satyrn übersetzt. Er will halb Satyrn halb Pane sagen, indem er das Panartige in den Hörnern und Hufen, das Satyrhafte in den spitzen Ohren und Stülpnasen erkennt.

aus; die erste hat völlig den Kopf eines Bockes.

Die *τράγον χλαῖνα*, die die Satyrn im Euripideischen *Kyklops* tragen, kann noch weniger für ihre ursprüngliche Bocksgestalt beweisen; es ist ja auch niemand in den Sinn gekommen, aus der Nebris oder dem Pantherfell für die Nymphen und Silene einen ähnlichen Schluß zu ziehen. Für gewöhnlich ist der Satyrchor nackt aufgetreten, d. h. mit einem anschließenden Trikotgewand, das ihn nackt erscheinen ließ; nur aus besonderen Gründen ist er in ein Kostüm gesteckt, hier als Hüter der Schafe des Kyklopen in einen Bockspelz, wie ihn die Hirten im rauhen Bergland getragen haben werden. *Δούλος ἀλκίωνα σὺν τῷδε τράγον χλαῖνα μελέα* klagt der Chor Vers 79, 80: als Knecht muß ich in diesem erbärmlichen Bocksgewand herumlaufen. Ein merkwürdiger Übergang, bei dem man über die frühere Bildung nicht hinwegzutäuschen suchte, sondern die zur Vermittlung dieses Überganges ersonnene Hülle als erbärmlich beklagte. Und daß ein Bockspelz dem Athener des fünften Jahrh. geeignet erschienen sein sollte, den Übergang von den Halbböcken zu den Halbpferden zu vermitteln, klingt doch wie ein Scherz. Die nackten, nur mit einem Schurz bekleideten Choreuten der Pandoravase und die 30 bis auf die Hörner, Hufe und das etwas kürzere Schwänzchen ihnen ganz gleichen Choreuten der Neapler Vase — sie sollten zum Übergang ineinander eines Pelzes bedürfen? Des erbärmlichen Bockspelzes, den die Bocksämonen gar nicht tragen?

Es bleibt nur ein Argument für die Bocksgestalt des Satyrchors übrig, das ist der Trimeter, in dem der auf die Flamme zuspringende Satyr — als solcher wird er von *Plutarch* und *Epiphanius* (*Nauck*² fr. 207) bezeichnet — von Prometheus anscheinend als *τράγος* angeredet wird. Mag man auf die Bezeichnung als Satyr auch kein Gewicht legen, da zu *Plutarchs* Zeit der Bockstypus der Satyrn geläufig war — das Wort *τράγος* metaphorisch als geil zu erklären, geht nicht an. Ein Silen durfte jedenfalls so nicht angeredet werden, denn an Geilheit gab er dem Bocke nichts nach, die Metapher wäre also unangebracht gewesen. Woher der Vers stammt, ist nicht überliefert, dem *Aischylos* ist er erst von *Stanley* zugewiesen; es bleibt die Möglichkeit, daß er aus einer nichtdramatischen Behandlung der Prometheusgeschichte oder aus einem hellenistischen Satyrspiel herrührt, in dem der Satyrchor, dessen Fortbestehen für diese Zeit feststeht (s. *A. Körte*, *N. Jahrb. f. d. kl. Altert.* 3, 1900 S. 89), den damals geschaffenen Bockstypus angenommen hätte. Aber auch bei *Aischylos* können die Worte *τράγος γένειον* dem pferdegestaltigen Satyr gelten. In einem soeben erschienenen Aufsatz in der *Classical Philology* (4, 433 ff.) zählt *Shorey* eine Menge von Fällen auf, in denen ein Vergleich durch einfache Nebeneinanderstellung, ohne Befügung der komparativen Konjunktion, ausgedrückt wird, z. B. bei *Aischylos* im *Prometheus Desm.* 854: *οἱ δ' ἐπτοημένοι φρένας, κίγκοι πελειῶν οὐ μα-*

καὶν λειψύμενοι. So ist auch unsere Stelle zu erklären, nicht als Anrede, wie es *Eustathios* zur *Ilias* p. 415, 7 tut, der hier den Nominativ an Stelle des Vokativs gebraucht sein läßt, sondern als ein Gleichnis: *Τράγος γένειον ἄρα πενθήσεις σύγῃ*, du wirst dich verbrennen, wie der Bock seinen Bart *Τράγος γένειον* wird eine sprichwörtliche Redensart gewesen sein, wie sie ebenso knapp in *κρίος τὰ τροφεῖα, ὄνος τὰ Μελιταῖα* und vielen ähnlichen Sprichwörtern wiederkehrt.

Die Argumente für die Bocksgestalt des Satyrchors sind damit in ein Nichts zerronnen; betrachten wir nun die Gründe, die dafür sprechen, daß der Chor des Satyrdramas aus Silenen bestand. Die Annahme, daß die Satyroi peloponnesische Bocksdämonen seien, an deren Stelle im Chor später die in Attika von Alters her heimischen Silene getreten wären, liegt an sich im Bereich der Möglichkeit. Daß aber diese angenommenen Bockssatyroi, die in der letzten Hälfte des fünften Jahrh. aus dem Chor des Satyrdramas und aus der Kunst völlig verschwinden und erst in der hellenistischen Zeit in einem ganz andern Typus, der nicht etwa an die alten Gestalten anknüpft, sondern von der Bildung des Pan ausgeht, wieder auftauchen, daß diese Satyroi, die sich mindestens ein Jahrhundert lang von den Silenen vollständig verdrängen ließen, diesen doch und gerade in dieser Zeit ihren Namen aufzwingen konnten, das läßt sich nicht glaubhaft machen. Nicht nur die jugendlichen Gestalten des *Praxiteles*, die Pferdeohren und ein Pferdeschwänzchen tragen, heißen Satyroi, nur Satyroi, sondern von *Platon* wird auch der ältere stets bärtige Marsyas, den *Herodot* 7, 26 und alte Überlieferung bei *Pausanias* 1, 24 Silen nennt, als Satyr bezeichnet (*Symp.* 215 B). Das ist nicht denkbar, wenn der Name Satyroi nur den inzwischen ausgestorbenen Bocksdämonen eigen gewesen wäre. Er muß von lange her neben Silenoi die pferdegestaltigen Dämonen haben bezeichnen können, wie denn einer von ihnen bereits im strengrotfigurigen Stil den Beinamen *Σάτυρος* führt.

Löschke ist zu dem Schluß gekommen, daß der Name Satyroi eine umfassendere Bedeutung haben müsse und nicht auf eine Tierbildung beschränkt sein könne; er erklärt das Wort auf Grund der von *Mommsen* aufgestellten und von *Bücheler* gebilligten Etymologie als sättigende, füllende und darum auch als füllig, *προγάστρος*, dargestellte Dämonen (*M. A. I.* 19, 523). Sowohl die dickbäuchigen Gesellen der korinthischen Vasen, die bei der Rückkehr des Hephaistos an Stelle der Silene erscheinen und auch auf einer chalkidischen Vase sich finden (vgl. auch die prächtige Gestalt mit dem Weingefäß, *B. C. H.* 19 pl. 19, 20, p. 225 ff.), konnten diesen Namen führen, als auch die Silene und die — „wir wissen leider nicht seit wann“ — auch Satyroi genannten Bocksdämonen (*S.* 523). So bestehend diese Ansicht, der sich *Dieterich* (*Arch. f. Rel.* 11, 167/8) rückhaltlos angeschlossen hat, ist und so viele Schwierigkeiten sie zu lösen scheint, so kann ich sie mir doch nicht zu eigen

machen. Ein Name für äußerlich so verschieden gestaltete Vegetationsgeister stünde nicht nur, soviel ich sehe, ohne Beispiel da, er würde auch für die eine Klasse, die Bocksdämonen, nicht passen, denn diese werden nie füllig gedacht oder dargestellt. Die *τράγοι* sind geil, das ist ihre charakteristische Eigenschaft; Schlemmer und Trinker sind sie nicht, und einem dickbäuchigen Bocksdämon erinnere ich mich nicht begegnet zu sein. Dazu kommt, daß die *Löschkes* Auffassung zugrunde liegende Etymologie, wie v. *Wilamowitz* (*Gött. Nachr.* 1895 S. 223/4 Anm.) hervorgehoben hat, gegen ein Lautgesetz verstößt.

Auf die Frage, wann der eine Silen neben den Chor des Dramas als Schauspieler trat, antwortet *Wernicke* (*S.* 308), man möchte fast glauben, dies sei eine Erfindung des *Euripides* gewesen. Mir scheint, daß gerade diese Gestalt durch ihr von dem der anderen abweichendes ganz eigenartiges Kostüm sich als eine der ältesten Figuren des Dramas ausweist. Der komische Alte — daher der Name Silenopappos, mit dem der zottige Silen nur bezeichnet wird, weil er auf dem Theater im Haarkleid auftrat — ist sicher eine der ältesten und volkstümlichsten Figuren (*Dieterich, Puleinella* S. 40, 93), seine bei *Euripides* ganz fertige Gestalt ist das Ende, nicht der Anfang einer Entwicklung. Die Kunst hat den einen alten Silen nicht geschaffen; von ihr ist, wie die oben gegebene Übersicht lehrt, die Heraushebung eines einzelnen nicht ausgegangen. Wenn wir also um die Mitte des fünften Jahrh. auf der Vase des Museo Gregoriano einen zottigen Alten vor uns sehen, dem Hermes das Dionysoskind überbringt, so müssen wir die Grundlage dafür auf einem anderen Gebiet suchen. Auf welchem, das kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir uns an den Eingang des *Kyklops* und das Fragment des Sophokleischen *Dionysiskos* erinnern; die Rolle des Erziehers des Dionysos war dem Silen also spätestens um die Mitte des fünften Jahrh. im Satyrdrama zugewiesen. Sein zottiges Kleid bildet eine Bestätigung dafür, daß diese Figur der Bühne entnommen ist.

Daß dieser alte Silen einem Chor von Böcken gegenüberstand, daß also die Auffassung der Satyrn als seiner *τέτρα* erst dem Ende des fünften Jahrh., als auch sie angeblich pferdegestaltig wurden, enttammen solle, ist an sich wenig wahrscheinlich. Die ältere Kunst stellt jedenfalls nie und nirgend einen Silen mit einem Bocksdämon zusammen.

Bei der Behandlung der strengrotfigurigen Vasen habe ich bereits darauf hingewiesen, daß die Brygosvase gegen die älteren Silenszenen etwas völlig Neues bringt: zum ersten Male werden hier zwei Charakterzüge dieser Halbtiere schroff gegenübergestellt, ihre wahnwitzige Begehrlichkeit und ihre Feigheit. Man sucht vergeblich nach ähnlichen Motiven in älterer Zeit; weder ist früher jemals ihre maßlose Gier hervorgehoben — sie bleiben immer in ihrem natürlichen Kreise — noch finden wir ihre Feigheit verspottet. Und wenn wir nun Herakles im Polizeikostüm der bedrängten

Götterkönigin zu Hilfe kommen sehen, den Heros, dessen plumpe Gewalttätigkeit der Komödie und dem Satyr drama unerschöpflichen Stoff bot, so können wir uns dem Schluß nicht entziehen, daß diese Szene Eindrücke wiedergibt, die *Brygos* auf der Bühne empfangen hat. Ist hier aber der Einfluß des Satyrspiels unleugbar, so wäre die Annahme widersinnig, daß *Brygos* den Charakter und die Taten der *τράγοι* auf die *Silene* übertragen haben sollte. 10 Geht die Anregung zu dieser Darstellung auf das Theater zurück, so sind die Satyrn auch dort pferdegestaltig d. h. *Silene* gewesen.

So wenig also die für die Bocksgestalt des Satyrchors angeführten Argumente einer Prüfung standgehalten haben, so gut fundiert haben sich die für seine Identität mit den *Silenen* geltend gemachten erwiesen: der im fünften Jahrh. in Athen für die pferdegestaltigen Dämonen sich einbürgernde Name *Satyroi*, 20 die Altertümlichkeit der Figur des *Papposilenos*, des Vaters der Satyrn, endlich das Zeugnis der Darstellungen des *Brygos*.

Mit der Entscheidung über das Aussehen des Satyrchors ist aber zugleich die über das Aussehen und Wesen der Satyrn überhaupt gefällt. Die übliche Auffassung, daß sie Dämonen der trockenen Berge wären, die deshalb auch nicht mit dem Pferde, sondern mit den Ziegen in naher Verbindung ständen 30 (*Preller-Robert* 1, 726 ff.; *Furtwängler*, *Satyr v. Perg.* 24), gründet sich nur auf die Kunstdarstellungen der hellenistischen Zeit und die darauf beruhende späte literarische Überlieferung. *Löschkes* Vermutung, daß *Satyroi* ein umfassender Name für die fülligen Vegetationsgeister überhaupt sei, mußten wir sowohl aus lautlichen Gründen als auch weil sie gerade zu den Bocksdämonen nicht paßt, die nie füllig dargestellt werden, ablehnen. Ist der Satyrchor stets und ursprünglich pferdegestaltig gewesen, so bleibt nur der Schluß übrig, daß die *Silene* und *Satyroi* eines Stammes, daß also die Namen *Silenoi* und *Satyroi* nur verschiedene Bezeichnungen für dasselbe Dämonen geschlecht sind. Für Makedonien wird durch den Glossographen *Amerias* (bei *Hesychios*) ein weiterer Name *Σαυδάου* oder *Σαυδοι* (vielleicht nur verdorben aus *Σαῦλοι*, vgl. *Preller-Robert* 1, 731, 4) bezeugt; ob auch *Σενκαῖδοι* (vgl. *Gruppe*, *Griech. Myth.* 1, 446, 7) lokale Geltung hatte, wissen wir nicht. Die attische Bezeichnung war *Σιληνοί*, wie wir aus der Françoisvase und einer strengrothfigurigen Schale lernen, die den Terpon *Σιληνός* nennt. Die älteste Erwähnung der Satyrn findet sich bei *Hesiod* (*Strabon* 10, 471; vgl. *Preller-Robert* 1, 654, 3). Ihm gelten sie als Enkel des *Phoroneus*: von einer Tochter dieses alten argolischen Gottes hatte *Hekateros* (der Name scheint hoffnungslos verderbt) fünf 60 Töchter, ἐξ ὧν ὕπαι Νύμφαι θεαὶ ἐγένοντο καὶ γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμυχανοέγων, Κονοῖτες τε θεοὶ φιλοπαίγμονες ὀρηγιστῆς. Die Wesensgleichheit dieser argolischen Satyrn mit den *Silenen* liegt hiernach klar zutage; wie sie als Vettern oder Brüder der Bergnymphen gelten, sind die *Silene* die Gefährten und Gatten der Berg- und Quellnymphen,

und ihre Verwandtschaft mit den Kureten, den Tänzern der Pyrrhiche, findet eine Parallele in dem *Silen Pyrrhichos* von Malea. Der Name *Satyroi* wird also aus der Argolis stammen; eine Bestätigung dafür finde ich in der bei *Apollodor* (2, 1, 2, 3) vorliegenden argivischen Lokalsage, nach der der Landesheros *Argos* den *Satyros*, der die Arkader schädigte und ihnen ihre Herden stahl, tötete, sowie in der ebenfalls argivischen Sage von *Amymone*, doch wohl einer alten Quellnymphe, die ursprünglich zu dem Satyr gehörte, dessen Stelle später *Poseidon* einnahm.

Arion soll nach *Suidas* τραγικοῦ τρόπου εὐρετῆς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στήσαι καὶ διθύραμβον ἔσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ἄδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ καὶ Σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμετρα λέγοντας. Daß hierin gute alte Überlieferung steckt, bestätigt die im *Rhein. Mus.* (63, 1908 S. 150) veröffentlichte Stelle einer Rhetorenhandschrift: τῆς δὲ τραγωδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων ὁ Μηθύμναιος εἰσήγαγεν, ὡς περ Σόλων ἐν ταῖς ἐπιγραφόμεναις ἐλεγείαις ἐδίδαξε. Δράκων δὲ ὁ Λαμψακηῖος δρᾶμα φησι πρῶτον Ἀθήνησιν διδασθῆναι ποιήσαντος Θεόσιππος. Wir hören also, daß nach *Solon* die Urform der Tragödie auf *Arion* zurückgeht (vgl. *Dieterich*, *Arch. f. Rel.* 11, 1908, S. 170), und daß *Arion* zuerst die Satyrn metrisch redend einführte. *Arion* stammte aus *Methymna* auf *Lesbos*; hier wird *Dionysos* und seine Umgebung von *Silenen* — oder hießen sie hier *Satyrn*? — ebenso früh verbreitet gewesen sein, wie auf anderen Ins.-ln des Ägäischen Meeres und an der kleinasiatischen Küste. Aber auf *Lesbos* hat *Solon* die Schöpfung der Tragödie gewiß nicht lokalisiert; den festen Punkt im Leben des *Arion* bildet sein Aufenthalt in *Korinth*, wo er mit *Periander* befreundet und wo die Sage von seiner Sangesgewalt und seiner wunderbaren Rettung heimisch war. *Herodot* bestätigt dies ausdrücklich (1, 23): Ἀρίωνα διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντά ἐν Κορίνθῳ. Auf den altkorinthischen Vasenbildern fehlen die pferdegestaltigen Dämonen; ist daraus zu entnehmen, daß sie den *Korinthern* fremd waren, so hat erst *Arion* durch seine *Dithyramben* sie und ihren Herrn *Dionysos* dort heimisch zu machen gewußt, unter *Perianders* Förderung.

Man wird sich der Einsicht nicht verschließen, daß dieser Vorgang zu *Korinth* dem Tyrannen der Nachbarstadt *Sekyon* die dort allerdings etwas gewaltsamere Einführung des *Dionysoskults* an die Hand gegeben hat. *Herodot* berichtet darüber (5, 67), daß die *Sekyonier* den *Adrastos* verehrt und durch *τραγικοὶ χοροὶ* seine πάθει gefeiert hätten; *Kleisthenes* habe die Chöre dem *Dionysos*, die übrige Opferfeier aber dem *Melanippos* gegeben. *Kleisthenes* lag im Kampf mit *Argos*; um jedes Band mit der dorischen Mutterstadt zu zerschneiden, hat er nicht nur rücksichtslos den argivischen Unterweltsgott *Adrastos* entfernt und an seine Stelle seinen thebanischen Gegner *Melanippos* (offenbar eine verwandte Hadesgottheit) gesetzt, sondern auch

die Vorträge der homerischen Gedichte, die das Lob der Argiver sangen, verboten. Da ist es selbstverständlich, daß er auch die Kultböcke des argivischen Heros, die *τραγιοὶ χοροί*, die sein Schicksal besangen, beseitigte; und wenn er *χοροὺς τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε*, so können diese Chöre fortan nur aus den schon in ältester Zeit das feste Gefolge des Dionysos bildenden Silenen oder Satyrn bestanden haben, nicht aus Bocksgestalten, die vor 400 nirgend in der Umgebung des Dionysos begegnen. Was *Arion* in Korinth tat, wiederholte *Kleisthenes* in Sekyon; und wenn *Solon* dem *Arion* die erste Tragödie zuschreibt, so sagt er damit indirekt, daß auch die Athener mit ihren Dionysoschören das Vorbild des *Arion* nachahmten. Hängt die *τραγωδία* mit den *τραγιοὶ χοροί* zusammen, so kann die Schöpfung des *Arion* nach Athen nur über Sekyon gekommen sein, wo an die Stelle der Böcke zwar die Satyrn getreten waren, die alte Kultbezeichnung der Chöre aber bis zu *Herodots* Zeit beibehalten wurde. Die enge Verbindung von Sekyon und Athen kommt nicht nur in den Familienbeziehungen des *Kleisthenes*, sondern vor allem in dem neuen Amphiktyonienbund gegen Krisa zum Ausdruck. Welche Rolle bei der Einführung der Tragödie in Athen dem *Thespis* zufiel, wissen wir einstweilen nicht; genug, daß wir auf zwei attischen Vasenbildern des sechsten Jahrhs. dargestellt sehen, wie Dionysos in feierlichem Aufzug auf einem Schiffskarren gefahren wird, umgeben von seinen flötenblasenden Silenen.

Etymologien des Namens Satyros sind bei *Gruppe* (*Gr. Myth.* 2, 1337, 1) aufgeführt. *Prellwitz* (*Et. Wörterb.* 2 406) leitet das Wort von ai. *turás* = stark (vgl. lat. *tur-ba*) mit der Vorsilbe *σα* = sehr ab. [E. Kuhnert.]

Sauadai (*Σαυάδαι*), makedonische Bezeichnung der Seilenoi (s. Satyros), *Amerias* bei *Hesych.* s. v., von demselben Stamm gebildet wie *Σαβάζιος*, A. *Fick*, *Bezzenbergers Beiträge* 29 (1905), 241. O. *Hoffmann*, *Die Makedonen, ihre Sprache u. ihr Volkstum* 94. *Usener*, *Götternamen* 44. P. *Kretschmer*, *Einleit. in d. Gesch. d. griech. Sprache* 195. 199. 222, 1. *Tomaschek*, *Die alten Thraker* 2, 44 in *Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 130 (1893), 44. Vgl. ob. Sp. 529, 47. [Höfer.]

Sauazios = *Sabazios* (s. d.).

Saudoi s. ob. Sp. 529, 48.

Saur(...), wie es scheint, Name einer Gottheit auf der spanischen Inschrift (silberne *Patera*) C. I. L. 2, 2373 *S. Arquius* *Cim*(...) *libertus* *Saur*. v. s. l. m. (so von *Hübner* interpretiert). [M. Ihm.]

Sauromaktonos (*Σαυρομακτόνος*), Beiname bez. Bezeichnung des Apollon, dessen Bronzestatue *Praxiteles* geschaffen hatte; vgl. *Plin. n. h.* 34, 70: *fecit et puberem <Apollinem> subrepenti lacertae cominus sagitta insidiantem, quem Sauromaktonon vocant*; vgl. auch *Marshall* 14, 172. Über den Typus und die Kopien dieser Statue hat *Furtwängler* Bd. 1 Sp. 462, 52 ff. (vgl. auch *Meisterwerke d. griech. Plast.* 569) gehandelt. Das Verzeichnis der auf des *Praxiteles* Apollon *Sauromaktonos* zurückgehenden Statuen, Gemmen und Münzen bei *Overbeck*, *Kunstmythol.* 5, 235 ff.

ist berichtigt von *W. Klein*, *Praxiteles* 104 ff., wo auch S. 105 Fig. 12 die Statue im Vatikan (= *Amelung*, *Die Skulpturen des Vatikan. Museums* Taf. 49 nr. 264), S. 109 Fig. 14 (= *Roscher, Myth. Lex.* Bd. 1. Sp. 461 = *Collignon, Hist. de la sculpture grecque* 2, 287) die Statue im Louvre abgebildet ist. Die Münzen von Nikopolis ad Istrum, die den Gott mit übergeschlagenen Beinen zeigen (*Friedländer, Arch. Zeit.* 27 [1869], 97 Taf. 23, 4. *Overbeck, Münztaf.* 5, 1), sind auch abgebildet bei *B. Pick*, *Die antiken Münzen Nord-Griechenlands* Taf. 14, 34. 35 (vgl. p. 338. 349 nr. 1225). *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunt. coll.* 1, 414, 9 pl 27, 14. Die Bronzestatue in Villa Albani (*Morcelli-Fea-Visconti, La Villa Albani descritta* p. 133 nr. 952. *Helbig*, *Führer durch d. öffentl. Samml. klass. Altert. in Rom* 2 nr. 743) bei *Collignon* a. a. O. 2, 286. *Baumeister, Denkmäler* 1550 p. 1400. An Stelle des Apollon tritt Eros als *Sauromaktonos* auf einer Münze von Prusa ad Olympon, *Klein* a. a. O. 117 (abg. ebenda 132 Fig. 18). Über die vielmustrittene Bedeutung des Apollon *Sauromaktonos* s. *Overbeck* a. a. O. *Gr. Plast.* 2³, 36 f. *Furtwängler, Meisterwerke* 569. *Klein* a. a. O. 113 ff. *Gesch. d. griech. Kunst* 2 (1907), 254 f. *Amelung* a. a. O. 2, 451. Gegenüber der früher angenommenen Symbolik (Eidechse = Andeutung der apollinischen Mantik, *Welcker, Das academ. Kunstmus. zu Bonn* 21 nr. 19 [und die daselbst angeführte ältere Literatur]. *Alte Denkm.* 1, 406 ff. *K. O. Müller, Jahrb. d. Literatur* [Wien 1827] Bd. 39 S. 138. A. *Feuerbach*, *Der Vatikanische Apollon* 226 ff.; vgl. *Dilthey, Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 2 [1878], 54, oder Eidechse = Symbol des als Sonnengott [Porphyr, *de abstin.* 4, 16] gedachten Apollon, *Schwenck, Rhein. Mus.* 20 [1865], 458) sieht man jetzt wohl mit Recht in dem Apollon S. nur ein göttliches Vorbild der männlichen Hellenenjugend bei der Ausübung eines im Altertume, wie auch jetzt noch im Süden beliebten Spieles begriffen, eines Spieles, das für antikes Empfinden nichts Grausames und Abstoßendes hatte, wobei vielleicht, wie *Furtwängler* annimmt, in dem Kulte, für den die Statue geschaffen war, die Eidechse das dem Apollon attributive Tier gewesen sein mag. [Höfer.]

Sauromatides (*Σαυροματίδες*), Bezeichnung der Amazonen (s. d.) nach ihrem Wohnsitze, *Steph. Byz.* s. v. *Ἀμαζόνες*. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 823 (p. 261, 17 Bernh.). *Procl.* in *Platon. rempubl.* p. 418 ed. Basil. (= ed. *Kroll* 1, 242 vgl. 253) vgl. *Plato Leg.* 7 p. 804 e. Nach *Steph. Byz.* a. O. hießen sie auch *Σαυροματίδες* παρὰ τὸ σάρας πατεῖν καὶ ἐσθίειν (διὰ τὸ σάρας πάσασθαι, ὃ ἐστὶ γεύσασθαι, *Eust.* a. O.). Diese Bezeichnung spielt mit der Ableitung des Namens *Ἀμαζόνες* von *μάζα* 'Gerstenbrot' und soll die Amazonen als Fleischesserinnen (μη μάζαις, ἀλλὰ κρέαςι θηρίων ἐπιτρεφόμεναι, *Eust.* a. O.) bezeichnen, wie auch *Aesch. Suppl.* 274 sie *κρεοβόροι* nennt, vgl. A. *Klügmann*, *Die Amazonen i. d. attisch. Lit. u. Kunst* 10 u. Anm. 11. *Maxim. Steiner*, *Über d. Amazonen-Mythus* 22. [Höfer.]

Sauros (*Σαῦρος*), Räuber und Wegelagerer, der auf dem nach ihm *Σαῦρον δειράς* benannten Bergrücken in der Pisatis hauste, bis er

von Herakles erschlagen wurde. Auf diesem Bergrücken befand sich das Grab des Sauros und ein Heiligtum des Herakles, *Paus.* 6, 21, 3. *Bursian, Geogr. v. Griechenland.* 2, 286, 4. v. *Wilamowitz, Isylos von Epidauros* 184f. In Zusammenhang mit diesem Sauros setzt *A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 11f. die von *Theophr. Hist. plant.* 3, 3, 4 erwähnte, zwölf Stadien von der Zeusgrotte auf dem kretischen Ida entfernte 'Quelle des Sauros' (Σαύρον κρήνη), in dem er ¹⁰ einen vielleicht in Eidechsengestalt erscheinenden Berggeist erkennt. [Höfer.]

Savus, Gott des gleichnamigen Flusses auf Weihinschriften aus Wernegg: Savo Aug. Sac. (*C. I. L.* 3, 3896); aus Sëitarjevo-Andautonia: Sav. Aug. Sav. (*C. I. L.* 3, 4009). In Sauröfel im Gebiet von Celeia (Cilli in Noricum) hatte er mit der Göttin Adsaluta (wohl der Göttin des in den Savus mündenden Flusses, der heutigen Saau) und wahrscheinlich auch mit Neptunus ²⁰ zusammen ein größeres Heiligtum *C. I. L.* 3, 5134 (ergänzt; = 11689. *Binder, Arch. Epigr. Mitt. aus Ost.* 4, 224). 5138 (= 11684); vgl. 5136. *Mommsen zu C. I. L.* 3 p. 628. *Patsch, Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 8 (1905), 140.

Saxanus s. Hercules.

[Höfer.]

Scabies. Unter den Gottheiten von Krankheiten und allerlei anderen Übeln, deren Verehrung die Kirchenschriftsteller so oft mit Unwillen und Spott erwähnen (vgl. *Wissowa, 30 Religion u. Kultus d. Römer* 197, 9), erscheint einmal, neben der bekannten *dea Febris* (vgl. *Wissowa, ebend.*), eine Göttin der Räude, *Scabies*. *Prudent. hamart.* 158 *par furor illorum, quos tradit fuma dicatis consecrasse deas Febrem Scabimque sacellis*. Vgl. *Nosoi*. [Otto.]

Schamasch, der babylonisch-assyrische Sonnengott.

Vorbemerkung. Die gesamte vorderasiatische Mythologie ist astral, d. h. sie ruht auf ⁴⁰ den Erscheinungen des Gestirnlufs und auf den dem Lauf der Gestirne parallel gehenden Naturerscheinungen: 'Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht'. Die auffallendsten Gestirne sind Sonne und Mond. Es ist unbestreitbar, daß in der uns bekannten orientalischen Antike der Mond an Bedeutung die Sonne überwiegt. Der Mond ist 'Vater der Götter' und 'Freund der Menschen'. Zur Erklärung dieser Erscheinung ⁵⁰ genügt nicht der Hinweis auf den Mond als Gestirn der Nacht, das dem Orientalen als Freund erscheinen muß im Gegensatz zur versengenden, fieberbringenden Sonne des Tages. Die Sonnenanbetung z. B. in Ägypten würde dem widersprechen. Auch die Scheidung in Mondkult bei den Beduinen, denen die Nacht die wichtigste Zeit ist, und Sonnenkult bei den ackerbaureibenden Völkern, die vom Segen der Sonne leben, entspricht nicht allenthalben ⁶⁰ den Tatsachen. Es ist auch nicht richtig, wenn gesagt wird, daß die Mondbeobachtung um ihrer Einfachheit willen im Vordergrund stehe. Für einfache Beobachtung erscheint die Wanderung des Mondes vielmehr kompliziert im Gegensatz zur Sonne, die im täglichen gleichmäßigen Wandel am Himmel die einfachsten Dinge des menschlichen Lebens be-

herrscht. Und doch tritt in den Mythen und Mythenmärchen der Mond in den Vordergrund. Die Sonnenmythen sind sogar sehr häufig als ursprüngliche Mondmythen kenntlich. Und in den Mondmythen werden dem Monde Erscheinungen zugeschrieben, z. B. das Wachstum der Pflanzen, die natürlicherweise der Sonne zugeschrieben werden müßten (vgl. Sp. 543*). Man hat die Übertragung von Mond auf Sonne durch die spätere Einführung eines Sonnenkalenders erklärt. Aber gerade die zuletzt erwähnte Erscheinung macht diese Erklärung unbefriedigend. Auch ist eine Mondkalenderlehre, die nicht auf die Sonne Rücksicht nimmt, zu keiner Zeit denkbar, ebensowenig wie ein reiner Sonnenkalender; jede Kalenderweisheit ruht auf dem Ausgleich von Sonnen- und Mondlauf. Die Hervorhebung des Mondes ist vielmehr das Zeugnis für eine hinter den ²⁰ Mythenstehende astronomische Lehre. Eine solche Lehre ist im Orient für die Zeit, aus der wir Urkunden besitzen, in der Tat nachweisbar. Und diese Lehre hat in einer relativ prähistorischen ³⁰ Zeit, wie es scheint, geistige Kontakte durch Wanderungen über die gesamte Erde geschaffen.* Wir betonen ausdrücklich, daß wir damit nichts über die 'Urzeit'

aus sagen, auch nichts über die Erscheinungen, die dieser geistige Kontakt in den verschiedenen Rassen und Klimaten der Erde vorgefunden hat. Über die Urzeit wissen wir nichts.

Man ist in einigen Kreisen mythologischer Forscher fernerhin geneigt, ein 'Zeitalter des Sonnengottes' anzuerkennen, in der sämtliche Mythengestalten Sonnenwesen oder in Sonnenwesen verwandelte Mondwesen sind. (Vgl. *Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes* 1, Berlin, Reimer 1904.) Auch dieser Auffassung gilt die obige Kritik. Sonnenlauf und Mondlauf sind nur zwei Seiten und Ausprägungen der einen Erscheinung vom Kreislauf, in der sich die Willensoffenbarung der Gottheit zeigt, und Sonne und Mond sind zwei parallele Erscheinungen des Kosmos, in der die antike

*) Die Red. muß die Vertretung dieser Theorie dem sehr verehrten Herrn Verfasser überlassen.



1) Naramsin (2500 v. Chr.) als Welt-
eroberer. Über dem Weltberg Sonne,
Mond und Venus als Zuschauer.
Gefunden in Susa (nach A. Jeremias,
Das Alte Testament 2 S. 290).

Kulturwelt die Stoffwerdung der Gottheit sieht. Religion ist Weltanschauung in der alten orientalischen Kulturwelt. Die Mythen erscheinen als Materialisierung dieser Lehre. Sonnenmythen und Mondmythen treten hervor, je nachdem Sonne oder Mond in Lehre und Kultus in den Vordergrund gerückt ist.

Die Trias Sin, Schamasch, Ishtar.

In der babylonischen Lehre, die die Welt als Stoffwerdung der Gottheit und den Kreislauf der kalendarischen Erscheinungen (Gestirnlauf und parallel laufende Naturerscheinungen) als Offenbarung des Willens der Gottheit ansieht, entspricht der Trias des Kosmos (Anu, Inlil, Ea) eine Trias des Kreislaufs: Sin, Schamasch, Ishtar. Schon auf den ältesten Monumenten erscheinen Mond, Sonne, Venus an der Spitze aller übrigen Symbole (z. B. auf der Siegesstele Naramsins, Abb. 1). Sie sind die Regenten des Tierkreises (IV R 5, s. Sp. 39ff.), der himmlischen Erde, der eigentlichen Offenbarungsstätte des göttlichen Willens. Sie sind es, die im Kampf gegen die finstere Macht, im Kreislauf der Erscheinungen (Tageslauf, Jahreslauf, Weltenlauf) immer neue siegreiche Äonen heraufführen. Der Mond gilt



2) Mond und Sonne auf einer babylon. Urkunde aus Susa (Susa nr. 20).



3) Venus-Emblem neben Sonne und Mond auf der Urkunde (Susa nr. 20).

Die Urkunden bei Hünke, *A New Boundary Stone*, Philadelphia 1907, nr. 20 S. 95).

als summus deus, als 'Vater der Götter', auch dort, wo Sonnenkult im Vordergrund steht, s. ob. Sp. 534. Jeder der drei großen Götter der Trinitas kann aber auch für sich oder zusammen mit der weiblichen Entsprechung (wie in Sippar Šamaš und Aja, deren mit Grün bekleidetes Grab das Sterben und Wiedererstehen des Naturlebens offenbart, s. Sp. 539 u. 557), den gesamten Kreislauf des Werdens, Ersterbens, Wiederauflebens repräsentieren. Im Kreislauf der Sonne entspricht dem Versinken des Mondes in die finstere Macht (Schwarzmond) und seiner siegreichen Erscheinung als Neumond und Vollmond das Sinken und Steigen der Kraft in den Sonnenwenden und Tagesgleichen (oder beim Tageslauf, Morgensonne, Mittags-sonne, Abendsonne, Nachtsonne).

Besonders beachtenswert ist, daß den Babyloniern Schwarzmond (die dunkle Scheibe, die beim Neumond bekanntlich deutlich sichtbar ist) und Sonne identisch waren. Sie wußten also, daß die Sonne die Verfinsterung des Mondes verursacht. In dem kosmisch-mythologischen Text, der Sp. 39 ff. dieses Bandes übersetzt ist, haben die Plejaden (zu ihrer kosmisch-mythologischen Bedeutung in diesem Zusammenhange s. mein „Alter der babyl. Astro-

nomie“, 2. Aufl. S. 15. 87) bei Verfinsterung des Frühlingsmondes 'Schamasch und Adad zu ihren Bundesgenossen gemacht', Abb. 2 u. 3 geben die Embleme für Sonne, Mond, Venus auf einem in Susa gefundenen Grenzsteine wieder (Susa nr. 20). Das Grenzstein-Bild zeigt daneben im Kreis geordnet die übrigen bekannten Himmels-Embleme, die mit dem Tierkreis bez. Himmelsäquator zusammenhängen. Das in den Mond eingezeichnete Symbol ist bestimmt die Sonne; sie fehlt nirgends auf den Grenzsteinen neben Venus und Mond. Eine Willkür des Zeichners wird man auch nicht annehmen wollen.

Die Trinitas der drei Erscheinungen Sonne, Mond, Venus läßt in der Mythologisierung folgende Variationen zu:

Sin Nannar

Schamasch und Ishtar als Geschwistergatten.

So in der babylonischen Lehre. Altbabylonische und neubabylonische Texte nennen Šamaš 'Sproß des Nannar', und Ištar gilt als 'Tochter des Mondgottes', z. B. in der 'Höllenfahrt der Istar'.

Sin

Attar und Schams (weiblich)

So in der arabischen Mythologie. In der 30 Inschrift des Anubânini von Lulubu (*Vorderas. Bibl.* 1, 172f.) erscheint Šamaš wohl auch babylonisch als weibliche Entsprechung des Sin.

Schamasch

Sin und Ishtar (mit Sonnencharakter) Schamasch

Attar und Mond (weiblich)

Die Mythen stellen die Kreislauferschei- 40 nungen entweder als Kampf gegen die finstere Macht dar, oder als Rettung des in die Unterwelt Gesunkenen durch seinen siegreichen Partner. Wenn der in die Unterwelt Gesunkene Sonnencharakter trägt, ist der Rettende der Mond, und umgekehrt (s. Art. Tammuz). Zur Trias Sin Schamasch Adad s. Art. Ramman Sp. 19 ff.

Die Mythologisierung des Sonnenlaufs.

Der Weg der Sonne (harran šamsi) wird in den Sonnenwenden und Tagesgleichen durch die vier Punkte bezeichnet, die in der Lehre vom Kosmos als die vier Weltecken gelten. Jeder der vier Punkte ist als Offenbarungsstätte der göttlichen Macht durch eine Göttergestalt repräsentiert.

In der Hammurabi-Zeit sind die vier Punkte folgendermaßen durch die vier Planeten Iupiter (Marduk), Ninib (Mars), Nebo (Merkur) 60 und Nergal (Saturn) besetzt:

Marduk: Morgen, Früh-	} Ost und Nord, die beiden Licht-
ling	
Ninib: Mittag, Sommer	} hälften des Jahres.
Nebo: Abend, Herbst	} West und Süd, die beiden Nacht-
Nergal: Nacht, Winter	
	} hälften des Jahres und Tages.

Marduks Fest ist das Neujahrsfest, das

Fest der Frühlingstagesgleiche, ihm gehört die lichte Jahreshälfte, Nebo die dunkle. Ein aus der Arsacidenezeit stammender Text, der gewiß alte Kultsitten widerspiegelt, bezeugt, daß dieser Jahreszeitenwechsel durch kultische Prozessionen gefeiert wurde: Bei dem Winter-solstitium siedeln die Töchter von Ezida (Nebo-Tempel in Borsippa) in das 'Haus des Tages' über, um die Tage zu verlängern, und im Sommersolstitium siedeln die Töchter von Esagil (Marduk-Tempel in Babylon) in das 'Haus der Nacht' über, um die Tage zu verkürzen. Saturn (Lubat SAG-US) heißt geradezu 'Sonnenplanet'. Die bekannte *Diodor*-Stelle 2, 30, nach der bei den Chaldäern der Planet Saturn Helios hieß, ist keilinschriftlich bestätigt. Er vertritt die Sonne in der Unterwelt. Die Sonne wird deshalb gelegentlich selbst als 'Teufel' bezeichnet (s. *Jensen, Zeitschr. f. Assyrl.* 1, 390 f.). Ninib muß dann der Sommersonnenwendepunkt gehören. In der ersten Tafel des Textes von den sieben bösen Geistern werden die beiden ausdrücklich in Opposition gestellt: Nergal zu meiner Rechten, Ninib zu meiner Linken (d. i. Süd und Nord wie in der V. Tafel des Epos *Enuma eliš*).

Die babylonischen Sonnenkultorte.

Die ältesten Staatengebilde, die wir auf babylonischem Boden inschriftlich kennen lernen, sind Sumer im Süden und Akkad im Norden. Die Hauptkultorte, die religiöse Bedeutung behalten auch da, wo ihre politische Bedeutung für uns in der Prähistorie liegt, ergänzen sich in beiden Staatengebilden, so daß sie, als Einheit gefaßt, das gesamte Himmelsbild widerspiegeln, s. A. *Jeremias, Das Alte Testament* 2. Aufl. S. 92 f. Wie es zu der systematischen Verteilung kam, können wir nicht ergründen. Zu beachten ist, daß jeder babylonische Kultus kosmisch ist. Jeder Kultort ist 'Nabel der Welt', irdisches Abbild des himmlischen Gottessitzes. Bei den Festen besuchen die Götter einander. Die Würde des Stadtgottes als summus deus wird in jedem Fall in der 'Lehre' begründet gewesen sein, nach der der betreffende Ort als irdisches temenos (templum entspr. babylonisch temenu) erwiesen wurde, der demjenigen himmlischen temenos entsprach, an dem die betreffende Gottheit ihre Kulmination, ihre höchste Machtentfaltung in Kosmos und Kreislauf hat, an dem sie also summus deus ist.

Der Sonnenkultort in Südbabylonien ist Larsa (heute Ruinenstätte Senkereh), in Nordbabylonien Sippar (heute Ruinenstätte Abu Habbu, nördlich von Babylon).

Eine Scheidung der Untersuchung in 'sumerischen' Sonnenkult und 'semitisch-babylonischen' ist, zurzeit wenigstens, ganz unmöglich. Die Entwicklung wird auch hier darin zu suchen sein, daß die Protobabylonier den reinen Gestirnkult gehabt haben, während die 'Kanaanäer', wie es scheint, die Betonung der mit dem Gestirnlauf parallel gehenden Naturscheinungen in ihrer Zwiespältigkeit (Tod und Leben, Sommer und Winter) mitgebracht und hervorgehoben haben.

1. Larsa (vielleicht = bibl. Ellasar *Gen.* 14, 1). Über die Ruinen von Senkereh s. *Loftus, Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*, London 1857, 240 ff. Der Sonnengott heißt hier Utu oder Babbar. Der Sonnentempel heißt E-babbara, eigentlich 'das weiße Haus', in einem Syllabar erklärt als 'Haus des Sonnenaufgangs'. Der Stufenturm heißt auch hier E-dur-an-ki, d. h. 'Haus des Bandes zwischen Himmel und Erde'. Jedes Heiligtum ist 'Nabel der Welt'. Der irdische Tempel entspricht dem kosmischen Heiligtum (vgl. den Traum Jakobs *Gen.* 28). Abgekürzt heißt der Stufenturm E-dur-an-na 'Haus des Bandes des Himmels'. Einer der Patesi von Lagaš, Eannatum, der Enkel Urninas, spricht auf der Geierstele von dem 'großen Netz des Babbar' (Šamas). Er opfert in E-babbar Stiere als Speiseopfer. Auch 'zwei Tauben' werden erwähnt (*Vorderasiat. Bibl.* 1, 16 ff.). Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich das auf Larsa bezieht (vgl. *Hommel, Grundriß* 357). Und sein Sohn Entemena spricht auch von einem 'Bau des Tempels Babbars'. Urukagina von Lagaš redet von einem Blutvergießen im Tempel von Lagaš durch die Leute von Gišhu (*Vorderasiat. Bibl.* 1, 56 f.). *Gudea Cyl.* A 19 legt ebenfalls in Larsa den Grundstein zu einem Tempel 'zur Freude des Gottes Babbar'. Lugalzaggisi, Patesi von Gišhu, verwaltet auch die Mondstadt Ur und die Sonnenstadt Larsa und rühmt sich, er habe Larsa, 'die Stadt der Zuneigung des Sonnengottes', mit Kanälen versehen. Ein in Senkereh gefundener Backstein von Ur-engur, König von Ur, sagt, 'er habe Babbar, seinem König, einen Tempel erbaut' (*Vorderasiat. Bibl.* 1, 186 f.). Es handelt sich hier jedenfalls um Renovation. Ebenso haben Sin-idinam (Ton-nagel B aus Senkereh *Vorderasiat. Bibl.* 1, 208 ff.): „Babbar, dem Herrn der Gerechtigkeit, dem Obersten im Himmel und auf Erden, dem Größten der Anunnaki“, Rim-Sin, Hammurabi (der Larsa und Ur von Rimsin erobert), Burnaburiaš von Babylon an dem Tempel in Larsa gebaut; in neubabylonischer Zeit Nebukadnezar und Nabonid.

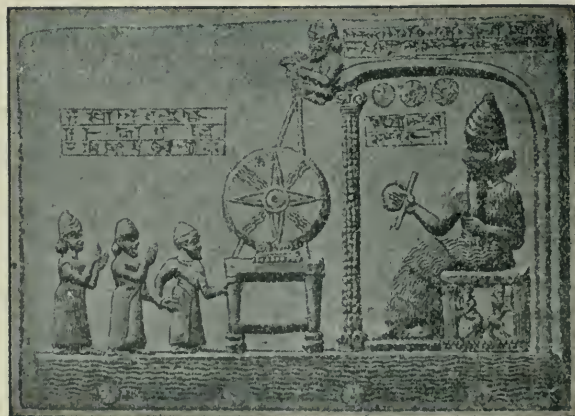
2. Sippar ('Sippar des Schamasch' genannt im Gegensatz zu Agadi, dem am andern Euphratufer gelegenen 'Sippar der Anunit'). Zu den Ausgrabungen in Abu Habba (die Lage der Stadt, die *Plinius* 6, 129 Hippareni nennt, wurde durch Hormuzd Rassam festgestellt) s. *Scheil, Une saison de fouilles à Sippara; Mém. de l'inst. fr. du Caire* 1, 1902. Nur Funde aus relativ später Zeit (bis in die Hammurabi-Dynastie hinauf) wurden bisher gemacht. *Nabonid* erzählt, daß Naramsin, der Sohn des Sargon, den Grundstein zum Sonnentempel in Sippar gelegt habe. Es kann sich aber auch hier nur um Renovation handeln. Sargon weihet dem Schamasch in Sippar einen Gegenstand (s. *Hommel, Grundriß* 341 f.). Die sogenannte Hammurabi-Dynastie hatte vor der Erhebung Babylons zur Metropole ihren Sitz in Sippar. Den Städten Sippar und Babylon gilt deshalb die Hauptfürsorge Hammurabis. Auf Tonkegel-Inschriften (s. *Zeitschr. f. Assyrl.* 2, 118 ff.) bezeichnet sich H. als Liebling des Schamasch

und des Marduk und sagt, er habe die Mauer von Sippar gebaut, er habe Sippar und Babylon zu einem ruhigen Wohnsitz für Ewigkeit



4) Oberer Teil des Dioritblockes mit dem Codex Hammurabi (oberer Teil des Phallus). Der thronende Sonnengott, vor ihm Hammurabi (nach A. Jeremias, *Das Alte Testament*. 2. Aufl.).

gemacht. Auch hebt er besonders den Bau des Sonnentempels hervor. Eine Datenliste erwähnt einen Mauerbau in Sippar durch Sumula-ilu, den zweiten König der Dynastie; 40



5) Das Heiligtum des Sonnengottes in Sippar (nach A. Jeremias, *Das Alte Testament* 2. Aufl.).

sein Nachfolger Sabu erneuert nach Nabonid (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 86) in Sippar die Tempel für Schamasch und Anunitum, und Hammurabi, der den Tempel Schamasch in Sippar und das Grab der Gemahlin Aja erwähnt, das er

‘mit Grün bekleidet’, hat im Heiligtum des Sonnengottes das Original seiner Gesetzesstele, das als Beutestück in Elam gefunden wurde, in Sippar deponiert (Abb. 4). Auf der Gesetzesstele selbst (27, 14) nennt er Šamaš ‘den großen Richter von Himmel und Erde, der alle Wesen aufrecht erhält, den Herrn des Lebensmutes’. Zu den Urkunden aus dieser Zeit gehört auch eine Datenliste (im Museum in Konstantinopel bezeichnet als Sippar 16), s. *Messerschmidt in Orient. Lit. Ztg.* 1907, 169 ff.

Der berühmte Ritualtext, dessen Einleitung die Kunst der Wahrsagung auf einen der zehn Urkönige zurückführt, namens Enmeduranki, den König von Sippar, ruft neben Adad (s. Bd. 3 Sp. 19 ff. Artikel Ramman) Šamaš in Ebarra an; beide haben Enmeduranki die göttlichen Mysterien und das Verständnis des großen astrologischen Werkes Enuma Anu Inlil (von dem wir eine Abschrift aus der Bibliothek Asurbanipals besitzen) übermittelt. Nach *Berosus* ist auch der letzte babylonische Urkönig, Xisuthros, König von Sippar. Er deponiert hier vor der Flut die Tafeln der Ereignisse des vergangenen Weltzeitalters.

Abb. 5 stellt das Heiligtum des Sonnengottes von Sippar dar. An das Bild der Alabaster-Votivtafel von $26 \times 18 \times 6,6$ cm schließt sich auf Vorder- und Rückseite die 256 Zeilen 30 lange Inschrift des babylonischen Königs Nabupaliddin aus dem Jahre 882 an, die die Wiederherstellung des Schamasch-Kultes zu Sippar schildert; s. *Joh. Jeremias, in Delitzsch und Haupt, Beitr. zur Assyrl.* 1, 268 ff. Ein Priester (?) bringt mit der charakteristischen, regelmäßig wiederkehrenden Geste des ‘Führens an der Hand’ den Petenten vor das Heiligtum. Die dritte Gestalt mit der Gebetsgeste der beiden erhobenen Hände ist durch die Hörnermütze doch wohl als Gottheit gekennzeichnet.

Die fürbittende Gottheit kommt oft vor. Die Cella zeigt den Sonnengott auf einem mit kauern den Löwen gezierten Throne (vgl. Etana-Epos, *Keilinschr. Bibl.* 6, 110 f.: „Ein Thron war hingestellt — unter dem Thron [kauerten] Löwen“), Ring und Stab in der Hand haltend. Hinterwand und Dach der von Säulen vorn abgeschlossenen Cella (es sind doch wohl zwei Säulen gedacht entsprechend den zwei oberen Gestalten) ist von stilisierten Schlangen abgeschlossen. Zwei Gestalten dirigieren vom Dach her das Sonnenrad, das vor der Cella aufgestellt ist. Die Inschrift links von der Cella lautet:

Bild des Šamaš, des großen Herrn der in E-babbara wohnt, inmitten der Stadt Sippar.

Die Inschrift über der Cella gehört zu den drei in der Cella angebrachten Emblemen von Sonne, Mond, Ištar:

Sin Šamaš und Ištar gegenüber dem Ozean — — —

Die zweite Zeile bleibt vorläufig eine crux interpretum. In der Cella selbst (s. *Hommel, Grundriß* S. 122) steht über dem Bilde des Sonnengottes:

Wohngemach des Schamasch
Schlange vor Schamasch.

Die ersten 28 Zeilen der Inschrift erzählen die Geschichte des Sonnentempels E-babbara in Sippar. Die Suti haben einst den Tempel zerstört, die Bilder vernichtet. Nabupaliddin, der von Marduk Berufene, Liebling Anus und Eas, der Mann nach dem Herzen der Sarpanit (weibliche Entsprechung des Marduk) hat den Kult wieder hergestellt. Er hat das Bildnis jenseits des Euphrat aufgefunden. Schamasch, der seit vielen Tagen mit Akkad grollt und sein Angesicht abgewendet hat, hat seitdem wieder Zuneigung gefaßt und hat sein Antlitz wieder auf Sippar gerichtet. Natupaliddin hat dann auch ein kostbares Samaš-Bild herrichten lassen. Nach feierlicher 'Mundwaschung' am Ufer des Euphrat wurde es in Sippar aufgestellt. Die Opferleistungen für Schamasch, Aja und Bu-ne-ne wurden dabei ausdrücklich festgesetzt. Von der Einsetzung eines Barū-Priesters, der die Orakelbefragung leitet (insbesondere durch die Leberschau) [s. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion* 82 ff.; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*] unter Simašihū, König von Babel (ca. 980 v. Chr.), von der Erneuerung dieser Privilegien 20 Jahre später und von der Bestallung einer seiner Nachkommen zu gleichem Dienst durch Nabubaliddina, wird in der Inschrift berichtet.

In einer in 3 Exemplaren erhaltenen Urkunde Nebukadnezars (*Winckler, Zeitschr. f. Assyriol.* 2, 129 ff.) wird über den Neubau des Tempels Ebarra in Sippar berichtet:

„Ebarra, den Tempel des Schamasch in Sippar, habe ich für Schamasch, den Herrn, der mein Leben verlängert, neu gebaut. Schamasch, großer Herr, sieh meine Werke in Gnaden freudig an, und ein Leben langer Tage, reichliche Nachkommenschaft, Beständigkeit des Thrones und lange Dauer der Dynastie gib mir zum Geschenk; meiner Handerhebung (Gebet) sei immerdar gnädig. Nach deinem erhabenen, unwandelbaren Gebote möge das Werk meiner Hand ewige Dauer haben; mein Sohn möge in der Herrschaft alt werden, sie möge festen Fuß fassen im Lande. Wenn ich meine Hände zu dir erhebe, o Herr, Schamasch, so ebne meine Pfade, daß ich meinen Feind besiege. O Schamasch, deine gewaltigen Waffen, die unwiderstehlich die Feinde niederwerfen, mögen mir zur Seite gehen. Wie die Bausteine von Ebarra mache beständig für immerdar meine Jahre, verlängere sie bis in Ewigkeit.“

Kult des Schamasch in den historischen
Inschriften.

Für die älteste babylonische Zeit und die neubabylonische Zeit s. die Kultgeschichte von Larsa und Sippar Sp. 537 ff. Nachzutragen ist noch die Erwähnung des Tempels Babbar auf der Geierstele des Eannatum (*V. Bibl.* 1, 12, 7, 7), der 'zur Rechten des Königs' schreitet. Auf derselben Stele und bei Gudea wird Babbar wiederholt als 'brennendes Licht' bezeichnet. Auch auf assyrischem Gebiete können wir den Sonnenkult bis in die älteste uns be-

kannte Zeit verfolgen.*) Arik-dēn-ili (um 1300 v. Chr.) baut dem Schamasch als der „schützenden Gottheit“ einen Tempel in der ältesten Hauptstadt Asur (*Keilinschr. Bibl.* 1 S. 4), Adadnirari nennt Schamasch hinter Anu und Asur zusammen mit Adad und Ištar, Tiglatpileser I. rühmt ihn als 'Richter Himmels und der Erde', der seine Feinde vernichtet. Aus seinen Händen empfing er sein Zepter. Die Freilassung von Gefangenen geschieht in seiner Gegenwart (s. *Keilinschr. Bibl.* 1, 16 ff.**) Auch Asurnasirpal führt seine Herrschaft in poetisch-religiöser Sprache auf Schamasch zurück: Schamasch 'hat seinen guten Schatten bei der Thronbesteigung über ihn gebeitert und das Zepter zur Regierung über die Menschen in seine Hand gegeben'. Asur, Schamasch und Adad nennt er gelegentlich die 'Götter seines Vertrauens'; Asur und Schamasch sind seine Helfer (*Keilinschr. Bibl.* 1, 49 ff.). Einer seiner Eponymen heißt Schamasch-nūri, d. h. 'Schamasch ist mein Licht'. Salmanassar II. nennt Schamasch in der Einleitung seiner Inschrift unter den 12 großen Göttern. Er nennt ihn den 'Helden, Richter der Weltgegenden, Leiter der Menschen'. Sargon benennt die 8 Tore seines Palastes nach Göttern. Das Osttor wird zuerst genannt: „Schamasch, der mich Sieg erringen ließ; Adad, der Überfluß bringt“, nennt er die 2 Tore nach Osten. Jenseits der Landesgrenze, im Norden baut er einen Tempel für Schamasch (*Keilinschr. Bibl.* 2, 34 ff.). Asarhaddon nennt Asur, Sin, Schamasch, Nabū, Marduk, Ištar von Niveh und Arbela als seine großen Götter (a. a. O. 126 ff.), Asurnipal erweitert die Reihe (a. a. O. 154 ff.). Die Erwähnungen sind zufällig und lassen keine besonderen Schlüsse zu. Die 'Orakelanfragen an den Sonnengott' (Sp. 548 ff.) zeigen, daß Schamasch und Adad als Orakelgötter in Assyrien in besonderem Ansehen gestanden haben. Im übrigen repräsentiert er auch in Assyrien ethische Gedanken: die Sonne bringt es an den Tag; der Sonnengott ist der unbestechliche Richter und der Offenbarer aller Geheimnisse.

Hymnen auf Schamasch.

Die größte und schönste Schamasch-Hymne (*Brit. Mus. K 3182* und Duplikate) die 200 Zeilen umfaßt, ist in Bruchstücken dreier Exemplare erhalten (*Brünnow, Zeitschr. f. Assyriol.* 4, 7—35; Gray, *The Schamasch Religious Texts*, Chicago 1901).

Der Text, dessen Anfang leider verstümmelt ist, beginnt mit einem Lobpreis auf den Sonnenaufgang, den Götter, Menschen und alle Kreaturen jubelnd begrüßen, wenn sie leuchtend

*) Der Name Sameš-Adad ist kein Zeugnis für Samaš-Kult. „Meine Sonne ist Adad“, poetische Bezeichnung, ähnlich wie Anm. **) die Benennung des Königs als Sonne.

**) Hingegen hat es nichts mit dem Kultus zu tun, wenn sich assyrische Könige „die Sonne der Völkererscharen“ nennen (*Hammurabi „Sonne Babylons“*). Das ist poetische Redeweise, die nur insofern indirekt religiösen Charakter trägt, als jeder König Inkarnation der Gottheit ist, s. Sp. 548. Aber es liegt keine direkte Beziehung zu dem Sonnenkult vor, wie etwa in Ägypten zur Amarnazeit, wo sich die Könige als Sonnen-Inkarnation verehren ließen.

aufgeht und [alle bösen Mächte] oben und unten vernichtet (1, 1 vgl. 17 f.). Die Lehre von den Wirkungen der Sonne wird als ein ortgeherdes Mysterium bezeichnet.*)

Col. I, 19 ff.

Die mächtigen Gebirge sind umgeben von deinem Glanze,
von deinem Leuchten ist voll das . . . (?) der 10
Länder.
Nachdem du die Gebirge überstiegen (?) hast,
überschaust du die Erde;
vom Höhepunkt des Himmels aus hältst du
die Säulen der Länder (die 4 Welt-
ecken) im Gleichgewicht;
sämtliche Erdbewohner beaufsichtigtst du.
Alles was König Ea, der Berater, erschaffen
hat, beaufsichtigst du,
alle erschaffenen Wesen weidest du.
Du bist der Hirte (nâkidu) alles dessen, was
droben und drunten ist,
du schreitest nach festen Regeln über den
Himmel,
zu den . . . der Erde kommst du Tag für Tag,
zur Flut (?) des Meeres, zu den Bergen von
Erde und Himmel,
kommst du täglich gleich . . . nach festen
Regeln;
alles, was unten ist, was Ea, Azaggid und 30
den Anunnaki angehört, über-
wachst du,
das Obere, die Wohnstätte für alle Menschen
(die Erde), leitest du.
Oberhirte dessen, was unten ist, Hirte dessen,
was oben ist,
Leiter des Lichtes für die Welt bist du,
o Schamasch.
Du überschreitest das weite, ausgedehnte Meer,
dessen Innerstes die Igigi nicht kennen.**)
[O Schamasch], dein Glanz steigt in den Ozean,
dein Licht durchdringt die Wogen des Meeres.
[O Schamasch], gleich einem . . . bist du ge-
gebunden, gleich einem Gewitter-
sturm bist du [. . .].
[. . .] dein Schatten überwältigt die Länder,
[Nicht] bist du betrübt am Tage, wenn dein
Ange-
sicht nicht verdunkelt ist,

*) Im Hinblick auf *Hüsing, Die iranische Überlieferung*, 50
der S. 5 sagt, der Einfluß der Sonne auf das Wachstum
habe für den Mythos keine Bedeutung (nur der Einfluß
des Mondes), wie man ja auch in der Natur diesen Ein-
fluß nicht leicht gewahr werde (?), sei ausdrücklich auf
I, 18 hingewiesen, wo das Anpflanzen des Getreides
(meriš šeim) im Hymnus erwähnt wird. Die Zusammen-
stellung von Mond und Wachstum, die allerdings in der
Mythologie sehr häufig bezeugt ist, ruht auf Analogie-
bildung. Der Mond erscheint in seinen Phasen dem Baby-
lonier als „Frucht, die aus sich heraus sich erzeugt und
sprößt“. Die Analogie wird dann zur Ursache umge-
wandelt: der Mond erzeugt das Wachstum. Aber in erster
Linie gilt das von der Sonne. Daß übrigen der Hymnus
Sonnenmythen voraussetzt, kann auch nach dem fol-
genden (vgl. unten die Erwähnung des Lahmu) nicht
zweifelhaft sein. Ein anderer Sonnenmythos Sp. 54f.

**) Diese Stelle ist entscheidend für die Bedeutung
der Igigi als Zirkumpolarsterne. Den Gegensatz bilden
die Anunnaki, die in den Ozean, in die Region Eas in
der Unterwelt, hinabsinken. Der Text ist überaus wich-
tig für die babylonische Kosmologie.

aber in der Nacht leuchtest du [nicht], da
erfüllst du mit Glut [. . .];
zu fernen Grenzen, in nicht zu berechnende
Fernen
o Schamasch, eilst du, wenn der Tag dahin-
zieht und die Nacht [einbricht].
Es gibt nicht einen unter den Igigi, der sich
abmüht (?), außer dir,
unter sämtlichen Göttern des Weltalls ist
keiner, der hervorragt wie du.
Bei deinem Aufgang versammeln sich die
Götter der Länder,
dein starker Glanz überwältigt die Erde.
Von allen Ländern, welche Sprache sie auch
reden,
du weisst ihre Pläne, schaut auf ihre Wege (?)
dich [verehere] insgesamt die Menschen.
O Schamasch, nach deinem Lichte sehnt
sich alles.
20 [Beim] Orakel der Wahrsagepriester . . .
[. . .] hören die Befrager, die Traumdeuter
[die . . .] der Bannflüche fallen vor dir nieder,
vor dir [. . .] beugen sich die Schlechten
und die Guten.

Col. II—IV.

(Die ersten verstümmelten Zeilen von Col. II preisen
Schamasch als den Richter, der die Übeltaten an den Tag
bringt.)

Du stehst dem Wanderer bei auf beschwer-
lichem Pfade,
du gibst Mut dem, der die Wogen fürchtet,
beim Befahren des Meeres,
auf unbekannten Pfaden [. . .] dem Jäger.
In den folgenden Lobpreisungen wird dem gut-
gesinnten und dem gerechten, für Bestechung
unzugänglichen Richter die Gnade des Sonnen-
gottes zugesichert („das ist dem Schamasch
wohlgefällig, sein Leben wird ver-
längert“ lautet der dreimal wiederholte Re-
frain), den Schlechten und Bestechlichen droht
der Fluch des Sonnengottes. Alle Menschen,
insbesondere die Schwachen und Gefährdeten,
beten mit Erfolg zu ihm: „du erhörst, o Scha-
masch, die Gebete“.

„Der Schwache, der Kraftlose, der Bedrängte,
der Arme (muškenu)

und wer fern von seiner Familie, fern von
seiner Heimat weilt,
beim Sturzregen auf dem Felde betet der
Hirte zu dir.“

Unter denen, die auf Hilfe des Schamasch
warten, ist ferner „der Hirte, der unter feind-
lichen Menschen lebt“, „der Wanderer, der in
Furcht seinen Weg geht“, der Handelsmann,
endlich auch „der Tote“ und „der Totengeist“
genannt. Leider ist der Zusammenhang nicht
klar. Es liegen in dem Hymnus jedenfalls
interessante Parallelen mit der ägyptischen
Anschauung von der Reise des Sonnengottes
durch die Totenwelt vor. Wiederholt wird das
Fangnetz des Schamasch erwähnt. Und die
Erwähnung des schrecklichen Gottes Lahmu,
den Schamasch besiegt, Col. IV, Z. 3 f. deutet
auf einen Zusammenhang mit dem Mythos
vom Kampf des Lichtgottes gegen den Drachen

des Urchaos. Der Hymnus schließt mit einer Mahnung zu opfern vor Schamasch (insbesondere Trankopfer vom Wein), und zur pietätvollen Instandhaltung seines Heiligtums.

Alle übrigen bisher bekannt gewordenen Schamasch-Hymnen sind uns nur als Gebets-einleitungen zu Beschwörungs-Ritualen erhalten.

Einer dieser Texte (IV. Rawlinson 20, nr. 2; Fossey, *Magie Assyrienne* nr. 20) preist die 10 aufgehende Sonne:

„Am Horizont des Himmels
flammt du auf,
den Riegel des strahlenden
Himmels öffnest du,
das Tor des Himmels tust du
auf (vgl. Abb. 6 u. 7).

O Schamasch, über das Land
erhebst du dein Haupt,
O Schamasch, mit Himmels-
glanz bedeckst du die
Länder . . .“

den Menschen [...] dein Licht
bereitet,
den Wandel des Landes [...]
die Tiere [...]

O Schamasch, als Vater [...].

Zu den Anfangszeilen vgl. Abb. 6f.

Ein anderer Einleitungshymnus für eine Beschwörung (veröffentlicht V. Rawlinson 50) 30 bittet die am Horizont aufstrahlende göttliche Manifestation der Sonne, sie möge vertreiben, was böse Mächte und Sünde in der Nacht angerichtet haben:

„Schamasch, wenn du aus dem großen Berge
herauskommst,

wenn du aus dem großen Berge, dem Berge
des Quellortes*, herauskommst,

wenn du aus dem Berge (Dul-
azag), wo die Gescheicke
bestimmt werden, her-
auskommst,

wenn du dort, wo Himmel und
Erde zusammenstoßen,
aus des Himmels Grunde
herausschaust;

dann treten die großen Götter
des Gerichts vor dich hin,
treten [die großen Anunnaki]
zum Fällen des Urteils
vor dich hin,

[die Menschen, die Völker ins-
gesamt] harren auf dich,
[das Getier, das sich regt],
das vierfüßige,

[auf dein großes Licht] sind
ihre Augen gerichtet.

Schamasch, Weiser, Hoher, dich selbst be-
ratend bist du,

Schamasch, ein hoher Entscheider, der Richter 60
von Himmel und Erde bist du.“

In einem anderen Einleitungs-Hymnus
(Craig, *Relig. Texts* II, 3) heißt es:

*) šad nakbi, an anderer Stelle Variante nakab apst
„Quellort des Ozeans“. Den kosmischen Ort mit dem
zweigipfligen Berge dürften Abb. 6—7 illustrieren. Im
Innern dieses kosmischen Ortes findet sich das Schicksals-
gemach Dul-azag.

ROSCHER, Lexikon der gr. u. röm. Mythol. IV.

„Šamaš, König Himmels und der Erde, Ordner
der oberen und der unteren Dinge,
Šamaš, den Toten lebendig zu machen,
den Gebundenen zu lösen, steht
in deiner Hand!

Unbestechlicher Richter, Ordner der Menschen,
hoher Sproß des Herrn des glänzenden Auf-
gangs' (d. h. des Mondgottes Sin),
gewaltiger, herrlicher Sohn, Leuchte der
Länder,



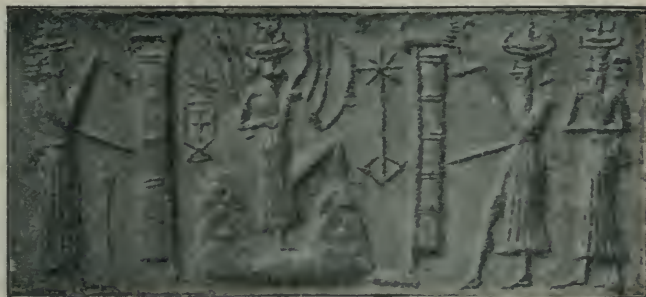
6) Babylonischer Siegelzylinder mit Brit. Museum: Ischtar neben Schamasch
am Horizont-Tor (nach A. Jeremias, *Das Alte Testament* 2. Aufl.).

Schöpfer aller Dinge im Himmel und
auf Erden, Šamaš, bist du!“

Auch in dieser Beschwörungshymne wird
mit Vorliebe die Tätigkeit des Schamasch als
Richter gepriesen. So heißt es IV. Rawlinson
28, nr. 1 (Fossey a. a. O. S. 356 f.):

„... Mit Anu und Julil ...

das Recht der gesamten Menschheit leitest du,
der Gerechte im Himmel bist du immerdar,
Recht und Einsicht der Länder bist du,



7) Bab. Siegelzylinder d. Brit. Mus.: Der Sonnengott tritt aus dem von Löwen
flankierten Himmelstor heraus (nach A. Jeremias, *Das Alte Testament* 2. Aufl.).

du kennst den Gerechten, du kennst den
Bösen.

Schamasch küßt das Haupt des Gerechten,
Schamasch bindet den Bösen mit einer
Lederkoppel.

Schamasch, der Beistand Anus und Inlils
bist du,

Schamasch, der erhabene Richter des Himmels
und der Erde bist du

O Schamasch, der erhabene Richter, der
große Herr der Länder bist du,

Herr der Geschöpfe, Erbarmer der Länder,
bist du

— — — — — .“

Der Schluß zeigt, daß es sich um die Einleitung zu einer Beschreibung zu Gunsten des kranken Königs handelt.

Ein ähnliches Einleitungs-Fragment (IV R 19, nr. 2, s. *Zimmern, Hymnen und Gebete*, S. 15; *Ungnad bei Greßmann, Altor. Texte* 1, S. 81f.) lautet:

Herr, der die Finsternis erleuchtet, der das

[...] Antlitz öffnet,

barmherziger Gott, der den Gebeugten aufrichtet, den Schwachen schützt, auf dein Licht harren die großen Götter, die Anunnaki insgesamt schauen auf dein Angesicht.

Die Zungen übereinstimmend, wie ein einziges Wesen lenkst du,

erhobenen Hauptes blicken sie nach der Sonne Licht;

sobald du erscheinst, sind sie voll Freude und Wonne.

Du bist das Licht der Enden des fernen Himmels,

der weiten Erde Panier bist du;

dich zu sehen freuen sich die zahlreichen Menschen.

Die großen Götter riechen Räucheropfer, die Speise des reinen Himmels [...], was meine Hand berührt hat [...], sie essen [...].“

Ein anderer Beschwörungshymnus (*Abel-Winckler, Keilschrifttexte* 59f.; s. *Jastrow, Religion Babyloniens* S. 429; *Zimmern, Hymnen* S. 15; *Ungnad bei Greßmann*, S. 83) ist ausdrücklich für den Sonnenuntergang bestimmt und bezeugt für Babylonien den durch die ganze Welt verbreiteten Mythos von der bräutlichen Gemahlin des Sonnengottes, deren Wohnung der Held am Morgen verläßt (vgl. die mythisch-poetische Sprache in *Ps.* 19), und zu der er abends freudig heimkehrt.

„O Sonnengott bei deinem Eintreten in das Innere des Himmels

möge der Riegel des reinen Himmels dich grüßen,

möge das Tor des Himmels dich segnen,

möge der Wegweiser(?), dein geliebter Bote, dir den rechten Weg weisen.

In E-barra, dem Sitz deiner Herrschaft, strahle deine Erhabenheit.

Möge Aja, das Weib, das du liebst, in Freude vor dich treten;

möge sie dein Herz beruhigen,

möge deiner Göttlichkeit ein Freudenmahl bereitet werden.

O Schamasch, Held, sei gepriesen,

O Herr von E-barra, möge dein Lauf recht geleitet sein.

Wandle den rechten Weg; gehe den für immer dir festgesetzten Weg,

O Schamasch, Richter der Welt, Leiter ihrer Entscheidungen bist du.“

Es ist übrigens nicht mehr reine Mythologie, die in solchen Hymnen vorliegt, sondern religiöse Poesie. Dem Wissenden ist die Erscheinung der Sonne eine der Offenbarungen

der göttlichen Macht. Die Mythologie ist ihm die Welt der religiösen Symbole. Die Hymnen haben für ihn mit Sonnenanbetung nichts zu schaffen. Ebenso ist es zu beurteilen, wenn Hammurabi sich 'die Sonne von Babylon' nennt und wenn Asurnasirpal und Salmanassar II. sich 'die Sonne der Völkerscharen' nennen. Es wird damit nur symbolisch-poetisch die Tätigkeit des Königs als Wohltäter und Richter des Volkes bezeichnet.

Schamasch als Orakelgott.

In der Bibliothek Asurbanipals fanden sich Fragmente von sieben Sammlungen von Orakelanfragen an Schamasch aus der Zeit Asarhaddons und Asurbanipals. Die Bruchstücke wurden geordnet und herausgegeben von *Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus*. Jeder Text beginnt mit der Anrede des Wahrsagepriesters (barû):

„O Schamasch, großer Herr, den ich befrage, in fester Zusage antworte mir.“

Dann wird die Veranlassung für die Orakelbefragung genannt. Endlich folgen Gebete, die um Abwendung von Hindernissen und um Gewährung von Hilfe bitten, auf einigen Tafeln sind anhangsweise Omina angegeben, die sich sämtlich auf die Resultate der Leberschau beziehen. Die Leber gilt als Mikrokosmos, sie spiegelt in ihren Teilen und Linien das Weltall wider. Die der Leberschau entstammenden Omina sind also im letzten Grunde ebenfalls astral bez. kosmisch. Die astrologische Naturbetrachtung ist hier in den Opferraum des Priesters übertragen, die Naturbeobachtung ist Stubegelehrsamkeit geworden. Wir geben im folgenden als Beispiel die ersten der von *Knudtzon* behandelten Orakel wieder:

„O Schamasch, den ich befrage, in fester Zusage antworte mir. Vom heutigen Tage, dem 3. Ajar bis zum 11. Ab, auf diese 100 Tage und 100 Nächte soll sich der Orakelzeitraum erstrecken. Werden in dieser Zeit die (näher genannten) Feinde mit ihrem Kriegsplan Gelingen haben? Werden sie in dieser Zeit durch Feldschlacht oder Belagerung oder durch Aushungerung oder durch Beschwörung mittels des Namens des Gottes und der [Göttin], oder durch Überredung, oder durch List die Stadt Kišassu in ihre Gewalt bekommen? Deine große Gottheit weiß es. Ist die Einnahme der Stadt innerhalb des für die Orakelbefragung angenommenen Zeitraumes durch deinen göttlichen Befehl bestimmt? Wird man es sehen, wird man es hören?“

Die folgenden Sätze werden durch das vielfach wiederholte kultische Wort ezib eingeleitet. Es mag bedeuten: 'laß ab', 'sieh ab davon', 'siehe nicht an', 'verzeihe'. Es werden allerlei Möglichkeiten genannt, die die Gottheit zu einer ungünstigen Entscheidung veranlassen könnten: sei es nun, daß das Opfer an einem in den Augen der Gottheit unschicklichen Tage dargebracht wurde, oder das zur Leberschau benutzte Lamm oder der Tempelraum der Leberschau etwas vor Gott Mißfälliges

an sich hat, sei es, daß der Opferpriester etwas versehen hat. Was auch immer versehen ist, „ich frage dich, Schamasch, großer Herr, ob zwischen dem 3. Ajar und dem 11. Ab die Stadt Kiassu in die Hände der Feinde fallen wird.“

Nun folgen Wahrsagungen, die sich aus dem Befund der Schafleber ergeben. „Inmitten dieses Lammes erhebe dich, feste Zusage, günstige Gestaltungen . . . schaffe, daß ich es sehe. Zu deiner großen Gottheit, o Schamasch, großer Herr, möge es dringen, und mit einem Orakel möge sie antworten.“ Darauf folgen wieder dem Befund der Leber entnommene Orakelsprüche.

In einer anderen Orakelbefragung an Schamasch heißt es (K 1288, s. *Martin, Textes religieux* 108 ff.):

„O Schamasch, den ich befrage, antworte mir: Nalû-šar-ušur, der ratsak, ist mit Soldaten, Pferden, Truppen des Assurbanipal, soviel ihm anvertraut sind, zur Wiedereroberung der besten Plätze von Assur, die die Mannäer erobert hatten, ausgezogen. . . . Wird er in Kampf und Schlacht oder mit List die besten Plätze zurückerobern? Deine große Gottheit weiß es usw.“

Schamasch als Richter.

Die Gestalt des Schamasch bezeugt, daß die kosmische religiöse Lehre, die in Babylon hinter den Mythen steht, der sittlichen Tendenz nicht entbehrt. Deshalb sei dieser Zug, der uns in den Hymnen und in den historischen Inschriften wiederholt begegnete, nochmals besonders hervorgehoben.

Samaš ist bēl dīni, 'Herr des Gerichts', das ist sein höchstes Epitheton.* So nennen ihn die Anfänge der Orakelanfragen, so heißt er IV R 1 Col. 4, 4. IV R 11, wo von der Zerstörung von Sippar die Rede ist, so heißt der Tempel des Schamasch E-DI-kud-kalamma, d. h. 'Haus des Richters der Welt' (vgl. *Hommel, Grundriß* S. 342). IV R 28, nr. 1: „O Schamasch, dajjanu (DI. TAR) širu, der erhabene Richter bist du.“ Ebenso *Neb.* 4, 29. 1. *Mich.* 3, 15 heißt Samaš DI. TAR. GAL, der große Richter Himmels und der Erde. Und *Gudea, Cyl.* B 18 (*Vorderas. Bibl.* 1, 138 f.) sagt bei der Schilderung des Neujahrsfestes, bei dem alle sozialen Unterschiede aufgehoben sind ('während 7 Tagen ist die Magd gleich ihrem Herrn' usw.): 'Die Sonne ließ hervorstrahlen die Gerechtigkeit, Babbar trat mit Füßen die Ungerechtigkeit; die Stadt stieg gleich dem Sonnengotte strahlend von der Erde'. Ur-engur, der König von Ur, der den Kult Nannars, des Sonnengottes, hervorhebt, sagt Tonnagel B (*Telloh, Vorderas. Bibl.* 1, 188 f.), 'er habe entsprechend den gerechten Gesetzen Babbars Gerechtigkeit herrschen lassen'. Ausführlich wird die sittliche Tätigkeit des Schamasch, der den gerechten Richter belohnt und den bestechlichen straft, in

dem Hymnus Sp. 543 f. geschildert. Auch als Gesetzgeber erscheint Samaš. Auf der Stele des Codex Hammurabi (Abb. 4) ist er göttlicher Gesetzgeber. Und IV R 48, 10 a heißt es: „Schamasch wird fremdes Recht in seinem Lande einführen.“ — Als Begleiter und Kinder des Sonnengottes erscheinen deshalb in den Ritualtafeln Kettu und Mešaru, Recht und Gerechtigkeit (vgl. Misor und Sydyk in der Göttergenealogie der Phönizier nach *Sanchuniathon* in den Fragmenten des *Philo von Byblos*). Wir haben hier in der babylonischen Mythologie Personifikationen geistiger Mächte (Sanherib z. B. rühmt sich, 'daß er kettu schützt und mešaru liebt'), ähnlich wie bei der ägyptischen Mat, der Schützerin der Gerechtigkeit.

Schamasch als Schützer des Hauses.

In einem Aufsatz der *Zeitschr. für Assyriologie* 23, S. 369 ff. behandelt *H. Zimmern* einen Text der Bibliothek Asurbanipals, der nach seiner Serienbezeichnung 'Wenn ein Gebäude' zu einer Sammlung von Beschwörungszereemonien bei der Weihe von Gebäuden gehört. Der Kern des Textes gilt der Beschwörung des 'Ziegelgottes', der beim Hausbau mitgewirkt hat. Er wird (in effigie) in den Fluß geworfen und gebeten, nicht mehr zurückzukehren. An seine Stelle tritt nach *Zimmerns* Deutung als 'Ersatz' ein anderes Götterbildnis, mit weißer, lasurfarbiger und rotfarbiger Wolle umwickelt, der, wie es scheint, dem vollendeten Bau als Amulett dienen soll. Im Verlauf des Rituals, vor der erwähnten Beschwörungszereemonie, findet sich nun ein als 'Beschwörung' bezeichnetes Gebet an Schamasch als den künftigen Leiter der Geschicke des Hauses. Der Priester soll vor Schamasch opfern, er soll Wasser bringen, um ihn zu 'beruhigen', und also vor ihm beten:

„Schamasch, Herr des Himmels und der Erde, Erbauer von Stadt und Haus bist du!

Geschicke festzusetzen, Schranken abzugrenzen, liegt in deiner Hand!

Das Geschick des Lebens, du setzest es fest, Die Schranken des Lebens (das Lebensende), du grenzest sie ab!

Der Ausspruch deines Mundes [ist unänderlich].

O Schamasch, am heutigen Tage . . . den Ziegelgott (?) . . .

Dieses Haus, das N. N., Sohn des N. N. gebaut hat, [segne]!

Ein günstiges Geschick bestimme ihm; eine günstige Lebensgrenze bilde ihm. Möge dies ein Ziegel sein, der Heil bringt seinem Erbauer, auch dies ein Haus, das Heil bringt seinem Erbauer,

möge dies ein Haus des Lebens und der Erhaltung sein für N. N., seinen Besitzer.“

O Schamasch, N. N., der dieses Haus gebaut hat,

in der Festigkeit deines Herzens [. . .], ein gütiges Geschick [bestimme ihm],

eine günstige Lebensgrenze bilde ihm! An [seiner] Fülle

*) Man denkt dabei zunächst an den Sonnenaufgang, der die Finsternis vertreibt. Im Buch Henoch, das voll von Motiven des Sonnenmythus ist, heißt 83, 11 Gott als der im Sonnenaufgang sich offenbarende „Herr des Gerichts“; zu Henoch s. Sp. 555.

möge er sich sättigen, das Haus, das er gebaut, bleibe fest,
auf lange Zeit möge leben [.....];
zu einem günstigen Vorzeichen für [.....]
setze es! In diesem Hause möge er [.....]
betätigen, täglich möge er [.....],
was er immer begehrt [.....],
das Besitztum [.....].

Schamasch in den Amarna-Urkunden.

Die kananäischen Fürsten (amelu) und ägyptischen Verwaltungsbeamten (rabišu), die an den ägyptischen König Amenophis berichten (Archiv von Tell el Amarna), reden den König, der sich für eine Inkarnation des Sonnengottes

wardata, dein Diener', 296, 2 u. 7. — 55, 7 nennt der Briefschreiber Akizzi von Kaṭna den Sonnengott 'Gott meines Vaters'. — 21, 15 u. 18 wünscht der Mitannikönig Tušratta, dem Amenophis III. seine Tochter zur Frau gibt, 'daß Šamaš und Ištar seine Tochter geleiten mögen und daß Šamaš und Ištar dem ägyptischen Könige Segen und Freude verleihen mögen'. — Als Sonnengestirn erscheint Šamaš 20, 77; 147, 43, 52; 162, 80f.; im Plural 195, 18: 'Wie auf das Aufgehen der Sonne (ilu šamše) am Himmel, so warten die Diener auf das Ausgehen der Worte aus dem Munde ihres Herrn'. In der Liste der Geschenke Amenophis IV. an Burraburias 14, col. 2, 27 wird ein 'Stein des Sonnengottes' (aban ilu An. UD) genannt.

Der babylonisch-assyrische Schamasch in Israel.

Die in Kanaan einwandernden Israeliten fanden Sonnenkult vor (Baal und Moloch sind



8) Sonnenwagen, aus der älteren Bronzezeit, gefunden in Seeland (nach Sophus Müller, *Urgeschichte Europas* Tafel 2)

hält, im Stile des Sonnenkultes an und nennen den Sonnengott, da sie babylonisch sprechen und schreiben, Šamaš. Als Bezeichnung des Pharao erscheint der Name Šamaš (mit Gottesbezeichnung) z. B. auf den Tafeln 205, 6 (zitiert nach Vorderas. Bibl. Stück 2: Knudtzon, *El-Amarna-Tafeln*); 74, 4; 76, 6; 78, 5f.; 79, 6; 83, 5; 103, 2 u. ö.; außerdem sehr oft in den Begrüßungsformeln; 84, 30 (Rib-Addi von Gubla-Byblos 'dient seinem Herrn, der Sonne des Landes', vgl. 68, 7f. u. ö.: 'zu den Füßen meines Herrn, meiner Sonne, falle ich 7mal 7mal nieder'); 155, 47 u. a. nennt Abimilki von Tyrus den Pharao ilu Šamaš daritum 'ewige Sonne'. An Stellen wie 189, Rev. 14 ist wohl der Sonnengott des Amenophis selbst gemeint: 'Ich bin angelangt und es kamen deine Götter und deine Sonne mir entgegen' (ilanuka u ilu Šamšu-ka). Eine merkwürdige Variante bieten die Begrüßungsformeln palästinensischer Briefe 281, 2: 'Zu dem König, meinem Herrn, meinen Göttern und Sonnen (ilanu-ia u ilu Šamše) und meinem Lebenshauch hat gesprochen also Su-

Sonnengötter nach der segnenden und vernichtenden Seite). Ein in unsere Zeit reichender Zeuge des kananäischen Sonnenkults ist der Sonnentempel von Baalbek. Alte Ortsnamen wie Bet-Semeš bezeichnen also kananäische Sonnenkultorte. Die religiöse Poesie der Israeliten nahm die Gedanken des Sonnenmythus auf und das Volk hielt sie im Aberglauben fest, wie innerhalb des germanischen Christentums die germanischen Mythen ihren Einfluß geltend machen. Die Volkssagen von Simson ('kleine Sonne'), als dessen Geburtsort Soṛa, in der Nähe von Bet-Semeš, gilt, sind voll von Motiven des Sonnenmythus (s. A. Jeremias a. a. O. 478ff.). Josua ruft in der poetischen Kampfschilderung Jos. 10, 12f. 'Sonne und Mond' an; sie sollen still stehen, bis der Kampf beendet ist. Die mythische Poesie denkt sich die Gestirne als Kämpfer (vgl. das alte Deborah-Lied Richter 5) und als Zuschauer bei den Kämpfen. Darum werden ihre Embleme an der Spitze der Monumente dargestellt. Der 19. Psalm schildert im Anfang den Lauf

der Sonne im Stil des Sonnenmythus (der Held eilend seinen Weg; vgl. oben Sp. 547 den babylonischen Sonnenmythus). Wenn Ps. 89, 15 'Gerechtigkeit und Recht die Grundfeste des Thrones Jahwes ist und Gnade und Treue vor ihm hergehen', so steht das auf gleicher Linie mit der religiösen Poesie, die in den Gestalten von Kettu und Mesaru liegt, s. Sp. 550.

Die politische Geschichte Israels kennt aber auch Zeiten, in denen assyrischer Staatskult in aller Form in Israel eingeführt wird. Politische Abhängigkeit hat im Orient immer die Einführung der Kulte

sche Einrichtungen zu gefallen gesucht. Die Sonnenrosse am Eingang des Tempels zu

Jerusalem und die Sonnenwagen, die Josia (2. Kön. 23, 11) beseitigt, stammen von ihm und Manasse, der ebenfalls 'das ganze Heer des Himmels' anbetete (vgl. auch 5. Mose 17, 3; Jer. 8, 2). Die Altäre auf dem 'Ahas = Söller' 23, 12 werden dem Gestirnkult gedient haben. — Ez. 8, 16 f. nennt unter den heidnischen Kulteinrichtungen, die den Tempel zu Jerusalem schänden, auch Sonnen-



9) Göttersymbole vom Sanherib-Relief bei Bavian (nach Luschin in *Ausgrabungen in Sindschirli*, Berlin 1893, S. 1) Oben: Königsmützen der obersten Trias und Symbol Eas. Unten: Mond, Sonne, Adad, Mar-duk, Nabu, Ninib, Venus, Plejaden.

kult. Zwanzig Männer (so *Septuaginta* richtig, der hebr. Text hat 25; 20 ist im Babylonischen die Zahl des Samaš; vgl. *Cun. Texts* 25, 50, *Obr.* 10) beten im inneren Vorhof, nach Osten sich verneigend, die Sonne an. Sie halten dabei Kräuterbüschel (Lebenskraut) an die Nase.



10) Götter-Embleme der Berliner Sargon-Stele. (nach *Leipziger Semitische Studien* 2, 2 Frank S. 14). Unten: Schamasch.

30

40



11) Götter-Embleme des Asarhaddon-Denkmal am Nahr el Kelb (nach *Leipz. Semit. Studien* 2, 2 Frank S. 17). Rechts oben: Schamasch.

des herrschenden Landes zur Folge. Ahas rief Tiglatpileser nach dem Westlande (2. Kön. 16, 7). Die Folge war der Untergang des Staates Israel, aber

auch der Lehnsherrschaft Assyriens über Juda. Ahas hat nach der Überlieferung nicht nur kanaanäischen Kulte gehuldigt (2. Kön. 16, 3 f.), sondern er hat nach dem fragmentarischen Stück 16, 18 auch dem König von Assyrien durch kult-

Der Name des Samaš ist direkt im A. T. wahrscheinlich erhalten in Šesbašar Esr. 1, 8 (= Samaš-abal-ušur 'Samaš, schütze den Sohn');

so *Zimmern*, *Keilinschriften und Altes Testament* 3. Aufl., S. 370.

Reiche Beziehung zum Sonnenmythus des vorderen Orients hat das *Buch Henoch*. Der biblische Henoch verrät sich durch seine 365 Jahre als Sonnenheld. Das pseudepigraphische *Buch Henoch* zeigt



12) Relief vom Behistun-Felsen. Gefangene werden zu Darius geführt. (Brit. Mus., *A. Guide to the Babyl. and Assy. Antiquities* 1900, Pl. XVI).

seine Verwandtschaft mit dem Sp. 540 erwähnten babylonischen Urkönig der Sonnen-



13) Assyrische Darstellung des geflügelten Sonnenrades [Gott Assur darstellend] (nach *Dölitzsch*, *Mehr Licht* S. 38).

stadt Sippar: Enmeduranki. Das jüdische Hanûka-Fest (Henoch-Fest) ist nach seinem kalendarischen Ursprung Wintersonnenwendfest



14) Babylonischer Siegelzylinder mit Darstellung des geflügelten Sonnenrades (Original im Berl. Mus. V. A. 2707).

(24. des 9. Monats), der jüdische Tag, des *ḥlios ávixηρος*, dies solis invicti. In den Jubiläen 4, 21 heißt es: 'Henoch war bei den Engeln



15) Urkunde aus der Zeit Nebukadnezars I. (nach *A. Jeremias*, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* S. 10). Obere Embleme: Venus, Mond, Sonne.

die Pferde anschirrt (in altbabyl. Eigennamen Buinî). Als Gitzameš (X. *Tafel des Epos*, s. Bd. 2, Sp. 795) an das Meer gekommen ist, wo das Meermädchen Sabitu thront, bittet er: 'Wenn es möglich ist, will ich das Meer überschreiten'. Sie antwortet ihm: 'Keiner, der seit Urzeiten hierher kommt, geht über das Meer. Über das Meer ist nur Samaš, der Gewaltige gegangen; außer Samaš, wer geht hinüber?' Im

10 *Gray-Hymnus* fanden wir Sp. 542 ff. die Aussage: „Du überschreitest das weite ausge-dehnte Meer.“ Auch hier wird an die Wagen-fahrt am Himmel zu denken sein. Allerdings ist auch die Vorstellung vom Sonnenschiff, wie in Ägypten, denkbar. Wir besitzen babylonische Darstellungen, die die Gottheit auf dem Schiff über das Meer fahrend darstellen (vgl. die Abb. Bd. 2, Sp. 2348). Auch der übrige vordere Orient kennt den Sonnenwagen. Der erste

20 *Yasna-Hymnus* im Avesta redet vom Sonnenwagen mit eilenden Rossen. Im Rigveda reißt Indra beim Drachenkampf der Sonne ein Rad vom Wagen und hemmt dadurch ihren Lauf (vgl. *Jos.* 10, 12f.). Im Mithras-Mythus reinigt die Sonne am Morgen die Welt und überschreitet im Wagen den Ozean (s. *Cumont*, *Mysterien des Mithra* 88. 101). Die hethitischen Denkmäler von Saksche-Gözü zeigen die Sonne, durch das geflügelte Sonnenrad gekennzeichnet, auf mit Rossen bespanntem Streitwagen im Kampfe gegen die finstere Macht (s. *A. Jeremias*, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient* S. 467), s. Abb. 11 Sp. 51 ff. Für Israel ist das Aufstellen von Sonnenwagen als heidnischer Kultstücke bezeugt, s. Sp. 554. Der Wagen der Sonne kommt auch vor *Hen.* 72, 5, 37; 75, 4; *Apoc. Bar.* 6 (griechisch). Nach den *Pirke des R. Elieser* 'fährt die Sonne auf einem Wagen'. Einen Sonnenwagen von

40 Kypros findet man bei *Ohnefalsch-Richter*, *Kypros, Bibel, Homer* Bd. 2, Bl. CXCVI. Bei *Sophus Müller*, *Urgeschichte Europas*, findet sich die Abb. 8 wiedergegebene Abbildung eines Sonnenwagens aus der Bronzezeit aus Seeland, als Zeugnis uralter Beeinflussung Europas durch den Orient. Auch in der *Edda* (*Völuspa*) ist von Sonnenrossen die Rede.

Die weibliche Entsprechung

50 (Istar-Erscheinung) des Šamaš ('Braut und Geliebte') heißt in den babylonischen Texten Ai (Aja). K 669, 11: 'Solange Šamaš und Ai regieren'; vgl. K 595, Z. 28: 'Solange Sin und Šamaš am Himmel stehen'. Es scheint sich

Der Sonnenwagen.

Der Sonnenlauf gilt im babylonischen Mythos als Wagenfahrt. VR

65, 33^b ff. 50 nennt Bunene als Wagenlenker des Sonnengottes, der



16) Sonnenscheibe von einer babylonischen Urkunde, gefunden in Amran (Berl. Mus. Vord. Abt.).



17) Sonnenscheibe auf einer babyl. Urkunde des 2. Jahrtaus. v. Chr. (Kassitenzeit). Gefunden in Susa (Susa nr. 13) s. *Hinke* a. a. O. S. 94.



18) Sonnenscheibe mit Inschrift (Gott Schamasch) von einer babyl. Urkunde aus Susa (Susa nr. 1) s. *Hinke* a. a. O. S. 86.

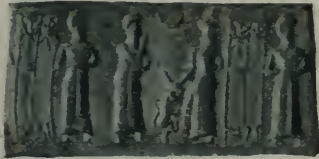
also um eine Ištar-Erscheinung im Sinne des Mondmythus zu handeln (s. oben Sp. 535 f.). Dafür spricht auch die 'Schmückung des Grabes der Ai mit Grün' durch Hammurabi in



19) Babylonischer Siegelzylinder (Ward nr. 72, Catal. Pierpont Morgan) Gott Schamasch darstellend. Inschrift fehlt.

in Ai die 'weibliche Mondgöttin' sieht, kommt in diesem Sinne zu ihrem Recht. Da aber jede Ištar Sonnen-, Mond- und Venuscharakter haben kann, behält auch die Ansicht *Jensens*, der *Keilinschr. Bibl.* 6, 1, 578 f. Ai als Planet Venus erklärt, relativ ihr Recht. II R 57, 31 und *Sm.* 954, Z. 1f. werden Aja und Ištar beide 'Licht des Himmels' genannt. *Jensen* sagt:

'Braut des Šamaš hieße sie darum, weil dieser, die Sonne, am Himmel nicht an sie herankommt, aber immer in ihrer Nähe bleibt'. Als 'Gemahlin des Šamaš,



20) Babylonischer Siegelzylinder (Ward nr. 73, Catal. Pierpont Morgan) Inschrift: Schamasch, Aja.

die ihn bei Sonnenuntergang mit Freude begrüßt' (vgl. *Ps.* 19, 2), fanden wir Aja, oben Sp. 543, in der Einleitung eines Beschwörungshymnus.

Emblem bzw. Symbol des Šamaš

ist die Sonnenscheibe in verschiedenen Variationen mit oder ohne Flügel, s. Abb. 9 ff.; vgl. auch die Sonnen- u. Mond-Embleme über dem Sonnenschiff Bd. 2



21) Babylonischer Siegelzylinder (Ward nr. 71, Catal. Pierpont Morgan): Gott Schamasch.

Sp. 20 (am Gürtel Stufenturm!). Ein besonderes Emblem stellt *Gudea* im Osten des Schicksalsgemauchs des Sonnentempels in Larsa auf; er nennt es sag-alim-ma. Die Bedeutung ist unsicher.

Bilder des Schamasch

finden sich auf Abb. 4—7 u. 19—21. Auf der Götter-Darstellung des Felsenreliefs von Maltai (Abb. Bd. 4, Sp. 47 f.) dürfte die auf dem Pferde stehende Gottheit Šamaš darstellen. Von links nach rechts: Ašur bzw. Anu als

summus deus, die Gemahlin des summus deus, Marduk-Iupiter, Nabu-Merkur, Šamaš (zugleich Saturn darstellend, s. Sp. 537), Adad (zugleich Mars darstellend), Ištar-Venus.

[Alfred Jeremias.]

Schedios (Σχεδιός), 1) Sohn des Nauboliden Iphitos und der Hippolyte (*Hyg. fab.* 97 p. 91, 8 *Schm.*), mit seinem Bruder Epistrophos Anführer der Phoker aus Panopeus vor Troia, *Hom. Il.* 2, 517. 17, 306 (vgl. *Diod.* 16, 23. *Paus.* 10, 4, 2. 30, 8. *Schol. Hom. Il.* 21 in *Papyrus Oxyrynchus* 2, 221 p. 62, 26). Nach *Apollod.* 3, 10, 8, 2 war er ein Freier der Helena. Seinen Tod fand er von der Hand des Hektor, *Hom. Il.* 17, 306. Gleichfalls von Hektor getötet wird nach *Hom. Il.* 15, 515, (*Tzetz. Alleg. Il.* 15, 193) ein Fürst der Phoker, Schedios, der aber Sohn des Perimedes (s. d. 1) heißt. Beide Homonymen (vgl. *Schol. Hom. Il.* 15, 515) sind wohl identisch, *C. Robert, Stud. z. Ilias* 427. 452 f. 573. Nach seinem Tode kamen seine Mannen, vom Sturme verschlagen, nach Temesa in Unteritalien, *Lyk.* 1067 ff. u. *Tzetz. z. d. St.*, während das *Schol. Marc. Lyk.* 1067 den Schedios mit Epistrophos selbst dorthin gelangen läßt; vgl. *R. Wagner, Epit. Vatic.* 287. *Geffcken, Timaios' Geogr. des Westens* 21. Seine Gebeine wurden aus Troia nach dem phokischen Antikyra (*Bursian, Geogr. v. Griech.* 1, 182 f.) übergeführt, *Paus.* 10, 36, 10, während nach *Strabo* 9, 3, 17 p. 425 das sogenannte Σχεδιείον. ὁ φασὶν εἶναι τάφον Σχεδιού, bei Daphnus (*Bursian a. a. O.* 187 ff.) am euboischen Golf, ungefähr 30 km östlich von den Thermopylen lag, in deren Nähe sich das malische Antikyra (*Herod.* 7, 198. 213. *Strabo* 9, 418. 428) befand, so daß Schedios sowohl am Golf von Korinth als an dem von Euböia lokalisiert gewesen zu sein scheint; vgl. *Gruppe, Gr. Mythol.* 614, 10 ff. — Abgebildet war Schedios in der Lesche der Knidier zu Delphoi von der Hand des Polygnotos „ἐγγεγιδίων τε ἔχων καὶ ἀγρωστὶν ἐστειρωμένον“, *Paus.* 10, 30, 8. *O. Jahn, Die Gemälde des Polygnotos in Kieler philolog. Studien* 112 f. — *Schöne, Arch. Jahrb.* 8 (1893), 213. *C. Robert, Die Nekyia des Polygnot* (16. *Hall. Winkelmannsprog.* S. 50, der a. a. O. 67 mit *Siebelis* zu *Paus.* a. a. O. annimmt, daß der Kranz aus Agrostis, den Schedios trägt, einer gerade am Parnassos (*Dioskor.* 4, 32. *Plin. h. n.* 24 178. *Olck bei Pauly-Wissowa* 1, 906. 24 ff.) häufig vorkommenden Pflanze, seinen Träger direkt als phokischen Lokalheros bezeichnen soll; vgl. auch *K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften* 2, 403. Der Name Σχεδιός wird bei *Pape-Benseler* von σχέδιος, σκεδόν 'nahe' abgeleitet und mit 'Stürmer, Nahkämpfer' übersetzt. Soll das von Polygnotos ihm gegebene ἐγγεγιδίων hierauf anspielen? — 2) Freier der Penelope aus Dulichion, *Apollod. Epit.* 7, 27. — 3) Troer, von Achilleus getötet, *Quint. Smyrn.* 10, 87. [Höfer.]

Scheria (Σχερίη) das Land der homerischen Phaiaken (*Hom. Od.* 5, 34. 7, 19. 13, 160), die nach *Hom. Od.* 6, 8 von Hypereia dorthin übersiedelt waren. Der Name kommt nur im Zusammenhang mit den Phaiakensagen

vor und ist keine alte geographische Bezeichnung einer bestimmten Gegend, sondern, ähnlich wie das mythische Aia = γαῖα, eine allgemeine Bezeichnung für das feste Land im Gegensatz zum Meer; σχερός = χέρσος, vgl. Hesych. σχερός ἀκή, αἰγιαλός; Welcker, Rhein. Mus. 1, 225 = Kl. Schr. 2, nr. 6; Döderlein, Hom. Glossar 2, 224. — Die Situation, für welche der Dichter jene allgemeine Bezeichnung zum Eigennamen umwandelte, war die unserer Odyssee, wo die Rettung des Odysseus vom Ertrinken daran hängt, daß er schwimmend das feste Land (ἤπειρος, Hom. Od. 5. 399. 438) erreicht; ἤπειρος und Σχερίη sind synonym.

Ob der Dichter darüber hinaus unter Σχερίη auch das „Festland“ im Gegensatz zur Insel verstanden hat, ist zweifelhaft. Die Odyssee bezeichnet das Phaiakenland zwar nirgends als Insel (νῆσος), sondern nur als γαῖα Φαιήκων (5, 35 und öfters), und der Trugbericht des Odysseus (19, 279 ff.) spielt mit der Vorstellung, man könne von den Phaiaken auch zu Fuß über weites Land nach Thesprotien gelangen. Aber der Vers 6, 204:

οἰκόμεν δ' ἀπάνευθε πολυκλύσῳ ἐνὶ πόντῳ
ἔσχατοι οὐδέ τις ἄμυ βοτάνῳ ἐπιμίσγεται ἄλλος
legt doch, wie Rohde, Psyche 98, 1 bemerkt, den Gedanken an eine Insel sehr nahe, zumal verglichen mit der νῆσος Pharos πολυκλύσῳ ἐνὶ πόντῳ (4, 354).

Schon im Altertum ist behauptet worden. Homer denke sich Scheria und Elysion benachbart, vgl. Schol. Hom. Od. 7, 324, Eustath. 1582, 1 Schol. Eurip. Hippol. 750. Das beruht auf der keineswegs notwendigen Kombination von Hom. Od. 7, 323 mit 4, 563 ff.; denn die 7, 323 erwähnte Sage, daß die Phaiaken einst den Rhadamanthys zum Tityos fuhren, braucht durchaus nicht vorauszusetzen, daß Rhadamanthys schon damals in dem elysischen Gefilde weilte, wie nach seinem Tode (4, 563); vgl. Rohde, Psyche 71, 2; oben Bd. 4 Sp. 84. Allein ganz abgesehen von Einzelheiten in der Schilderung des Phaiaken-Landes und -Lebens, gleichen sich, auch wenn man nicht mit Welcker in den Phaiaken die „Fährmänner des Todes“ aus nordischen Sagen wiedererkennt, Scheria und Elysion darin, daß sie den Sterblichen nicht ohne weiteres zugänglich sind. Denn daran hält die Odyssee unbedingt fest, daß Scheria fernab von allen Menschen (ἐκὰς ἀνδρῶν ἀλφειστάων: 6, 8) liegt, daß sonst kein Sterblicher dorthin kommt (6, 205), keiner dort nahe wohnt (6, 279). Ja die ältere Fassung unserer Odyssee hat die Frage, ob noch gegenwärtig Sterbliche das wunderbare Land aufsuchen könnten, wohl direkt verneint. Wenn nach 8, 569 von alters her bestimmt war, Poseidon werde einst nach der Versteinerung des Phaiakenschiffes μέγα . . . ὄρος πόλει ἀμφικαλύψειν, und wenn Poseidon 13, 152 den Zeus um die Erlaubnis zu solcher Bestrafung der Phaiaken bittet und Zeus 13, 158 die Ermächtigung dazu ausdrücklich erteilt, dann wurde diese Strafe auch in ihrem vollen Umfang vollzogen, vgl. oben Bd. 3 Sp. 2208. Der Dichter, der so stark für seine

Mitmenschen die Möglichkeit des Verkehrs mit den Phaiaken bestritt, vertrat denselben Standpunkt wie die oben Bd. 3 Sp. 2210, 6 ff. genannten späteren Gelehrten, daß Scheria ein reines Fabelland ἔξω τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης sei.

In unserer Fassung der Odyssee ist freilich die ältere Form der homerischen Sage schon abgeändert. Wenige Verse nach der Szene zwischen Poseidon und Zeus heißt es 13, 163 f., daß Poseidon den ersten Teil der Bestrafung vollzog und das Schiff in einen Fels verwandelte, dann aber plötzlich νόσφι βεβήκει, und es folgt jene merkwürdige Szene, in welcher die Phaiaken den Poseidon, der sich bereits entfernt hat, nachträglich noch durch Opfer zu bewegen suchen, daß er nicht περίηκας ὄρος πόλει ἀμφικαλύψῃ. Diese Änderung der älteren Sage kann erst zu einer Zeit entstanden sein, als eine ganz bestimmte, nicht vom Seeverkehr abgeschnittene Gegend den Anspruch erhob, das Land der Phaiaken zu sein. Das war Korkyra, wo schon frühzeitig durch Kult, Sagen und Ortsbezeichnungen alles aufgegriffen ward, was von Scheria und den Phaiaken zuvor gedichtet war; die Belege s. oben Bd. 3 Sp. 2210, 39 ff.

Um den Anspruch Korkyras, das echte Scheria zu sein, zu stützen, hat man auch sprachliche Gründe geltend gemacht. Die Korkyräer erzählten, Demeter habe, damit das Geröll der Festlandflüsse nicht das gegenüberliegende Drepan-Korkyra mit dem Festland verbinde, den Poseidon gebeten, jene Flüsse abzulenken; ἐπισχεθέντων οὖν τούτων ἀντὶ δρεπάνης Σχερίαν αὐτὴν κληθῆναι, Aristot. πολιτ. Κερκυρ. bei Steph. Byz. s. Σχερία, Schol. Apollon. Rhod. 4, 984, Schol. Hom. Od. 5, 34, Eustath. 1521, 32. In neuerer Zeit hat man speziell die Sage von dem versteinerten Schiff für korkyräisch erklärt, da Korkyra seinen Namen von dem Schiffe κέρκυρα führe, vgl. Gruppe, Griech. Mythol. 712, 1. Bérard, les Phéniciens et l'Odyssee 1, 501 deutet von der semitischen Wurzel skher = schwarz Korkyra Scheria = Korkyra Melaina = Insel des schwarzen Schiffes; er meint, Korfu habe einst denselben Doppelnamen geführt wie Korkyra Melaina an der illyrischen Küste, von diesem Doppelnamen Korkyra Scheria habe die Umgangssprache den ersten Teil, die Odyssee den zweiten gewählt.

Alle sonstigen Versuche, Scheria bestimmt zu lokalisieren, sind ohne Bedeutung. Steph. Byz. s. Ἀρχιᾶλη nennt eine Insel Σχερία an der illyrischen Küste. Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. d. griech. Sprache 281 folgert aus der Synonymität von Σχερίη und Ἠπειρος, daß die Phaiakensage in Epirus heimisch sei. H. Lewy, Semit. Fremdwörter im Griech. 209 ff., vgl. Jahrb. f. Philol. 1892, 179 erkennt Scheria in Malta, das versteinerte Schiff in der kleinen Felseninsel Gaulos wieder. Aus Hom. Od. 5, 282, daß Poseidon von den Solym-Bergen aus den Odysseus erblickt, wird auf eine Vorstellung geschlossen, nach welcher Scheria in dem lykischen Meere liege, vgl. Gruppe, Griech. Mythol. 639. Andere haben aus den unter-

italischen Phaiaken-Sagen, die z. T. mit Lokroi Epizephyrioi und Kroton (s. oben Bd. 3 Sp. 2216, 44), z. T. mit den Diomedes-Sagen von Apulien (vgl. v. Holzinger, *Lykophron* S. 265 f.) zusammenhängen, gefolgt, daß dort eine ältere Heimstätte Scheria sein könne. Die Gleichsetzung von Scheria und Elysion führte u. a. auch dahin, das Phaiakenland an jene Stelle Libyens zu verlegen, wo nach Herodot 3, 26 die Insel der Seligen lag, vgl. 10 Herodor. bei Olympiodor. in Phot. bibl. 61, 32. Andere Erklärungen fallen unter die oben im Artikel Odysseus Bd. 3 Sp. 637, 24 gekennzeichneten völlig unsicheren und phantastischen Deutungen homerischer Örtlichkeiten. [Jessen.]

Schinis s. Schoineis.

Schizaios, Schizanos (?) (*Σχιζαῖος? Σχιζανός?*). Eine Münze aus Antandros (Troas) zeigt das Brustbild des Apollon mit Lorbeer und Gewand am Halse rechtshin; vor ihm Lorbeerzweig mit der Umschrift ΣΛΙΖ links, ΑΙ oder ΝΙΟC rechts, Imhoof-Blumer, *Kleinasi. Münzen* 2, 507 mit der Bemerkung: „*Σχιζανός* oder *Σχιζαῖος* scheint Beiname des Apollon zu sein“. [Höfer.]

Schoinatas (*Σχοινάτας*), Beiname des Asklepios in Lakonien: *Ἀσκληπιοῦ Σχοινάτα ἐν* τῷ Ἑλεῖ, *C. I. G.* 1, 1444, wohl einfacher mit Thrämer (Bd. 1 Sp. 627, 57) und bei Pauly-Wissowa 2, 1679, 51 = 'Binsen-Asklepios', rein lokal aufzufassen, als mit Pape-Benseler s. v. auf die Binsensalbe oder mit Wide, *Lakon. Kulte* 191 (Gruppe, Griech. Myth. 157, 1) und mit Eitrem (s. Schoiniklos) auf das boiotische Schoinos zurückzuführen. Vielleicht läßt sich damit der *Ἀσκληπιδὸς Ἀργίας* vergleichen, *Paus.* 3, 14, 7, dazu Hitzig-Blümner, *Paus.* 1, 789. Preller-Robert, *Griech. Myth.* 1, 520, 4. Die oben erwähnte Lokalität ἐν τῷ Ἑλεῖ begegnet auch auf zwei anderen lakonischen Inschriften, die einen Priester *Κόρης καὶ Τεμενίων τῶν ἐν τῷ Ἑλεῖ* erwähnen, *Εφην. ἀρχ.* 1892, 50 nr. 2 Z. 17. *C. I. G.* 1, 1146 (vgl. Boeckh zu nr. 1444, der darunter nicht die Stadt Ἑλος, sondern eine Vorstadt von Sparta versteht). [Höfer.]

Schoinefa = Schoineis (s. d. nr. 2).

Schoineis (*Σχοινεῖς*, vgl. *G. Hermann, Opuscula* 5, 243 f.), 1) Beiname der Aphrodite, *Lykophr.* 831 und *Schol. u. Tzetz.* z. d. St. Nach der *Paraphr. vet.* zu *Lykophr.* a. a. O. wurde Aphrodite *Σχοινεῖς* (so!) in Samos verehrt. Ist diese Notiz richtig, so dürfte sie mit der in Samos verehrten Aphrodite ἐν καλκαίσις (die wir auch in Milet finden, *Theokr.* 28, 4; vgl. v. Wilamowitz, *Textgeschichte der griechischen Bukoliker* 22, 1) oder ἐν ἑλεῖ identisch sein, ein Kult, der auf athenische Hetären zurückgeführt wird, *Alexis von Samos bei Athen.* 13, 572 f. (*F. H. G.* 4, 299); vgl. *R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten* 82. Als 'dea paludum' erklären die Aphrodite Schoineis auch Ernst Guhl, *Ephesiaca* 125, 53. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griech. Mythol.* 280. *W. H. Engel, Kypros* 2, 358 f. Letzterer hält auch die Erklärung: 'Die Bindende, Fesselnde' (vgl. die für Schoinikos [s. d.] angenommene Bedeutung) für möglich. Die von Tzetz. a. a. O. gegebene Erklärung: *Σχοινεῖς* (so!) λέγεται, ὅτι ἡ

σχοῖνος βοτάνη μασσώμενη τοὺς ὀδόντας μὲν καθάϊρει, κινεῖ δὲ καὶ πρὸς τὰ ἀποδόσια setzt die Lesart *Σχοινίς* voraus, abgeleitet von *σχοῖνος* (vgl. *Dioskorid. de mat. medic.* 1, 89 ff.), dem Mastixbaum, der als Symbol der Fruchtbarkeit galt (vgl. Bd. 1 Sp. 828, 30 ff.), und das Verbum *σχοινίζουμαι* wird von unzüchtigen Bewegungen beim Tanz gebraucht, *Athen.* 14, 621 b. c. — Gruppe, *Gr. Myth.* 61, 11 sieht in *Σχοινεῖς* das lokale Epitheton der im boiotischen Schoinos einst hochverehrten Aphrodite und vermutet, daß der von der *Σχ.* beweinte Adonis hier statt im Lattich in den Binsen, nach denen der Ort heißt, gesucht und gefunden ward. Ebenso wird der Leichnam des Melikertes an der 'Binsenstelle' (*Σχοινοπρία*) gefunden, *Arg. Pind. Isthm.* p. 515. *Schol. in Lyk.* 107. 229 (p. 56. 104 Scheer). *E. Maab, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 83, 2. — 2) Beiname der Atalante, als der Tochter des Schoineus (s. d. nr. 1). Zu Schoineus vgl. ferner *R. Unger, Thebana Paradoxa* 160 f. *Ed. Thrämer, Pergamos* 137. 138, 1. v. Wilamowitz, *Hermes* 26 (1891), 204, 1. Fr. Pfister, *Die mythische Königsliste von Megara* 36 f. Bei *Lact. Placid. ad Stat. Theb.* 7, 267: 'Atalante de Scyro' ist zu lesen: 'Atalante de Schoeno' (vgl. *Lact. Plac. a. a. O.* 6, 541 und Bd. 1 Sp. 665, 3), *Unger a. a. O.* 160. v. Wilamowitz, *Hermes* 34 (1899), 604. Kaum richtig vermutet C. Buck, *De scholiis Theocriteis vetustioribus* 40, 3 (= *Dissertat. phil. Argentorat.* 11, 372, 3), daß im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 769: „ἐτέρα γὰρ ἔστιν (Αταλάντη) ἢ Ἀργεῖα ἡ Σχοινεῖς, ἣν ἔγχευεν Ἰππομέδων“ zu schreiben sei: „ἡ Βοιωτίας ἡ Σχοινεῖς, ἣν ἔγχευεν Ἰππομένης. Schoineus ist dargestellt auf dem Bilde (abg. *Museo ital. di ant. class.* 2 pl. 2 A B) eines rotfigurigen attischen Kraters aus der Mitte des fünften Jahrhunderts mit der Darstellung der Vorbereitungen zu dem Wettlaufe der Atalante und des Hippomenes, *Robert, Hermes* 22 (1887), 445 ff. [Höfer.]

Schoineus (*Σχοινεύς*, zu *σχοῖνος*, Binse).

1) Sohn des Athamas und der Hypseustochter Themisto, Bruder des Leukon, Erythrios und Ptoos, *Apollod.* 1, 84 W., fast gleichlautend *Tzetz. Lykophr.* 22; ferner vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 1144, wo *Herodotos* zitiert wird (s. *F. H. G.* 2, 37, 35) und *Nonn. Dion.* 9, 314. Er galt als Heros eponymos von Schoinos am Hylischen See in Boiotien, *Schol. u. Eustath.* (p. 265, 20 ff.) z. *Π.* 2, 497, und von Schoinüs bei Methydrion in Arkadien, *Steph. Byz.* s. v. *Σχοινεύς*, *Paus.* 8, 35, 10, wo Schoineus als Boioter bezeichnet wird, als eingewandert bei den Arkadern, vgl. *Hitzig-Blümner, Paus.* 3, 241 f.; auch der Fluß Schoineus, *παράβολον τὸν Σχοῖνον* [*Σχοῖνος*: πόλις Βοιωτίας, *Hesych.*], sei benannt nach Schoineus des Athamas Sohn, *Steph. Byz.* a. a. O., wo *Tryphon* ἐν τῷ περὶ παρῶνων zitiert wird (vgl. *Tryphonis* frg. ed. *A. de Velsen* p. 58 f., 84). Vgl. *K. O. Müller-Schneidewin, Orchomenos und die Mying* (1844) S. 38. 74 f. 165. 208 f. 480. *E. Curtius, Peloponnesos* 1, 308 f. 340 f. (*Σχοινεύς* = Binsicht). Ferner galt Schoineus als Vater sowohl der boiotischen als der arkadischen Atalante, die

in unsern Quellen so häufig miteinander wechselt werden, daß eine genaue Scheidung kaum mehr möglich ist (s. d.). *Hesiodos* zumal habe die Atalante nicht des Iasos sondern des Schoineus Tochter genannt, *Apollod.* 3, 109 W. *Philodem.* π. εὐσ. 60, 147, 9 ff. *Gomperz* (*Ἀταλάντῃ*) ἢ *Σχοινέως* . . . *Ἡσιόδος* λέγει. *Hesiod.* frg. 41 *Rzach*; ferner vgl. *Diod. Sic.* 4, 34. 41. *Apollod.* 1, 68. 112. *Steph. Byz.* a. O. *Schol.* u. *Eustath.* z. *Il.* 2, 497. *Schol. Eurip. Phoin.* 150. *Schol. Theokr.* 3, 40. *Hygin. fab.* 173. 185. 244 p. 29, 3. 117, 3. 15. 136, 20 *Schm. Myth. Vat.* 2, 47. Für die argivische Atalante, des Schoineus Tochter, die Hippomedon geheiratet habe, vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 769. *Gruppe, Griech. Myth.* 528, 3. Vgl. *W. Immerwahr, De Atalanta*, Diss. Brl. 1885, S. 1 ff. 23. Atalante heißt daher Schoeneia, mit und ohne Zusatz von virgo, *Ovid. met.* 10, 609. 660. *trist.* 2, 399, gewöhnlicher noch Schoeneis, *Ovid. am.* 1, 7, 13. *her.* 15 (16), 263. *Priapea* 16, 1. *Claudian.* 29, 170 (überall im Akk. Schoeneida, vgl. auch *Sidon. Apoll.* 14, 15, wo Schoeneida, s. Art. Schoineis 2. Als Sohn des Schoineus wird Klymenos bezeichnet, *Hyg. f.* 206. 238. 242. 246 p. 129, 3. 133, 10. 135, 7. 137, 15, s. in diesem Lex. Bd. 2 Sp. 1230, 4. — 2) Sohn des Melaneussohnes Autonoos und der Hippodameia, Bruder des Erodios, Anthos, Akanthos und der Akanthyllis (Kosenamen für Akanthis); Schoineus, Akanthos und Akanthyllis hatte der Vater so benannt, weil sein Land nur Binsen (*σχοίνους*) und Dornen (*ἀκάνθας*) trug; nachdem Anthos (nach welchem die Sage betitelt ist) von den in Raserei geratenen Stuten seines Vaters zerfleischt worden, wurden Eltern und Kinder von Zeus und Apollon aus Mitleid in Vögel verwandelt, der Vater in eine Rohrdommel (*ὄρνις*), die Mutter in eine Haubenlerche (*χορνός*), Erodios in einen Reiher (*ἐρωδιός*) und so auch die Geschwister in die Vögel ihres Namens, *Anton. Lib. met.* 7, laut Glosse übereinstimmend mit *Boios' ὀρνιθογονία α'*, vgl. für Schoineus *Hesych.* s. v. *Σχοινικός' ὄρνις τις*; offenbar sind für diese 'Vogel- und Menschengeschichte' Motive, wie besonders das von den menschenfressenden Rossen, dem Mythenkreis des Diomedes entlehnt, vgl. *Tümpel in Pauly-Wissowas Realencycl.* 6, 483 (s. v. Erodios), ferner in diesem Lex. den Art. Akanthis von *Bernhard* (Bd. 1 Sp. 206 f. 64 ff.). *Eug. Oder, De Antonino Liberali*, Diss. Bonn, 1886, S. 8 ff. — 3) Pflegevater des Orestes, *Io. Antioch. F. H. G.* 4, 551, 25, vielleicht in der lakonisch-arkadischen Orestessage, *Gruppe, Griech. Myth.* 702 A. [Waser.]

Schoinikos (*Σχοινικός*, Deminutivum zu *Σχοῖνος*, *Usener, Sintflutsagen* 57 f.; dagegen bezeichnet *Maas, Griech. u. Semiten a. d. Isthm. v. Korinth* 20, 2 den Namen als unerklärt trotz *Useners* Ableitung), Wagenlenker des Amphiaraios mit einem τέμενος in Byzantion, dessen Kult aus Megara dorthin verpflanzt worden sein soll, *Dionys. Byz. Anapl. Bosp.* 34 p. 15 *Wescher*; vgl. *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 36, 40 (= *Reliquienkult im Altertum in Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 5, 36 f. 40). In der la-

teinischen Übersetzung des *Gyllius* steht statt *Σχοινίκιον τέμενος*: *Amphiarai delubrum*, indem *Gyllius Σχοινίκιον* als *Oicli filius* auffaßte: vgl. *Wescher* a. a. O. 15. 49. — *Kubitschek* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Byzantion* (3, 1147, 37 ff.) meint, *Σχοινικός* sei ohne Zweifel Bezeichnung einer Örtlichkeit in Byzantion, und die Deutung auf den Wagenlenker nur etymologische Spielerei. Doch findet sich *Σχοινικός* (so!) als Name des Wagenlenkers des Amphiaraios auch im *Schol. vet. Pind. Ol.* 6, 21 und bei *Hesych.* s. v. *Σχοινικός* (vgl. *R. Unger, Thebana Paradoxa* 408 f.), und da Amphiaraios selbst in Byzantion Kult genoß (*Hesych. Miles. F. H. G.* 4, 149, 16), so ist es durchaus glaublich, daß auch sein Wagenlenker an diesem Kulte teilhatte, wie es von Argos (*Paus.* 2, 23, 2), wo er mit dem gebrauchlicheren Namen Baton (s. d.) belegt ist, bezeugt ist. — *Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei d. Griech.* 100, 3 nimmt zwischen Schoinikos und dem Asklepios Schoinatas (s. d.) Verwandtschaft an: beide seien auf das boiotische Schoinos (*Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 214) zurückzuführen, wo man vielleicht auch von der Niederfahrt des Amphiaraios und seines Wagenlenkers erzählt habe, und durch die Gleichsetzung [?] des Asklepios mit Amphiaraios würde sich die Übertragung [aber doch höchstens auf Amphiaraios, nicht auf seinen Wagenlenker!] leicht erklären lassen. Ebenso wenig wahrscheinlich dünkt mir die von *Murr, D. Pflanzenwelt in d. griech. Myth.* 281 vorgeschlagene, von *Wagler* bei *Pauly-Wissowa* 3, 480, 7 ff. gebilligte Erklärung, der Wagenlenker des Amphiaraios sei *Σχοινικός* genannt worden, weil er 'schlank wie eine Binse' gewesen sei, eine Deutung, die übrigens schon bei *Pape-Benseler* s. v. *Σχοινικός* steht. Zusammenhang mit der megarischen an der gleichnamigen Bucht gelegenen Ortschaft Schoineus (*Bursian, Geogr. von Griechenland* 2, 19) nimmt *Pfister* a. a. O. 37 an. Als Namen des Wagenlenkers des Amphiaraios sind neben *Σχοινικός* überliefert *Βάτων* und *Ἐλάτων* (*Ἐλάτος*, *Apollod.* 3, 6, 8, 4). *Βάτων* gehört wahrscheinlich zu *βαίνειν*, *βάτης* (*Gruppe, Gr. Myth.* 535, 5), *Ἐλάτων* zu *ἐλαύνειν*, *ἐλάτης*, *ἐλάτης* (*Usener, Rhein. Mus.* 53 [1898], 348 f.; *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 40; *Gruppe* a. a. O. 1161, 4). Bezeichnet also *Βάτων* denjenigen, der den Wagen besteigt, *Ἐλάτων* den, der die Rosse antreibt, so dürfte auch in *Σχοινικός* ein Name zu suchen sein, der zur Tätigkeit des Wagenlenkers Beziehung hat, und da ergibt sich im Hinblick auf *Eur. (fr.* 286) bei *Pollux* 10, 178: *σχοινίνας γὰρ ἵπποισι φλοῖνας ἥντας πλέκει* und auf die *σχοινοχάλινοι ἵπποι* (*Strabo* 17, 3, 7 p. 826) für *Σχοινικός*, welche Form wohl die ursprüngliche ist (*Wieseler, Gött. Gel. Anz.* 1876, 349), die Bedeutung: der durch die Seile (*σχοῖνος* = Strick, Seil, *H. Blümner, Technologie* 1, 296), (mit denen er die Rosse anschnirt) Berühmte-*Σχοινικός*: *Σχοινικλής* = *Ἀμφικλής*: *Ἀμφικλής* = *Περικλής*: *Περικλής* = *Ἀνδροκλής*: *Ἀνδροκλής* = *Ἐτέοκλής*: *Ἐτεοκλής* usw. [Höfer.]

Schoinikos s. Schoinikos.

Scholarius. Eine Inschrift aus Capua be-

richtet von einer Weihung, dargebracht Deo Scholario, *Mommsen, Inscr. regni Neapolit. Lat.* 3574 = *C. I. L.* 10, 3793. Der Deus Scholarius, identisch mit dem genius Scholae (*C. I. L.* 8, 10717) ist die Schutzgöttheit des Kollegiums (schola = Collegium), der Genossenschaft; vgl. *W. Liebenow, Zur Geschichte u. Organisation des römischen Vereinswesens* 275 ff. 295.

[Höfer.]

Schow, ägyptischer Gott (meist Schu genannt; hieroglyphisch šw, gesprochen etwa šow oder šō nach Šās).

Literatur: *Champollion, Panthéon égyptien* (Paris 1823) nr. 25, 25A; *Pierret, Petit manuel de mythologie* (1878) p. 120; derselbe, *Le panthéon égyptien* (Paris 1881) p. 21; *Lanzzone, Dizionario di mitologia egiziana* (1881) p. 1159; *Maspero* (1888) in *Bibliothèque égyptologique* (Paris 1893) 2, 219; *Wiedemann, Religion der alten Ägypter* (1890) p. 18; *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* (1891) p. 422—433. 207; *Brodrick and Morton, Diction. of Egypt. archaeology* (London 1902) p. 165; *Lange in Chintepie de la Saussaye* (1905) 1, 201. 231; *Erman, Die ägypt. Religion* (1905) p. 15. 29 ff.; *Schneider, Kultur u. Denken des alten Ägypter* (1906) p. 430. 432.

Gelegentlich trifft man Spuren eines Gedankenkreises, in dem Schow Mittelpunkt der Welt ist; da ist er der mächtige Gott, von dem alles abhängt, man spricht von ihm wie von dem Weltenherrscher. Wo und wann diese örtlich und zeitlich wohl eng begrenzten Vorstellungen entstanden sind oder geherrscht haben, wissen wir nicht. Vielleicht liegt die Heimat des Schow im Delta, seine große Zeit war wohl vor den Dynastien. Zur Zeit, in der wir ihn kennen lernen, ist er schon der Götterfamilie von Heliopolis eingeordnet; er hat seine alte Selbständigkeit aufgeben müssen zugunsten der Aufnahme in den Sonnen- und Osiris-kreis. In Hymnen an S. aus dem neuen Reich (*Papyrus Harris magique* ed. *Chabas*) ist S. mit Onuris (vgl. unten I 1) zusammengewachsen zu einer Gestalt, die viele fremde Züge in sich aufgenommen hat.

A. Lokalkulte.

In älterer Zeit wird Schow weder an einem Orte besonders oft genannt, noch weisen seine Beinamen auf einen Lokalkultus; daß der Fürst des Gazellengaus Priester des Schow und der Tefenet ist, hat wohl nichts zu bedeuten (*Bēni Hasin* 1 pl. 7). Ebenso ist es belanglos für den Ort seiner Heimat, wenn Schow in den Tempelreliefs an verschiedenen Orten gelegentlich dargestellt wird. Über Schow in Heliopolis vgl. unten B. In Tanis tritt Schow auf Obelisk Ramses' II. hervor (*Burton, Excerpta hieroglyph.* 33; *Petrie, Tanis* 1 pl. 8, 49. 10, 57. 53. 11, 61b).

In später Zeit ist Schow heimisch in verschiedenen Orten des südöstlichen Deltas, und aus dieser Gegend stammt der Naos, dessen Inschrift seinen Mythus erzählt (vgl. unten C, Sp. 569). In Bubastis wird Schow, aber nicht als Hauptgott, verehrt (*Naville, Bubastis* pl. 36 K. 40 B. 50 C.). In Samanud (griech.

Sebennytos) ist 'Onuris-Schow, Sohn des Re' Herr der Stadt und hat einen Kultus dort (*Naville, The mound of the Jew [Tell el-Yahudiye]* pl. 5. 6; *Lepsius, Denkm. Text* 1, 221; *Annales du Service des Antiqu. d'Égypte* 7, 87); Onuris scheint dort nur dem Schow angegliedert zu sein (vgl. unten J 1). Derselbe Onuris-Schow wohnt auch in Behbet (*Naville, Festival hall of Osorkon II. at Bubastis* pl. 7). Auch die von den Griechen Leontopolis genannte Stadt (*Strabon* 17, 19; *Iosephus, Antiqu. Iud.* 13, 3, 1. 2), in der nach ihrem Namen ein Schow gewohnt zu haben scheint (vgl. unten G), gibt keinen Anhalt für die Heimat des Gottes, da ihre Lage nicht sicher festgestellt ist (*Brugsch, Geogr. Inschriften* 1, 262). Man identifiziert sie mit Tell Mokdam (*Baedeker* S. 162; *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 8, 236) oder Tell es-Seba' (*Berlin, Ausführliches Verzeichnis des ägypt. Altert.* S. 290) oder Tell el-Jehudije (*Naville, Mound of the Jew* p. 18 ff.; *Baedeker* S. 158). Auch die Lage des Gaus Leontopolites (*Strab.* 17, 20; *Parthey, Beiträge zur älteren Münzkunde*, herausg. von *Pinder und Friedländer* [1851] S. 137 ff.) ist nicht bestimmt (*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1, 118). In manchen dieser Orte ist Schow gewiß nur durch Identifizierung mit anderen Göttern angesiedelt; so Sopp-Schow in Saft el-Henne (*Naville, Goshen*; vgl. auch Naos in el-Arisch unten C, 3. Absatz).

An einem von diesen weit entfernt liegenden Orte: Ombos nördlich von Assuan, wird Schow mit Tefenet in dem ptolem. Tempel auffallend häufig dargestellt (*Catal. des monum. ed. de Morgan* 2, 20. 199. 230. 232 3, 23); Schow ist auch wirklich dort verehrt worden, man feierte am 2. Tag des 2. Überschwemmungsmonates sein Fest (*ibid.* 2, 314, 6).*) Über die Zusammenwerfung des Schow mit Haroeris, der neben Sobk (vgl. 'Suchos') Hauptgott des Tempels war, vgl. unten J 3.

In ptolemäischer und römischer Zeit finden wir Schow in dem 1. Katarakt heimisch, bald als Schow oder Onuris-Schow (vgl. unten J 1); bald angegliedert an Arensnuphis (ägypt. 'Irhms-nfr'), der zu den Herren dieser Gegend gehört und von den Griechen als Herakles angesehen worden zu sein scheint (*Rubensohn im Archiv f. Pap.-Forsch.* 3, 359; vgl. *Brugsch, Sieben Jahre Hungersnot* 51 ff.; *Brugsch, Dictionnaire Géographique* 851). Auf Philae ist im Tempel des Arensnuphis sowohl dieser wie Schow dargestellt; jedem von beiden folgt Tefenet (*Lyons, Report on the island and temples of Philae* [London 1896] Nr. 5—6, Tiberius). Auch die anderen Tempel auf Philae zeigen häufig Darstellungen des Schow, dem der König opfert (*Lepsius, Denkm.* 4, 18); er heißt dabei 'Schow-Re, Herr von Bige, der aus Nubien kam; er bringt das Auge des Re . . .' (*ibid.* 4, 24) oder 'Schow, Sohn des Re, auf Bige wohnend' (*Bénédict, Philae* p. 42, II'). Häufig hat er den Namen 'Anhor Schow, Sohn des Re' (*ibid.* p. 3, IV'; *Champollion, Monuments*

*) Ein Fest des Schow kennen wir sonst nur während der 19. Dynastie im Delta = 21. Tag des 3. Überschwemmungsmonates (*Pap. Sallier* 4, 8, 9).

1 pl. 89); einmal sind zusammen dargestellt 'Arensnuphis Schow, Sohn des Re' und 'Schow von Dakke, Herr von Philae', und Tefenet (*ibid.* 1 pl. 83, 2 = *Rosellini, Monumenti di culto* pl. 18, 3).

Von Philae ist dieser aus Schow, Onuris und Arensnuphis zusammengesetzte Gott in die nubischen Tempel übernommen worden; z. B. nach Debdod als 'Schow, Sohn des Re, Arensnuphis auf der heiligen Insel (bei Philae)' mit Sechmet-Tefenet zusammen (*Lepsius, Denkmäler* 5, 18a). Besonders tritt er in Dakke in ptolemäischer und römischer Zeit hervor, dort heißt er 'Schow Sohn des Re, der aus Nubien kam, Herr von Dakke' (*Champollion, Monum.* 1 pl. 55^{bis}, 3) oder 'Schow, Sohn des Re, Arensnuphis, Herr der heiligen Insel' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 123. 124) oder 'Arensnuphis Schow, Sohn des Re, mit großer Kraft, mit großer Macht' (*Champ., Mon.* 1, 55^{bis}, 4). Ergamenes (nubischer König ptol. Zeit) opfert vor Thot und Schow, Sohn des Re, Arensnuphis und Arensnuphis selbst (*ibid.* 1, 53, 1); Ptolemäus IX. opfert vor Schow, Sohn des Re, Arensnuphis und Tefenet (*Champ. Not.* 1, 112). Endlich ist Schow sogar an den Lokalgott 'Thot, Herrn von Dakke', angegliedert worden (*ibid.* 1, 127).

B. Schow in den Pyramidentexten.

Die meisten Erwähnungen in den alten Texten gehören jenem Vorstellungskreis an, der sich in Heliopolis um den Sonnengott gebildet hatte. In der großen Neunheit von Heliopolis (Atum, Schow und Tefenet, Geb und Nut, Osiris und Isis, Set und Nephthys; *Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1655. 1521) ist Schow Sohn des Atum (*Pyr.* 1870. 603), der Bruder und Gatte der Tefenet und der Vater des Geb (*Pyr.* 1615) und der Nut (*Pyr.* 5d). Nach einer Mythe hatte Atum den Schow und die Tefenet durch Selbstbegattung in seiner Faust erzeugt (*Pyr.* 1248), nach einer anderen hatte er die beiden aus dem Munde gespielen (*Pyr.* 1652, 1871 und oft). Gelegentlich finden sich hier und in anderen Texten auch Anspielungen auf ganz andere Verwandtschaftsverhältnisse des Schow, wobei gewiß zum Teil unterdrückte alte Mythen erhalten sind. Z. B. Schow als Sohn des Nun, Gottes des Himmelozeanes (*Buch von der Himmelskuh* 29 nach Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2 pl. 16); Isis gebar Schow und Tefenet in Chemmis (*Ebers* 95, 8). Aber nach der verbreitetsten Anschauung sind Schow und Tefenet heimisch in Heliopolis (*Pyr.* 2099; vgl. *Totenbch.* ed. *Naville* Kap. 18, 5. 115, 10); dort ist Schow Herr der oberen Menset (mnst), eines Gebietes oder Gebäudes in Heliopolis (*Pyr.* 1661), und er wird selbst 'obere Menset' genannt (*Pyr.* 1871). Schow und Tefenet heißen auch 'die beiden Löwen' ohne weitere Erklärung (*Pyr.* 447).

Von der Tätigkeit des Schow erfahren wir zweierlei. Zunächst stützt er den Himmel: 'Schow, der die Nut trägt' (*Pyr.* 2091), oder die Arme des Schow tragen die Nut (*Pyr.* 1101); deshalb soll Schow den Toten zum

Himmel tragen und Nut ihm ihren Arm reichen (*Pyr.* 1422. 1090). Ein Text, der auf eine alte Vorlage zurückgeht, erzählt, wie Re befahl: 'Mein Sohn Schow, stelle dich unter meine Tochter Nut; da stützte Schow die Himmelsgöttin mit erhobenen Armen (*Himmelskuh* 41). Weiteres unten in F. — Ferner scheint Schow einmal für das Wasser des Nils gesorgt zu haben (*Pyr.* 1553), wohl aus seinem Penis (*Pyr.* 2065); er bringt dem Toten das Wasser, mit dem Geb sich gereinigt hat (*Pyr.* 1039). Vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß Schow dem Toten zu trinken und Tefenet ihm zu essen gibt (*Pyr.* 552, umgekehrt 553; vgl. 125). Eine Stelle des *Totenbuches* überliefert noch, daß Schow dem Toten Speise und Trank gibt (ed. *Naville* Kap. 178, 12); aber sonst kennt die spätere Zeit diese Seite des Schow nicht mehr (vgl. unten H).

C. Schow als Sohn des Re und sein Nachfolger auf dem Thron.

Die Pyramidentexte (vgl. oben B) erzählen, daß der Sonnengott, dort Atum genannt, der Vater des Schow ist; diese Mythe bleibt auch weiter herrschend und gibt dem Schow den Beinamen 'Sohn des Re', den er im mittleren Reich gelegentlich (*Petrie, Gizeh and Rifeh* pl. 13F), im neuen Reich öfter (*Naville, Deir el Bahari* 2 pl. 46; *Burton, Excerpta hieroglyphica* pl. 38, Obelisk Ramses II. in Tanis), später fast immer erhält. In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit spielt Schow die Rolle eines guten Sohnes des Re. In Ombos (ptol.) ist 'Schow, Sohn des Re, der seinen Vater erfreut' dargestellt, wie er die Sonne anbetet (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 185); er heißt auch 'mit gewaltiger Kraft, der die Feinde abwehrt für seinen Vater Re' (*ibid.* 2, 199) oder 'Sohn des Re, ein guter Sohn (s3 mr.f) für seinen Vater, der das Herz dessen, aus dem er kam (= seines Erzeugers), erfüllt, der Herr des Speeres, der seine Feinde niederwirft' (*ibid.* 3, 23). Auch in Edfu (Ptol. IV.) wehrt Schow die Feinde seines Vaters Re von seinem Tempel ab (ed. *Rochemonteix* 1 p. 144); ähnlich in Dendera (Ptol. XVI.) 'Sohn des Re, der die Angelegenheiten besorgt (?) für seinen Vater und sein Herz erfreut' (*Lepsius, Denkm.* 4, 58b), und in Esne (röm.) heißt er 'großer ältester Sohn des Atum' (*ibid.* 4, 90d).

Die Götterfamilie, die in den Pyramidentexten als Götterneunheit von Heliopolis genannt wird (vgl. oben B), war in ganz Ägypten bekannt. Sie wurde auch in anderen Orten dargestellt; jedoch meist mit der Veränderung, daß Atum durch den Hauptgott des betreffenden Tempels ersetzt wurde oder der Lokalgott noch vor Atum trat, um dadurch den Schein des Ersten aller Götter zu gewinnen. Schow und Tefenet behalten stets ihren Platz hinter Atum bzw. seinem Vertreter und vor Geb und Nut. Solche Götterlisten kennen wir von der 18. Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit; sie bleiben im wesentlichen unverändert und sind, wie die Zusammensetzung zeigt, gelegentlich aus anderen Tempeln übernommen (*Naville,*

Deir el Bahari pl. 46. 101; *Mariette, Abydos* 1, 10; *Lepsius, Denkm.* 3, 26. 37. 75 d. 85 c. 124 a. 222 d. 246 c. 4, 10. 29 a. 31 a. 56 a. 66 a. b. 67 a. 83 a). Seltener sind Götterlisten abweichender Zusammenstellung, bei denen wir den Grund der Aneinanderreihung der in ihnen genannten Gottheiten nicht zu erkennen vermögen (z. B. *Mariette, Abydos* 2, 54; *Lepsius, Denkm.* 4, 58 b Dendera; Kairo 9267 ed. *Milne, Greek Inscriptions*). Die übliche Reihenfolge jedoch ist zu 10 allen Zeiten die der Neuheit von Heliopolis, und sie gibt mehr als nur eine Genealogie. Die Ägypter dachten sich ihre großen alten Götter auch als Könige; dabei folgte wie auf Erden der Sohn dem Vater auf dem Throne. Listen von Götterkönigen der Urzeit, zum Teil mit Angabe der Regierungsdauer, sind mehrfach bei griechischen Schriftstellern erhalten; sie schließen sich an die Reihenfolge der Neuheit von Heliopolis an, und gehen zurück auf 20 eine Fassung des Ptahtempels von Memphis. *Lepsius (Königsbuch, Quellentafel 3)* stellt die Listen zusammen aus Johannes Antiochenus, Chron. Pasch., Malalas, Cedrenus, Manethos, Euseb. Armen., Sothis nach Panod. und Syncellus, Vet. Chron. nach Panod., Barbarus Scaligeri und Chronograph. brev. ex Euseb.; sie nennen als Nachfolger des Helios = Atum und Vorgänger des Kronos = Geb den Σῶς (zweimal) ἡτοι Ἀρης oder Σῶσις (dreimal), auch 30 Σῶσις, Σωσις, Ἀγαθοδαίμων (je einmal).

Eine der wenigen im Zusammenhang erhaltenen mythologischen Erzählungen unterrichtet uns des näheren über diese Götterregierungen (auf dem späten Naos in el-Arisch ed. *Griffith, Tell el-Yehudijeh in Naville, The mound of the Jew* pl. 23. p. 70), und zwar wohl nach der Lehre von Heliopolis. Als Re auf dem Throne saß, riß sein Sohn Schow die väterliche Macht dadurch an sich, daß er 40 die feuerspeiende Schlange des Re sich selbst an den Kopf setzte; mit ihrer Hilfe schlug Schow seine Gegner nieder. Schow war ein guter König des Himmels, der Erde, der Unterwelt, des Wassers, der Winde, des Ozeans, der Berge, des Meeres und der Steine auf dem Throne seines Vaters Re-Harachte. Eines Tages sprach Schow zu seinem Gefolge: 'Laßt uns nach dem Berg am Osthorizont gehen und unseren Vater Re-Harachte sehen!' Sie gingen 50 nach At-nebs (Saft el Henne im östlichen Delta, vermutlicher Herkunftsort des Naos), wo der Tempel des Schow in seinem Namen Sopd Herr des Ostens neugebaut wurde (Sopd ist Lokalgott in At-nebs; vgl. unten J 4). Schow erhob den Ort, daß er feststand wie der Himmel, und alle seine Häuser waren wie der Horizont (Anspielung auf die Mythe von Schow als Erheber des Himmels; vgl. unten F). Als später die Kinder der Apophisschlange, die 60 auch die untergehende Sonne. Thot ist es, der Schow als Sonne aufgehen läßt (*ibid.* 183. 8; vgl. *Papyrus de Turin* ed. *Pleyte-Rossi* pl. 24. 3. 125. 12). Die ungewöhnliche Vorsetzung des Artikels pe geht wohl auf die Natur des Schow als Sonnengott zurück; sie ist häufig bei Pe-Re 'der Re'. Die Sonne ist gemeint in der 'Verehrung des Pe-Schow und des Aah-Thot (= Mond)' (*Recueil de travaux* 2, 168. 4,

sich jemand zu erheben wagte — da entbrannte eines Tages, als Schow sich für neun Tage nach dem Himmel entfernt hatte, sein Sohn Geb in Liebe zu seiner eigenen Mutter Tefenet, und verschaffte sich mit Gewalt in Memphis die Erfüllung seines Wunsches. Da brach Unwetter und Sturm los, so daß Götter und Menschen nicht das Gesicht ihres Nächsten sehen konnten. Geb begann nach dem Throne seines Vaters Schow zu trachten; er zog in das Delta und versuchte die Schlange an seinen Kopf zu setzen, wie einst sein Vater getan hatte. Sie spie ihr giftiges Feuer aus, so daß Geb's Begleiter tot umfielen; aber Geb bemächtigte sich ihrer doch und setzte sie in einen steinernen Kasten, bis endlich wiederum der alte Re-Harachte ihre Kraft völlig brach. Von da ab herrschte Geb über Götter, Menschen und Tiere auf dem Throne seines Vaters Schow.

Die Erinnerung daran, daß Schow einst auf dem Throne gesessen und die Welt regiert hat, macht ihn zum Vorbild der irdischen Könige; seit der 19. Dynastie wird häufig auf Eigenschaften des Schow angespielt, die man auch bei dem regierenden Herrscher erwartet. Merenptah heißt 'sein Sohn auf dem Throne des Pe-Schow (Schow mit Artikel 'der', vgl. unten D), Sohnes des Re' (Israelstele 13 ed. *Spiegelberg in Ägypt. Zeitschr.* 34, 4; ähnlich von Ramses III. in Medinet Habu = *Rouge, Inscr. hierogl.* 114, 8; *Greene, Fouilles* pl. 1, 9). Ramses II. wird die Stärke des Schow und der Tefenet verliehen (*Mariette, Abydos* 2, 55, 35; ähnlich oft von Ramses III.). Schow sagt zum König: 'Ich gebe dir mein Amt, meine Lebenszeit, meine Stätte, meinen Thron auf Erden und die Würde, die ich im westlichen Lande ausübe' (*Lepsius, Denkm.* 3, 234 a, Dyn. 20). In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit ist der König das 'Ebenbild des Schow' (*Mariette, Denderah* 1, 69 a; *Rochemonteix, Edfou* 1, 81); der König übernimmt das Königtum des Schow und ist sein Erbe (*Mar., Dend.* 4, 85; *Roch., Edfou* 1, 41).

D. Schow als Sonne.

Schow als Sonnengott kennen wir erst von der 18. Dynastie ab; die Erwähnungen sind 50 spärlich und gehören gerade in der älteren Zeit mehr vulgären Texten als der höheren Literatur an. Trotzdem scheint die Vorstellung alt zu sein; diese Gestalt des Schow ist eben in den Hintergrund gedrängt durch andere Personifikationen des Sonnengottes. In der 18. Dynastie ist Schow bald die aufgehende Sonne (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 117, 4. 437), bald die glühende Mittagssonne (*ibid.* 4, 19), im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 182, 2) auch die untergehende Sonne. Thot ist es, der Schow als Sonne aufgehen läßt (*ibid.* 183. 8; vgl. *Papyrus de Turin* ed. *Pleyte-Rossi* pl. 24. 3. 125. 12). Die ungewöhnliche Vorsetzung des Artikels pe geht wohl auf die Natur des Schow als Sonnengott zurück; sie ist häufig bei Pe-Re 'der Re'. Die Sonne ist gemeint in der 'Verehrung des Pe-Schow und des Aah-Thot (= Mond)' (*Recueil de travaux* 2, 168. 4,



n. R.; ähnlich *Brugsch, Recueil* 1 pl. 22, 13). Als Amenophis IV. seine neue Sonnenreligion begründete, war Schow eine der wenigen Bezeichnungen der Sonne, die er aus der alten Religion herübernahm. Der neue Gott hieß 'Schow, der in der Sonnenscheibe ist' (*Leps. Denkm.* 3, 106b und oft); gelegentlich auch 'Schow für alle Menschen, die lebende Sonnenscheibe' (*Bouriant-Legrain-Jéquier, Culte d'Atonou* 1, 83, 3). Nach dem Untergang des Atonkultus wird Schow als Sonne wieder wie früher erwähnt. 'Die Sonnenstrahlen kommen, Schow erhellt den Tempel' (*Mariette, Abydos* 1, 51a. 49). 'Schow, Abbild des Re, der in seinem Auge sitzt' (*Pap. mag. Harris* 7, 2). In der Spätzeit werden Re und Schow in der Sonnenbarke dargestellt (Berlin 7772); ein Sonnenhymnus saitischer Zeit nennt nur Schow, nicht Re (*Mém. Mission Caire* 5, 626). Re ist in den Tempeln griechischer Zeit gelegentlich Beiwort des Schow (*Lepsius, Denkm.* 4, 24. 29a; *Rochemonteix, Edfou* 1 p. 430, 12). In einigen der hier angeführten Fälle ist es nicht sicher, daß wirklich der Gott Schow genannt ist; zum Teil könnte auch ein Wort šw 'Sonne, Glanz, Licht' vorliegen. Schow ist vielleicht gemeint mit dem 'Herakles, der in der Sonne sitzt' (*Plutarch, De Is. et Os.* 41): man wird erinnert an 'Schow, Bild des Re, das im Auge seines Vaters sitzt' (*Pap. mag. Harris* 7, 1).

E. Schow als Luft.

Man hat sich daran gewöhnt, das eigentliche Wesen des Schow darin zu sehen, daß er die Luft repräsentiert, und die meisten Darstellungen nennen nur diese eine Seite von ihm; trotzdem gibt es für Schow als Luftgott weder frühe noch zahlreiche Belege. Eine alte Vorstellung liegt wohl vor in 'Schow, der die Luft zieht (zum Atmen) vor Re' (*Totenbuch* ed. Naville Kap. 55 + 38B, 1) und 'Schow, der die angenehme Luft des Lebens (= Atem) an die Nase des Osiris bringt' (*Pap. Salt.* 825 nach *Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* tav. 386, 4). In den Sprüchen, durch die dem Toten Atem gegeben werden soll, spielt Schow eine besondere Rolle: 'Ich bin Schow, der die Luft zieht vor die Verklärten' (*Totenbuch* ed. Nav. Kap. 55, 1). Der Tote soll durch seine Nasenlöcher die 'Seele (ba) des Schow' einatmen, mit der offenbar die Luft gemeint ist (*Buch vom Atem* 2, 21; ähnlich *Vatikan* 128 a, ptol.) Die Hymnen an Schow bzw. Schow-Onuris aus dem neuen Reich (*Papyrus Harris magique* ed. Chabas) enthalten u. a. ähnliche Anspielungen auf den Luftgott. Ein großer Hymnus an Amonre (überliefert aus persischer Zeit im Tempel von Hibis in der Oase el-Charge) feiert ihn auch als Luftgott: 'er stößt die Luft aus der Kehle ... (er ist) die Seele des Schow für alle Götter' (*Brugsch, Reise nach der großen Oase* pl. 15, 5). 'Du bist Schow, du bist höher als alle anderen Götter, du hast prächtigere Gestalten als die vier Winde des Himmels; man sagt (?): sie sind aus dem Mund seiner Majestät herausgekommen. Du Seele des Schow, der die Luft befiehlt' (*ibid.* 16, 34). Schow kann Himmel und Meer in Aufruhr versetzen, aber

in der Regel ist er milde und wohlthätig; man hört seine Stimme, aber sieht ihn nicht, wenn er jede Kehle atmen läßt (*ibid.* 16, 36. 38 — sämtlich nach unpubl. Übers. *Erman*). Die 'Seele des Schow', die oben und hier (auch *ibid.* 16, 40 'Seele des Schow, der in den Wolken wandelt, indem er den Himmel von der Erde trennt') die Luft zu bezeichnen scheint, wird in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit oft erwähnt, ohne daß ihr Charakter deutlich zu erkennen wäre. Die 'Seele des Schow, Herrn von Esne' ist als Widder neben den Seelen anderer Götter dargestellt (*Champollion, Monuments* 2 pl. 145^{ter} Esne röm.; Schow als Luft in Esne: *Brugsch, Thesaurus* 626 A 20—22. 651 H); auch der Widder von Mendes ist die 'lebende Seele des Schow, der Himmel und Erde mit seinem Hauche [versieht], um alle Menschen mit ihm zu beleben' (*Urkunden* ed. Sethe 2, 53, 12). Sogar König Amasis II. nennt sich 'lebende Seele des Schow' (*Burton, Excerpta hieroglyphica* 41). Die auch in älterer Zeit häufig genannten 'Stützen des Schow' scheinen nach späterer Vorstellung die Wolken zu sein (*Brugsch, Gr. Oase* 16, 40); auf die Luft deutet das Beiwort des Schow: 'der den Himmel erhebt mit dem Atem seines Mundes' (*Lepsius, Denkm.* 4, 14 a, Ptol. III. Karnak). Im Tempel von Dendera sind die Fenster, durch die Luft und Licht ins Innere tritt, dem Schow geweiht (*Mariette, Dendérah* 4, 23b).

F. Schow als Himmelsträger.

Aus der alten religiösen Literatur (vgl. B) erfahren wir, daß Schow die Himmelsgöttin stützt; so  wird er auch dargestellt (*Erman, Religion* Abb. 6); dabei liegt an der Erde Geb, von dem weg Schow die Nut hochgehoben hat (*ibid.* Abb. 39). Auch wenn der Himmel als stehende Kuh gedacht ist, stützt Schow sie am Bauch, während andere Götter ihre Beine halten (*ibid.* Abb. 5, nach Grab Sethos I. ed. Lefébure in *Mém. Mission Caire* 2, partie IV, pl. 17 = *Roschers Lex.* Bd. 2 Sp. 361 (Isis) Abb.). Schow heißt 'der den Himmel von der Erde trennte und ihn hochhob vom Boden als -Figur' (*Lepsius, Denkm.* 3, 234 a, Dyn. 20). Die volkstümliche Kunst der griechischen Zeit hat Schow als Himmelsträger nicht vergessen (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 2, Sarg). In den gleichzeitigen Tempeln ist 'Schow, Sohn des Re, ... der den Himmel trägt, der den Himmel mit dem Atem seines Mundes erhebt' (*Rochemonteix, Edfou* 1 p. 59, ähnlich *Lepsius, Denkm.* 4, 14 a, Karnak; ferner in Esne, röm.: *Brugsch, Thesaurus* 626 A 20—22. 651 H; vgl. unten J1), eine bekannte Gestalt; ähnlich 'Schow, der den Himmel hochhebt mit der Kraft seiner Arme und der seinen (des Himmels) Horizont mit der Sonne erhebt' (*Roch. Edfou* 1, p. 125). Ein Relieftypus zeigt den König, der vor Schow den Himmel trägt, wie der Gott selbst (*ibid.* 2, pl. 16 21b. 22b). In einem anderen bringt der König dem Gotte 'das ehrwürdige Bild seines Leibes' dar, d. h. eine ihn darstellende

Götterfigur mit Sonnenscheibe, die zwei Himmelsstützen(?) hält (L. D. 14 a, Karnak). Solche Bilder des Schow sind plastisch erhalten (Kairo 38107 ed. Daressy, *Statues de divinités* pl. 8, aus Fayence).

Wenn die Griechen Schow mit Herakles identifiziert haben (Wiedemann, *Herodots zweites Buch* p. 200; *Spiegelberg in Recueil de travaux* 28, 181), so dachten sie gewiß daran, daß diese beiden Himmelsträger waren.

Eine besondere Art des Himmelsträgers stellen die zahlreichen, in vielen Museen vorhandenen Fayencebilder dar: der am Boden hockende Schow hält zwischen den erhobenen Händen ausgespannt den Himmel (?), auf welchem, gerade über dem Kopfe des Schow, die Sonne schwebt (abgebildet z. B. Budge, *Guide to the third and fourth egyptian rooms* p. 136; *Catal. Coll. Hilton Price* 1, 2539; *Lanzone, Dizion. di mitolog. egiz.* tav. 385, 1; *Maspero, Hist. anc.* 1, 127; Kairo 38111 ed. Daressy, *Statues de divinités* pl. 8).

In einigen Fällen trägt Schow die Sonnenbarke in derselben Weise wie sonst den Himmel: Silberring Berlin 1780 (Thutm. III.); vgl. *Arundell-Bonomi, Gallery Antiqu. Brit. Mus.* pl. 3.

G. Schow volkstümlich und als Löwe.

Schow und Tefenet werden in den Pyramidentexten (vgl. oben B) 'die beiden Löwen' genannt (ed. *Sethe* 447); die Erwähnung ist aber vereinzelt. Tefenet trägt schon in älterer Zeit den Löwinnenkopf. Schow scheint erst viel später Beziehung zum Löwen zu gewinnen. In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit ist Schow 'der göttliche prächtige Löwe seines Vaters' Re (*Rochemonteix, Edjou* 1, p. 144) oder man spricht von Schow, der 'als Löwe auf seinem Gestell' steht (*Mariette, Dendérah* 4, 20). Bronzen aus der Spätzeit stellen Schow löwenköpfig dar (Berlin 8988. 8982), ebenso gleichzeitige Fayencefiguren (Berlin 7758). Ein Fund aus dem Tempel des Schow zu Tell es-seba (= Leontopolis? Berlin, *Ausführl. Verz. Ag. Alt.* 2 S. 290) enthält eine große Zahl von plastischen Löwenfiguren aus Stein (Berlin 9002) oder Fayence (B. 9001. 8997. 8968) und Musterstücken von solchen für Bildhauer (B. 9000. 8999), auch tönerner Gefäße in Form von Löwen (B. 8950. 8998) und steinerne Vasen, die von stehenden Löwen gehalten werden (B. 8979. 8980).

In der von den Griechen Leontopolis genannten Stadt (*Strabon* 17, 19) haben wir uns wohl Schow oder Onuris-Schow verehrt zu denken. Die griechische Münze des im Delta liegenden Gaues Leontopolites (vgl. oben A) zeigt einen Krieger mit Lanze und Löwe; beides sind Attribute des Schow bzw. Onuris (vgl. unten J 1).

In seiner Gestalt als Löwe ist Schow in später Zeit offenbar volkstümlich geworden. Eine große Verbreitung gewann er und Tefenet auch als Schmuck (männlicher Kopf mit Krone und Löwinnenkopf mit Sonne) an den sogen. Ägis, den Gegengewichten an den Halskragen (Brit. Mus. 11037; *Hilton Price, Catal.* 1, nr. 2553); gelegentlich haben sie die Inschrift:

'Schow und Tefenet schützen N. N.' (im Handel gesehen).

H. Vereinzelte mythologische Züge.

Auf den Särgen des mittleren Reichs nennt sich der Tote stets 'angesehen' bei Gottheiten; auf der östlichen Außenseite des Sarges pflegt er zu heißen 'angesehen bei Schow' (*Schäfer, Priestergräber vom Totentempel des Ne-user-re* S. 23. 32. 35; *Gauthier-Jéquier, Fouilles de Licht = Mém. Inst. franç. Caïre* 6, pl. 19; *Petrie, Gizeh and Rifeh* pl. 13F), daneben meist 'angesehen bei Tefenet'. Vielleicht geht die Nennung von Schow und Tefenet auf die Vorstellung zurück, daß sie dem Toten Speise und Trank geben; vgl. oben B.

In älterer Zeit hat Schow selten eine Beziehung zu dem Osirismythos; z. B. Schow hat die Furcht vor Osiris und Tefenet seine Kraft geschaffen (*Louvre C* 30, 10 nach *Capart, Recueil* 1, pl. 30, m. R.). Später macht man es Schow und Tefenet zur Aufgabe, daß sie Osiris schützen und Set und seine Genossen vernichten sollen (*Pap. Salt* 825. 8, 1 ff.). Im Tempel von Dendera (griechisch-römische Zeit) spricht man von Schow als dem guten Gott, der Osiris schützt und den 'Bösen' (Set) vernichtet (*Mariette, Dendérah* 4, 80) und stellt ihn mit zwei Messern dar an der Spitze der Götter, die die Feinde des Osiris töten (*ibid.* 4, 78a). Schow ist hier wie viele andere große Gottheiten zu jener Zeit in den Dienst des herrschenden Osiriskultus gestellt worden; die Wiedergabe durch Ἀγαδοδαίμων (*Lepsius, Königsbuch, Quellentafel* 3: Sothis nach *Panod.* und *Sync.*) zeigt, daß man in ihm ein gutes Wesen sah.

Eine Reihe von vereinzelt mythologischen Zügen des Schow sind nicht in Zusammenhang zu bringen mit dem Bilde, das wir von ihm kennen; z. B. die häufige Nennung neben Thot in Dendera (*Mariette, Dend.* 2, 44. 3. 67a und oft). Ein religiöses Buch des neuen Reiches weiß, daß er in der Unterwelt bestattet ist (*Amduat*, 7. Stunde, ed. *Jéquier, Livre de ce qu'il y a dans l'Hades*).

Einige hochklingende Titel des Schow, die er mit vielen anderen Gottheiten gemeinsam hat, besagen nichts für ihn Charakteristisches; z. B. 'gewaltiger Gott, Herr des Himmels, Herr der Erde' (*Burton, Excerpta hieroglyph.* 38, Dyn. 19; ähnlich *Lepsius, Denkm.* 3, 124 a; *ibid.* Text 1, 211; *Naville, Bubastis* pl. 40B); 'König der Götter' (*Lepsius, Denkm.* 4, 18).

J. Angliederung des Schow an andere Götter.

1. An Onuris.

In This bei Abydos ist Onuris (ägyptisch 𓂏𓂣𓂰 In-hr.t) heimisch, ein kosmogonischer Gott und Himmelsträger, der mit vier Federn auf dem Kopf dargestellt wird; oft hält er in den Händen einen Strick (*Kairo Cat. gén.* 38023 bis 28 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 2—3, spät) oder eine Lanze (s. u.). Mit diesem Gott wird Schow seit dem neuen Reich zusammengeworfen, offenbar weil beide Himmels-träger sind. In der 18. Dynastie trägt 'Schow, Sohn des Re' schon die Onuriskrone aus vier Federn (*Naville, Deir el-Bahari* 2, pl. 46;

ebenso im Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 4). In der 19. Dynastie heißt der mit der Lanze stechende Onuris: 'Onuris Schow, Sohn des Re' (*Caulfeild, Temple of the kings at Abydos* pl. 2; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 22); Ramses IV. opfert vor einem 'Onuris Schow Re', der als Onuris dargestellt und dem Tefenet folgt (*Lepsius, Denkm.* 3, 221r, Karnak) und auch sonst wird die Zusammensetzung Onuris-Schow gebräuchlich (*L. D.* 3, 198b, Surarje; *Leiden* V. 27; *Louvre* B 14).

Ramses III. hat einen Tempel des 'Onuris Schow, Sohn des Re' wiederhergestellt und beschenkt; der König redet den Gott auch nur als 'Pe-Schow (vgl. oben D), Sohn des Re' an (*Pap. Harris* 1, 57, 10—12). Der Gott 'Onuris Schow, Sohn des Re' mit der Federkrone des Onuris ist von Taharka in den Felsentempel von Barkal übernommen worden (*Lepsius, Denkmäler* 5, 11a. b); derselbe als 'Herr von This' in die Oase el-Charge (*Brugsch, Große Oase* pl. 10, 4. pl. 14, 2). — In der griechischen Zeit gehören Onuris und Schow eng zusammen; sie gelten fast nur noch als verschiedene Namen derselben Gottheit. Onuris-Schow wird dargestellt in der Tracht des Onuris (*Lepsius, Denkmäler*, Text 1, 221) und heißt 'Herr von This' (*Leiden* V 94; *Louvre* C 116; *Brugsch, Große Oase* pl. 10). Onuris-Schow ist der Gott, der den Himmel trägt, der ihn hochhebt durch den Hauch seines Mundes (*Rochemonteix, Edfu* 1, p. 314); man sagt also von ihm dasselbe wie von Schow allein (vgl. oben E). In der Bronze Gruppe eines Gottes in der Tracht und Haltung des Onuris und der löwenköpfigen Tefenet (*Coll. Hilton Price* 4389: *Catal.* 2, pl. 15) ist der Gott, wie die Zusammenstellung mit Tefenet zeigt, als eine Form des Schow angesehen. Schließlich konnte man Onuris und Schow überhaupt nicht mehr auseinanderhalten. Die Münze des Leontopolites zeigt einen Krieger mit Lanze und Löwe (*Brugsch, Geograph. Inschriften* 1, 118), wobei die Attribute von Onuris und Schow völlig zusammengeworfen sind. Die Griechen nannten den so dargestellten Gott Ares (*Leiden Pap. graec.* ed. *Leemans* 1, 122ff.).

2. An Chons.

Seit dem Ende des neuen Reichs wird in Theben der dort heimische Chons an verschiedenen Orten mit Schow zusammengeworfen; wir kennen keinen Zug an Chons, der einem des Schow ähnlich wäre und zu der Vermischung Anlaß gegeben haben könnte. 'Pe-Schow (vgl. oben D) in Theben, Chons Neferhotep' (Karnak, Sethos III., unpubl.); ähnlich in den Königsgräbern 'Chons Neferhotep Schow' (*Lepsius, Denkm.* 3, 234a, Dyn. 20), und in Karnak opfert Ptolemäus III. dem 'Chons-Schow in Theben' (*ibid.* 4, 14a). In den beiden letzten Fällen hat der Gott unter seinen Beiworten auch die des Himmelsträgers (vgl. oben F). In griechischer Zeit finden wir ihn häufig in Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, p. 257. 262. 275), und auch in Dendera nennt man ihn als Gott von Edfu (*Maricette, Denderah* 2, 76).

3. An Horus.

In Ombos (vgl. oben A) ist Schow aus unbekannter Veranlassung angegliedert an den dortigen Lokalgott Haroëris (ägyptisch Hr-wr 'der große Horus'). Ptolemäus VII. opfert dem 'Haroëris-Schow, Sohn des Re', der als Haroëris in üblicher Weise dargestellt ist (*Lepsius, Denkm.* 4, 23c); auch sonst ist Schow Beiname des Haroëris (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 322). Andererseits tritt 'Haroëris von Ombos' als Beiname auf bei dem echten Schow (*ibid.* 2, 199). In Hermonthis hat von den sieben Formen des Harpokrates eine den Namen 'Horus Schow das Kind' und trägt die Vier-Feder-Krone des Onuris (*Lepsius, Denkm.* 4, 63c, Ptol. XVI.); zur gleichen Zeit gibt es dort einen 'Schow, gewaltiger Gott, in Hermonthis wohnend' (*ibid.* 4, 60d). In Esne kennt man einen falkenköpfigen Gott 'Horus Schow, Sohn des Re' (*ibid.* Text 4, 217, röm.). Im Ramesseum opfert ein Kaiser dem Horus-Re und dem Horus-Schow, der die Onuriskrone trägt (*ibid.* 4, 81a).

4. An verschiedene Götter.

Gelegentlich wird Schow an einzelnen Orten auch mit anderen Göttern zusammengeworfen. In Edfu ist 'Schow-Re' Beiname des Hez-hotep, der die Kleider anfertigt und schützt (ed. *Rochemonteix* 1, p. 129. 430, 12). In Saft el-Henne (östl. Delta) ist Schow an den dortigen Lokalgott Sopd angegliedert, ohne daß er dessen Wesen beeinflusst hätte (*Naville, Goshen* pl. 2, 6. 5, 2; vgl. oben C, Naos in el-Arisch; unten K 10). Die Fajjampapyrus haben bei der 'Stätte des Chnum, des Herrn des Kataraktenlandes' die Bemerkung: 'er ist Schow neben seinem Vater Re in seinem See' (ed. *Lanzzone* 1, 4 = ed. *Pleyte* 1, 9). — Über die Angliederung des Schow an nubische Götter vgl. oben A.



Schow mit Feder (nach *Lepsius, Denkmäler* 4, 83 a).


K. Darstellung des Schow.

Man hat für Schow eine große Zahl von Darstellungsarten; doch ist unter ihnen keine Haltung und keine Tracht oder Abzeichen, die für ihn typisch wären in dem Sinne, wie es bei wirklichen alten Lokalgöttern der Fall ist. In den Götterlisten des neuen Reichs ist er ebenso wie die anderen Gottheiten als hockende oder sitzende Figur ohne jedes charakteristische Abzeichen dargestellt (*Lepsius, Denkm.* 3, 26. 37b. 75d. 85c. 222d. 246c). Aus dem eigentlichen Charakter des Schow sind folgende Darstellungen hervorgegangen:

1. Mit einer Feder, die als Hieroglyphe das Schriftzeichen für den Namen Schow ist; also ist das Abzeichen, wie auch bei anderen Göttern, aus dem Namen abgeleitet. Die Dar-

stellung als stehender Mann, häufig bärtig, mit langem Haar, darauf die Feder, kennen wir am Ende des neuen Reichs (Berlin 8, Sarg), sie ist häufig in ptolemäischer Zeit (*Lepsius, Denkm. 4, 10a. 56a*). Die Feder steckt gelegentlich (*ibid. 4, 66a. b. 83a*) in einem Bande, das um das Haar geschlungen und hinten zur Schleife gebunden ist; zuweilen Uräus an der Stirn (*ibid. 4, 67a*). In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wird Schow in dieser Art dargestellt, wo der König ihm opfert (Ombos: *Catal. des monum. ed. de Morgan. 2, 199*; Esne: *Lepsius, Denkm. 4, 90d*); dabei hat Schow gelegentlich kurzes Haar (*Bénédict, Philae pl. 15, II*; Dakke: *Champollion, Not. descr. 1, 112*) oder den Uräus an der Stirn (*Rochemonteix, Edfou 2, pl. 16*; Philae: *Leps., Denkm. 4, 24, Lyons, Report on Philae nr. 5—6*). Auch wenn Schow andere Götter verehrt oder von ihnen geehrt wird, trägt er diese Art der Tracht (Ombos: *Cat. mon. 2, 185*; Hermonthis: *Leps. Denkm. 4, 60d*; Mariette, *Dendérah 4, 26d*).

2. Als Mann mit Götterbart und kurzem Haar mit Uräus; darauf eine Krone, die in einem Relief der 19. Dynastie aus den wagerechten Widderhörnern und zwei glatten Federn besteht (*Leps. Denkm. 3, 198b*), in einer späteren Plastik nur aus diesen Federn (Brit. Mus. 11057, Gegengewicht; vgl. *Lanzzone, Dizion. di mitol. egiz. tav. 386, 2*). Onuris-Schow von This ist mit diesen Federn in der Oase el-Charge dargestellt (*Brugsch, Große Oase pl. 10, 4*).

3. Als Himmelsträger: stehender Mann mit erhobenen Armen ; er stützt den als Kuh dargestellten Himmel (*Erman, Ägypt. Religion Abb. 5, nach Grab Sethos I.: Mém. Mission franç. Caïre 2, partie 4, pl. 17*) oder den Himmel als Frau (*ibid. Abb. 6 nach Grab Ramses IV.*) oder hebt die Himmelsgöttin von dem Erdgott hoch (*ibid. Abb. 39, nach Berlin 8, Sarg, Dyn. 20—21*; s. das Bild Bd. 2 Sp. 361/62). In der gleichen Gestalt stützt er auf einem Sarge griechischer Zeit die Himmelsgöttin; er scheint verküppelten Körper zu haben und einen Vollbart zu tragen (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe pl. 2*). Als Fayencefigur mit der Sonne vgl. oben F.

4. Mit dem Löwenkopf, darauf die Feder (wie bei 1): vereinzelt in griechischer Zeit (Mariette, *Dendérah 4, 78*); er hält als Verteidiger des Osiris zwei Messer.

5. Schow und Tefenet neben der jungen Sonne als Kinder, die den Zeigefinger an den Mund bzw. die Nase halten (*ibid. 3, 78n*). Schow und Tefenet als Kinder auch mehrfach auf dem Naos aus Saft-el-Henne, z. T. ohne Beischrift (*Naville, Goshen*).

Hierzu kommen die Abzeichen, die erst nach der Angliederung des Schow an andere Götter entstanden sind. Sie treten früh und häufig auf; auch das deutet auf den Mangel einer typischen Darstellungsart für Schow.

6. Seit dem neuen Reich häufig mit der Krone des Onuris: vier glatte Federn; in diesen Fällen heißt der Gott oft Onuris-Schow, aber gerade in älterer Zeit nicht immer. Um das kurze Haar (*Caulfeild, Temple of the Kings at*

Abydos pl. 2) ist gelegentlich das hinten zur Schleife gebundene Band geschlungen (Grab Sethos I. ed. *Lefebvre in Mém. Mission franç. Caïre 2, partie 3, pl. 3, 4*). Meist geht vom Hinterkopf eine Stange (?) herunter, die auch an den Kronen anderer Götter (Amon, Min) sitzt (*Naville, Deir el Bahari 2, 46*; *Leps., Denkm. 3, 221e. 5, 11a. b. mit Uräus*). Mit diesem Kopfschmuck wird Schow in den Tempeln griechischer Zeit häufig dargestellt, wenn der König ihm opfert (Samanud: *Leps. Denkm. Text 1, 221*; Ombos: *Cat. mon. ed. de Morgan 2, 20. 280. 3, 23*; Philae: *Champollion, Monum. 1, 83, 2 = Rosellini, Monum. del culto 18, 3*; Debot: *Leps., Denkm. 5, 18a*; Dakke: *Champollion, Monum. 1, 51, 1*; *Champ., Not. descr. 1, 123*); sogar einmal, wo er Horus-Schow heißt (Ramesseum: *Leps. Denkm. 4, 81a*). Die für Onuris typische Haltung, daß er in den erhobenen Händen die Lanze zum Stechen bereit hält, findet sich auch, wenn der Gott Onuris-Schow genannt ist (Dyn. 19: *Caulfeild, Temple of the Kings at Abydos pl. 2*; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara pl. 22* — römisch: *Champollion, Monum. 1, 89*; Philae; griech. Münze: s. oben A). Die Brongzegruppe eines Gottes mit Tefenet zeigt diesen in der Tracht (vier Federn, langer Schurz) und Haltung (mit Strick) des Onuris (*Coll. Hilton Price 4389: Catal. 2, 15, s. oben J1*). — Ein Harpokrates-Schow ist dargestellt als Kind mit Onuriskrone (*Leps., Denkm. 4, 63c. ptol. Hermonthis*). Vereinzelt ist eine späte Zeichnung des Schow, der statt des Kopfes ein großes Auge mit langem Haar und herabhängender Feder hat, darauf die vier Federn des Onuris (*Pap. Salt 825 nach Lanzzone, Dizion. di mitol. egiz. tav. 386, 4*); eine Reihe ähnlicher Formen des Schow in den unpubl. Darstellungen des Tempels von Hibis in der Oase el-Charge (pers.).

7. Der an Chons von Theben angegliederte Schow ist als Chons dargestellt (*Leps. Denkm. 3, 234a. 4, 14a*).

8. In Ombos ist Haroeris, der den Beinamen Schow führt, als Haroeris dargestellt (*Leps. Denkm. 4, 23c*); so ist wohl auch die ungewöhnliche Krone (*Catal. des monum. ed. de Morgan 2, 282*) zu erklären. Schow-Haroeris dagegen trägt die für Schow charakteristische Feder (*ibid. 2, 199*). Ein Horus-Schow in Esne ist falckenköpfig (*Leps. Denkm. Text 4, 21y*).

9. Der nubische Gott (vgl. oben A) trägt, wenn er zuerst Arensnuphis heißt, dessen Krone; ist er zunächst Schow genannt, so hat er die Feder des Schow (*Champollion, Not. descr. 1, 112*) oder die Federkrone des Onuris (*ibid. 123*; *Champ. Monum. 1, 53, 1*).

10. Der Sopd-Schow auf dem Naos aus Saft el-Henne ist als Sopd dargestellt (*Naville, Goshen pl. 2, 6. 5, 2*). [Roeder.]

Schu = Schow (s. d.)

Scolopitus, sagenhafter König der Skythen, *Justin. 2, 4, 1 ff. J. Marquart, Philologus 54 (1895), 520*. Der Name scheint mit Σκόλο-τοι, wie nach *Herod. 4, 6* die Skythen sich selbst nannten, zusammenzuhängen, *Marquart, Philologus Suppl. 10, 78*. Vgl. auch *Müllenhoff, Monatsber. d. Berliner Akad. 1866, 567*. [Höfer.]

Scoptitia. Eine Weihinschrift aus *Moesia inferior* lautet: *Dianae SCOPTITIAE*, *E. Kallinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften d. Balkankommission* 4) p. 155 nr. 172; vgl. *C. I. L.* 3, 14277⁴¹. *Rev. arch.* 36 (1900), 306 nr. 14. *C. I. L.* 3, 13722 (wo SCPTAE steht mit der Bemerkung: *latet cognomen epithorium Dianae*). [Höfer.]

Sdaleites (Σδαλειτης), lokaler Beiname des Zeus auf einer Weihinschrift aus Bithynien: *Δι Μεγάλ[ω] Σδαλειτη, Corr. hell.* 25 (1901), 34 nr. 178. *Rev. des études grecques* 16 (1903), 97.

Sdeus = Zeus (s. d.) [Höfer.]

Sebadios (-azios) = Sabazios (s. d.).

Sebasmosyne (Σεβασμοσύνη), Personifikation der Ehrwürdigkeit, *Or. Sibyll.* 7, 73. Vgl. *Majestas, Reverentia*. [Höfer.]

Sebaste (Σεβαστή), Beiname mehrerer Göttinnen oder, was nicht immer zu unterscheiden ist, vergötterter Kaiserinnen: 1) der Eirene (Eumenia in Phrygien), *C. I. G.* 3, 3886. — 2) der Homonoia, [Perge], *C. I. G.* 3, 4342 und *add.* p. 1160. *Lanckoronski, Städte Pamphyliens u. Pisidiens* 1 nr. 33 p. 166. *Wilhelm, Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 20 (1897), 65. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 3, 796 p. 314. — 3) der Nike (Attaleia, Lykien-Pamphylien), *Corr. hell.* 10 (1886), 148 f. nr. 1 Z. 2f. — 4) der Dikaioisyne (= Isis), *C. I. A.* 3, 205 p. 72 (Athen). — 5) der Eueteria (Mytilene), *I. G.* 12, 2, 262. — 6) der Hygieia (Athen), *C. I. A.* 3, 460. — 7) der Rhea (Kos), *C. I. G.* 2, 2508. *Paton-Hicks, Inscr. of Cos* 119 p. 147. — 8) der Pronoia (Eumenia), *C. I. G.* 3, 3831a¹⁵ p. 1062. *Cagnat a. a. O.* 3, 796; vgl. *Ἰουλίαν θεῶν σεβαστὴν Προνοίαν* (Athen), *C. I. A.* 3, 461. — 9) der Roma (Sagalassos), *Lanckoronski a. a. O.* 2, 48 p. 201. (Termessos), *Corr. hell.* 23 (1899), 297 nr. 17.18. *Lanckoronski* 2 nr. 93 p. 208 nr. 104. *Cagnat a. a. O.* 3, 441. 442. — 10) der Tyche (Ikionion), *Cagnat a. a. O.* 3, 260 p. 124. Vgl. *Sebastos*. [Höfer.]

Sebastos (Σεβαστός), Beiname 1) des Helios auf Münzen von Tralleis, *Head, Hist. num.* 555. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Lydia* 340 f. nr. 94 ff. pl. 35, 7; — 2) des Dionysos auf Münzen von Amastriis (Paphlagonien), *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 586 nr. 86, Taf. 5, 11. — 3) Eine Inschrift auf einem von Genossen der Palästra in Mylasa geweihten Altar lautet nach der Ergänzung von *Le Bas* 3, 363 (vgl. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 182**): [H]φαίστω Σεβαστῶ . . . [καί] Διὶ Ὀλυμπίῳ. Doch bezeichnet *Le Bas* a. a. O. selbst die Lesung [H]φαίστω als zweifelhaft. Vgl. auch *Sebaste*. Über *σεβαστός* als Beiname vergötterter Kaiser s. *E. Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte in Klio, Beiträge zur alten Gesch.* 1 (1902), 51—146 bes. 99 f. 105 ff. [Höfer.]

Sebazios = Sabazios (s. d.).

Sebeithos (Σέβειθος; auf den Münzen Σέπειθος), Gott des gleichnamigen (*Stat. Silv.* 1, 2, 263. *Vib. Sequester* p. 18 Oberl. *Columella* 10, 134; vgl. *Sebethis*; *Forbiger, A. Geograph.* 3, 519) neapolitanischen Flusses, mit gehörntem, jugendlichem Kopfe dargestellt, *Garrucci, Bull. arch. Napol.* N. S. 1/1853, 17 f. Taf. 4, 1. 2.

Minervini ebend. 5 (1757), 182 f. 6 (1858), 57. *Henzen, Bulletino* 1852, 144. Vgl. *Arch. Zeit.* 20 (1862), 321 Anm. 20. *N. Lehnerdt, Arch. Zeit.* 43 (1885), 110; abg. auch *Sanbon, Rech. sur les monnaies de la presqu'île italique* p. 141 tab. 10, 10. Göttliche Verehrung des S. beweist auch die Inschrift: *Eutyclus aediculam rest. Sebetho, Mommsen, Inscr. Regni Neapol.* 2445 = *C. I. L.* 10, 1480. *Wissowa, Rel. u. Kult der Römer* 183. Vgl. *Sebethis*. [Höfer.]

Seben (Σέβην), ὄνομα ἥρωος, *Theodos. ed. Hilgard* (= *Grammat. Gr.* IV, 1) p. 265, 21; vgl. *Bekker, Anecd.* 3, 1417 s. v. Σέβην. [Höfer.]

Sebennytes Nomos (Σεβεννύτης Νομός), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos, als gerüsteter Krieger (Horos) dargestellt, dem öfters eine Gazelle oder Antilope beigegeben ist, *Schleddehaus bei H. Grote, Münzstudien* 2, 479 nr. 10. 11. *Head, Hist. num.* 724. *Catal. of greek coins brit. Mus. Alexandria* 344. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection* 3, 562 pl. 91, 34. Vgl. *Bd.* 2 Sp. 2105, 45 ff. [Höfer.]

Sebestos = Sabazios (s. d.).

Sebethis (Σεβηθίς), Nympe (bez. Tochter) des Flusses (Flußgottes) Sebethos (s. Sebeithos), von Telon Mutter des Oibalos (s. d. nr. 2), *Virg. Aen.* 7, 734 u. *Serv. z. d. St. Myth. Lat.* 2, 187 (p. 137 *Bode*); vgl. *Geffcken, Timaios' Geogr. des Westens* 145, 20 f. [Höfer.]

Sebethos s. Sebeithos.

Sebros (Σέβρος), Sohn des Hippokoon, mit einem Heroon (Σέβριον; Σεβρεῖον, *Bergk, Poet. Lyr. Gr.* 3⁴, 29) in Sparta, *Alkman, Parthen.* 3 (*Bergk a. a. O.* 35). *Paus.* 3, 15, 1. 2. Bei *Apollod.* 3, 10, 5, 1, wo Τέβρος steht, ist wohl mit *Faber* zu *Apollod. a. a. O.* und mit *H. Diels, Hermes* 31 (1896), 343 Σέβρος zu schreiben. Zur Bedeutung des Namens vgl. *Fick-Bechtel, Griech. Personennamen* 432. [Höfer.]

Secate (?). Eine verschollene und verderbt überlieferte Inschrift vom Donon *C. I. L.* 13, 4550 (*Brambach* 1907) ist gewidmet *Mercurio Secate*. [M. Ihm.]

Seecanehae, Beiname der rheinischen Matronen, *C. I. L.* 13, 8846 (*Brambach* 1979). Vgl. die *Octocamae* (*Octocanchae*), *Ahveccanae* (*Pauly-Wissowa, R.-E.* 2, 2280 s. *Aveha*) und *Bonn. Jahrb.* 83 p. 26. [M. Ihm.]

Seches (Σεχές), Bezeichnung des (Planeten) Hermes bei den Babyloniern, *Hesych.* s. v. *Movers* bei *Ersch u. Gruber* s. v. Phönizien S. 395 Anm. 65. v. *Baudissin, Studien z. sem. Religionsgesch.* 1, 22, 2. *Bouché-Leclercq, Astrolog.* 41, 1. Identisch mit Σεχές ist wohl auch der auf einer Verwünschungstafel aus Hadrumetum genannte Daemon Soches, *Audollent, Defixionum tabellae* 394, 35. 395. [Höfer.]

Sechet = Sechmet (s. d.).

Sechmet, ägyptische Kampfgöttin, früher irrthümlich Sechet gelesen; hieroglyphisch šm.t, „die Mächtige“, zu vokalisiertem *sahmet nach *Steindorff* (unpubl.) Πετεσχυς m. Pers.-name „der, den S. gab“ (*Petrie Papyri* 3 ed. *Mahaffy-Smyly* nr. XCIV a. b. aus dem Fajjum, ptolem.). Der Charakter der Sechmet scheint ursprünglich nur einen Zug zu haben: sie vernichtet die Feinde; im Wortspiel mit ihrem

Namen sagt man, sie 'bemächtigt' (šhm) sich ihrer. So tat sie einst für den Sonnengott mit der Apophisschlange; so tat sie für Osiris mit dem bösen Set; so wünscht man sie dem König; und so benützt der Zauberer sie für seine Zwecke. Sechmet vollzieht ihr grausames Werk als Pfeilschützin oder durch den feurigen Atem aus ihrem Munde; deshalb ist sie 'Herrin des Feuers' und steht der Schlange am Haupte des Re und des Königs nahe, die ihren Herrn in der gleichen Weise schützt. Es wäre aber unägyptisch, in ihr eine Personifikation des Feuers (Tiele, *Geschichte der Religion* 1, 40. 80) oder der Sonnenglut (Pierret, *Petit manuel* S. 111; Lanzone, *Dizion.* S. 1098) zu erkennen. Man hat in ihr in Übereinstimmung mit den ägyptischen Mythen (vgl. C 1) eine Form der Hathor gesehen; solche Deutungen hängen vom allgemeinen Standpunkt des Beurteilers ab, die alte Erzählung kann ebensogut Spiel der Phantasie sein (vgl. K 1.)

Im alten Reich kennen wir Sechmet nur in zwei nichtssagenden Stellen der Pyramidentexte (vgl. F); ein Tempelrelief der 5. Dynastie nennt sie schon als Anhängsel zu Bastet (vgl. K 2); im mittleren ist sie das furchtbare Wesen, welchem der kämpfende König gleicht (vgl. C 4); doch kann man auch Segen von ihr erbitten (vgl. Griffith, *Hierat. Pap. from Kahun* 2 pl. 27, 20. S. 69.). Daneben spielt sie eine Rolle im Totenreich (vgl. F). Im neuen Reich sind alle Züge entwickelt, die wir überhaupt an Sechmet kennen; aus dieser Zeit ist auch die alte Erzählung ihres Mythos überliefert. Zu dieser Zeit findet S. sich rein erhalten fast nur noch in ihrer Heimat Memphis, außerhalb derselben ist sie an die dortige Hauptgöttin angegliedert oder an Göttinnen, denen S. ihrem Wesen nach nahesteht. Die Spätzeit hat dem Charakter der S. keine wesentlichen Züge mehr hinzugefügt; doch tritt ihre Auffassung als Feuer speiende Schlange durch die Vermischung mit anderen Göttinnen stärker hervor. Im ganzen verflüchtigt sich ihr besonderes Wesen immer mehr bis auf den einen Zug der grausamen Vernichterin. Ein Hymnus an Sechmet, der aus der Spätzeit überliefert ist, enthält manches alte Beiwort der Göttin; aber die besungene Göttin ist ein Mischwesen ohne greifbaren Charakter, das von Bastet, Mut, Neit und anderen ebenso viele Züge wie von Sechmet hat.

Sechmet ist zu allen Zeiten Mitglied des offiziellen Pantheons gewesen, war aber auch, wie die Sprechweise der Zaubertexte (vgl. C 3) zeigt, volkstümlich. Das ist sie geblieben bis zu Herodot und zur römischen Zeit (vgl. G). Einen eigenen Kultus hat sie in ihrer Heimat zweifellos neben Ptah gehabt; daß ihre Priester die Rolle von Fleischbeschauern (*Mariette, Mastabas de l'ancien Empire* D 62) und Ärzten (*Pap. Ebers* 99, 2) spielen, hat wohl keine innere Bedeutung.

Literatur: J. Fr. Champollion, *Panthéon égyptien* nr. 6 Va—VII; Paul Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (Paris 1875) 502; ders., *Petit manuel de mythologie* (Paris 1878)

111; Lanzone, *Dizionario di mitologia egiziana* (Torino 1881) S. 1098, tav. 363—4; P. Le Page Renouf, *Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter* (Leipzig 1882) 168; Erman, *Ägypten* (Tübingen 1885) 353. 363; H. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter* (Leipzig 1888) 519; G. Maspero (1888) in *Bibliothèque égyptologique* 2 (Paris 1893) 270; A. Wiedemann, *Religion der alten Ägypter* (Münster i. W. 1890) 76; Brodrick and Morton, *A concise dictionary of Egyptian archaeology* (London 1902) 156; E. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians* (London 1904) 1, 512; Ad. Erman, *Die ägyptische Religion* (Berlin 1905) 15. 33. 59; H. Schneider, *Kultur und Denken der alten Ägypter* (Leipzig 1906) 421; K. Sethe, *Bubastis* in Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*.

A. Ortsgöttin.

1. In Memphis.

Maspero (*Histoire ancienne* 1, 106) nimmt an Grund allgemeiner Verhältnisse an, S. sei ursprünglich aus Letopolis im Delta nach Memphis verpflanzt (vgl. 2). In historischer Zeit ist sie heimisch in Memphis, und zwar von alters her, wie ihre nahe Verbindung mit Ptah (vgl. B) zeigt. Dort hat sie einen Kultus neben Ptah und Nefertem (*Pap. Harris* I 43. 44, 2. 47, 6). Sie ist es, die mit Ptah zusammen auf memphitischem Gebiet den König schützt; das Pektoral des Kalksteinkolosses Ramses II. bei Bedreschen zeigt den König zwischen beiden Göttern (*Prisse, Histoire de l'art égyptien*, Atlas 2, pl. [43] = *Lepsius, Denkmäler* 3, 142 e). Und diesen beiden Göttern opfert auch König Apries auf einer Stele aus Memphis (Berlin 2111 = Erman, *Die ägypt. Rel.*, Abb. 55). Bürger von Memphis bitten auf ihren Grabsteinen sie als ihre Schützerin um Opfergaben (Louvre A 61; Berlin 2118. 4508). Im neuen Reich ist ihr ein Tempel in der Nekropole von Memphis erbaut worden, auf dem verfallenen Totentempel des Königs Sahure (Dyn. 5) bei Abusir; dort ist sie verehrt worden als 'Sechmet' oder 'Sechmet Bastet auf dem Tempel des Sahure' (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28).

Auch an anderen Orten betont man gelegentlich, daß Memphis ihre Heimat ist, z. B. in Dendera (griech.) heißt die dem Ptah folgende Sechmet 'S., Gewaltige, Geliebte des Ptah, Ehrwürdige, Erste von Dendera, Wahre, Große, Fürstin in Memphis, Schöne ohne ihres Gleichen' (*Brugsch, Dictionn. géograph.* 561).

2. An anderen Orten.

An den Wänden der Tempel werden nach üblicher Weise Gottheiten aller Art und Herkunft dargestellt; unter ihnen erscheint auch Sechmet an verschiedenen Orten, ohne daß sie eine besondere Beziehung zu diesen hätte. So finden wir sie im mittleren Reich in Koptos (*Petrie, Koptos* pl. 11. 1), im neuen Reich fast überall. Eine besondere Stellung nahm sie in Abydos im Tempel Sethos I. ein: dort, wo Ptah eine eigene Kapelle besaß, hatte man auch sie unter die Götter des Tempels aufgenommen

(*Mariette, Abydos* 1 pl. 40 c). Man pflegt die Tradition, daß Sechmet an vielen Orten verehrt wird; die Listen ihrer einzelnen Formen nennen diese Städte (*ibid.* 1 pl. 44 und oft).

Häufig heißt Sechmet seit dem neuen Reich 'Herrin von Rhsw' (Dyn. 18: *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 219 nr. 26), das Letopolis im Delta zu bezeichnen (vgl. A 1) und einen Sechmettempel gehabt zu haben scheint (*Brugsch, Dictionnaire géograph.* 460).

In später Zeit ist Sechmet angesiedelt in der Nähe von Bubastis, der Stadt der ihr verwandten Bastet (vgl. K 2); in Belbeis verehrt Nechtharheb eine 'Sechmet, Gewaltige, wohnend in Bubastis' (*Naville, The Mound of the Jew* pl. 2 a). Endlich hat Sechmet zu dieser Zeit eine neue Heimat in Philae gefunden als Form der Isis-Hathor; dort heißt sie 'Herrin von Bige' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 286 a, Nektanobis; *Bénédict, Philae* p. 72, pl. 26, II, Ptol. II.) oder in Dakke 'Tefenet in Bige' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 123, Ergamenes; vgl. K 7).

B. Als 'Geliebte des Ptah'.

Die Verbindung zwischen Ptah und Sechmet ist erst seit dem neuen Reich nachzuweisen; sie ist aber so eng, daß sie gewiß aus alter Zeit stammt.

In den Tempeln gibt es selten Darstellungen 30 der Sechmet allein, meist steht sie neben Ptah. So auf memphitischem Gebiet (vgl. A 1). Mit Ptah zusammen ist sie auch nach Abydos verpflanzt worden (vgl. A 2) und wird an verschiedenen Orten dargestellt, z. B. in Luksor (*Mém. Mission franç.* Caire 15, 69. Amenophis III.) im Ramesseum (*Burton, Excerpta hieroglyph.* 46; *Champ., Not. descr.* 1, 884), in Gerf Husen (*Lepsius, Denkmäler* 3, 178 b, Ramses II.), in Karnak (*ibid.* 3, 273 f. Dyn. 26) 40 und in Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, 99; 2 pl. 18. Ptol. IV.); auch Skarabäen der Spätzeit stellen Ptah und Sechmet dar (Berlin 3649). Fayencegruppe von Ptah und Sechmet aus Gau: Kairo 39233 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 58. Gelegentlich ist beiden noch Nefertem, ihr angeblicher Sohn, hinzugefügt (*Pap. Harris* I 43. 44, 2. 47, 6; *Rochemonteix, Edfou* 1, 99. 2 pl. 18; plastische Gruppe Kairo 39224 ed. *Daressy* pl. 58; Berlin 12709, Spätzeit). Auch 50 wird Sechmet von Nefertem begleitet (*Leps., Denkm.* 3, 201 d; Silsilis, Siptah); plastische Gruppen: Kairo 39247 aus Sakkara, 39248 aus Gise; ed. *Daressy* w. o. Im Ramesseum ist Sechmet zur Genossin des Sokar-Osiris (s. Art. Sokar I 3 d) gemacht, offenbar weil dieser Gott in der 19. Dynastie als eine besondere Form des Ptah angesehen wird (*Champollion, Notices descriptives* 1, 887).

Ganz vereinzelt tritt Sechmet zu ihr fremden 60 Göttern, z. B. in Philae zu Thot (*Leps., Denkm.* 4, 24, Ptol. VII.).

Welcher Art diese enge Verbindung zwischen Ptah und Sechmet war, darüber schweigen die Denkmäler; man pflegt bei Göttern nicht die Verwandtschaftsverhältnisse ausdrücklich anzugeben, mag man sie sich als seine Frau denken. Sie hat in dieser Eigenschaft ein Bei-

wort, das offenbar sehr alt ist: 'geliebt von Ptah'; wir kennen es seit der 18. Dynastie (Lyon 88), und es wird im neuen Reich (*Mariette, Abydos* 1 pl. 40 c, Sethos I.; *Leps., Denkm.* 3, 178 b, Gerf Husen, Ramses II.; *Pap. Harris* I 43. 44, 2. Dyn. 20; auch im Mutritual *Berlin Pap.* 3053. 17, 4, Spätzeit) und später (*Mariette, Dendérah* 4, 78, Ptol.; *Rochemonteix, Edfou* 1, 99. 2 pl. 18, Ptol. IV.; *Champollion, Monuments* 10 2, 145 ter, 3, 145 quater, 4, Esne Tiberius) häufig genannt. In einer Aufzählung der verschiedenen Arten der Sechmet ist die eine (*Burton, Excerpta hierogl.* 46; Ramesseum): 'Sechmet, geliebt von Ptah'.

Nach der literarischen Fiktion ist Nefertem der Sohn der Sechmet; doch bleibt das Bewußtsein von der sekundären Natur der Zusammenfügung der memphitischen Trias wirkend und es ist nicht üblich, dieses Verwandtschaftsverhältnis zu betonen. Ungewöhnlich 20 ist, daß eine der Formen des Harpokrates von Hermonthis 'aus Sechmet hervorgegangen' ist; der Gott heißt 'Heka (Zauberer), Sohn der Sechmet der Großen' (*Champollion, Notices descriptives* 2, 294 = *Lepsius, Denkmäler* 4, 63 c Ptol.). Ebenso vereinzelt ist Sechmet als 'Tochter des Osiris' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 218, nr. 7, Dyn. 18).

C. Als Vernichterin der Feinde.

1. Für Götter.

Als unter der Regierung des Re die Menschen sich empörten, schickte der alte Sonnengott sein Auge (vgl. D) in Gestalt der Göttin Hathor auf die Erde; diese tötete sie und bemächtigte (šm) sich ihrer, sie wurde deshalb Sechmet (šm-t) genannt (Himmelskuh 14 nach Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç.* Caire 2, partie 4, pl. 15). Auch gegen andere Feinde schützt das Auge des Re in seinem Namen Sechmet den Sonnengott: es wirft die Apophisschlange und ihre Genossen nieder (*Apophissbuch* 25, 3 nach *Budge, Pap. of Nesiansu*; Wien 146 nach *Recueil de travaux relat. philol. égypt. assy.* 9, 48). Auf solche Taten weisen die Worte hin: Hathor bemächtigt sich der Feinde ihres Vaters in ihrem Namen Sechmet (*Berlin P.* 3057, 57; Spätzeit), vgl. auch K 2.

Ähnlichen Charakter hat sie sich in ptolemäischer Zeit bewahrt: 'Sechmet, Gewaltige, die an der Richtstätte sitzt, die große Löwin in Edfu, die die Feinde verbrennt und die Gegner versengt, und die Elenden zu ihrem Richtplatz bringt' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 154); 'den Pfeil schießend gegen alle Feinde des Horus von Edfu' vgl. K 2. Doch ist der Sinn ihrer Tätigkeit inzwischen meist im Sinne der herrschend gewordenen Osirislehre umgestaltet worden: sie verbrennt die Genossen des Set (*Pap. Sallier* IV, 2, 4; *Amonsritual Berlin. Pap.* 3055. 32, 4; *Rochemonteix, Edfou* 1, 123) und wird als Schützerin des Osiris gepriesen (*Mariette, Dendérah* 4, 78).

2. Für den König.

Wie jede Gottheit nach ihrer Art dem König Gutes zu erweisen pflegt, so auch Sechmet; sie

kämpft für ihn. Zu Ramses II. sagt sie: 'Ich binde dir alle Fremdländer zusammen, ich setze Furcht vor dir in die Herzen der Barbaren' (*Champollion, Not. descr. 1, 884, Ramesseum*). Im Liede auf Ramses II. rufen die durch den siegreich vordringenden König erschreckten Hethiter: 'Seht, Sechmet die Große ist mit ihm, sie ist bei ihm auf seinen Pferden, ihre Hand ist mit ihm. Wenn jemand an ihn herangeht, kommt eine Feuerflamme, um seinen Leib zu verbrennen' (*de Rougé, Inscr. hiérog. 227, 63 = 247, 76*).

Auch in ptolemäischer Zeit ist das Verhältnis das gleiche. Sobk von Ombos sagt in seinem Tempel zum König: 'Ich lasse Sechmet sich deiner Feinde bemächtigen' (*Catalogue de monuments ed. de Morgan 3, 116, ptol.*). In Edfu verheißt Sechmet selbst dem Herrscher: 'Ich gebe dir deine Feinde niedergeworfen auf dem Richtblock und die gegen dich Aufsässigen auf die Richtstätte' (*Rochemonteix, Edfou 1, 271*).

3. In Zaubertexten.

Der Zauberer macht sich die grausame Natur der Sechmet zunutze, um seine Feinde zu schrecken. Der eine (Leiden J 346) ruft Sechmet an (1, 1) oder führt sich als sie selbst ein: 'Ich bin Sechmet' (1, 8); diese Sechmet ist ein böses Wesen, in deren Hände er und sein Schützling nicht fallen wollen (2, 6. 7). Ein anderer Zauberer will nicht von den Pfeilen der Sechmet getroffen oder auf ihren Richtplatz geschleppt werden (Leiden J 347. 5, 2. 4). Ein dritter sucht das Feuer abzuwenden, das aus dem Munde der Sechmet kommt (*Pap. Turin ed. Pleyte-Rossi pl. 124, 2*). Einem Dekret im Tempel von Luksor sind Drohungen angehängt: 'Wer diesen Befehl umstößt, der soll der Rache der und der Götter anheimfallen, darunter auch der Sechmet' (*Rec. de trav. 16, 125*). Eine Verwünschung bei der Festsetzung von Bestimmungen im Tempel von Dendera sagt: 'wer ihnen zuwider handelt, in deren Leib soll das Feuer der Sechmet fahren' (*Mariette, Denderah 3, 267*).

4. Mit Pfeil oder Feuer.

Für die Art, in der Sechmet die Feinde tötet, gibt es zwei Auffassungen: die ältere ist, daß sie Pfeile schießt. Schon im mittleren Reich (*Pap. Kahun ed. Griffith: Hymn 1, 7*) und ebenso später (*Lepsius, Denkm. 3, 166, Ramses II.; Rochem., Edfou 1, 313, Ptol. IV.*) wird die Fertigkeit des Königs im Pfeilschießen verglichen mit Sechmets Meisterschaft. In Zaubertexten; vgl. C 3; die Feinde des Horus vernichtend; vgl. K 2.

Die andere, erst seit dem Ende des neuen Reichs verbreitete Auffassung ist, daß der feurige Atem aus ihrem Munde die Feinde verbrennt (Belege bei C 1—3); deshalb heißt es von Ramses III.: 'er atmet Feuer gegen die Leiber seiner Feinde wie Sechmet, wenn sie zornig ist' (*Rougé, Inscr. hiérog. 114, Med. Habu*). Diese Eigenschaft gibt ihr den Beinamen 'das Feuer' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch. 25, 211 nr. 50, Dyn. 18*), „gewaltige Flamme“ (*Totenbuch ed. Lepsius Kap. 164, 4*) oder „Her-

rin der Flamme“ (*Champollion, Not. descr. 1, 123; Dakke Ergamenes*), auch 'Herrin der Flamme in Bige' (*Leps., Denkm. 4, 24, Philae Ptol. VII.*).

5. Allgemein: Schrecken erregend.

Zu allen Zeiten tritt es in den gelegentlichen Erwähnungen der Sechmet hervor, daß sie eine grausige Göttin ist, vor der man sich fürchtet, denn 'sie ist stärker als die (übrigen) Götter' (*Totenbuch ed. Lepsius Kap. 164, 6*).

Schon im mittleren Reich in den Vergleichen des mächtigen Königs: 'Furcht vor dem König ist in den Barbarenländern wie vor Sechmet im Jahre des Unheils (?)' (Sinuhe 44). 'Sechmet ist er gegen den, der seinen Befehl übertritt' (Kairo 20538 ed. Lange-Schäfer, *Grab-u. Denkst. des m. R.*). 'Sechmet ist er gegen die Feinde, die auf seine Grenze treten' (*Pap. Kahun ed. Griffith: Hymn 2, 20*). Im neuen Reich heißt Sechmet 'Herrin der Furcht' (Kairo 39063 ed. Daressy, *Statues de divinités pl. 51*) oder 'die die Beduinen schlägt' und 'mit spitzem Horn' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch. 25, 220 nr. 45 und 221 nr. 51, Dyn. 18*), und man sagt vom kämpfenden König: 'er ist wie Sechmet in der Stunde ihrer Wut'; Sethos I. in Redesize (*Lepsius, Denkm. 3, 139 a*), Ramses II. in Luksor, Abusimbel (*ibid. 195 a*). Dadurch kommt der König zu dem Beiwort 'Sohn der Sechmet' (*Pap. Harris 500. Rs. 1, 12*), sogar eine Königin scheint in poetischer Sprache 'Sechmet' genannt zu sein (*Urkunden ed. Sethe 4, 46, 7; Dyn. 18*).

Auch in später Zeit deuten die Beiworte der Sechmet diesen Charakter an: 'die die Feinde bändigt' (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz., tav. 363, 4*) und 'groß an Macht, gewaltig an Ansehen, Furcht vor ihr (gerät) in die Herzen der Götter' (*Petrie, Athribis pl. 16, Ptol. XIII.*). S. ist die 'zornige' Isis (vgl. K 8) im Gegensatz zu der ruhigen Isis-Bastet.

D. Als Auge des Re.

In den beiden Erzählungen ihres Mythos (vgl. C 1) war Sechmet als eine Erscheinungsform des Auges des Re und in der einen als ein besonderer Name der Hathor hingestellt. Das Auge, das bei mehreren Göttern eine merkwürdige Rolle spielt, ist bei Re oft ein selbständiges Wesen; es wird identifiziert mit der Schlange an seiner Stirn, die Feuer gegen seine Feinde, insbesondere die Apophisschlange, speit und sie vernichtet.

Daß Sechmet zu dem Auge des Re Beziehungen gewinnt (vgl. K 1. 5. 6), ist bei der Ähnlichkeit des Wesens beider nicht wunderbar; über die Annäherung zwischen Hathor und dem Auge des Re sind wir im unklaren, doch ist wohl auch sie sekundär. Im neuen Reich ist die Identifizierung der Sechmet mit Göttinnen von der Art des 'Auges des Re' vollzogen: in den Tempelritualen gehört Sechmet oder Sechmet = Uret-hekau zusammen mit Uto, Bastet u. a. zu den Namen der Schlange am Kopf des Gottes, die ihn und seine Kapelle schützt (*Mariette, Abydos 1 App. A tabl. 3; Schiaparelli, Libro dei funerali 2, 66; Lepsius,*

Denkm. Text 3, 255; *Pleyte-Rossi, Papyrus de Turin* pl. 78, 3; ebenso spät: *Mariette, Denderah* 1, 13; *Rochemonteix, Edfou* 2, 30).

Ein Beiwort der Sechmet aus dem neuen Reich 'das schöne Auge, das beide Länder belebt' bezieht sich wohl auf das Sonnenauge (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 218 nr. 3); so heißt sie auch wirklich in dieser Zeit: 'Auge des Re' (*Mittel. Deutsch. Orient-Ges.* 37 Abb. 13). In später Zeit heißt Sechmet in Dendera 'Auge des Re, das (als Schlange) auf dem Kopf des Re sitzt' (*Dümichen, Resultate* 20, 5); 'Auge des Re' ist zu einem gewöhnlichen Beiwort der Sechmet geworden (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.*, tav. 363, 4), auch in Philae bei der 'Sechmet in Bige' (*Bénédite, Philae* p. 72), die 'Auge des Re, einzige Schlange in Memphis' genannt wird (*Lepsius, Denkm.* 4, 24). Auch mit der Göttin Menhit, einer der Erscheinungsformen der Stirnschlange des Re, wird S. häufig zusammengeworfen (z. B. *Champollion, Monuments* 2, 145 ter 3, quater 4). Eine besondere, der Hathor angenäherte Form hat 'Sechmet, Auge des Horus im Westen' in Athribis (ed. *Petrie* pl. 16, *Ptol.* XIII.: vgl. *E. C.* 5). ¶

E. Als Götterkönigin.

¶ Zu der ihr eigentlich nicht zustehenden Rolle als Götterkönigin ist Sechmet gelegentlich seit dem neuen Reich gekommen; sie konnte sie mit einigem Recht in ihrer Heimat Memphis spielen, heißt aber gerade dort selten so. Sie wird von den wirklichen Götterköniginnen Hathor und Mut einige Beinamen erhalten haben, die dann aber nicht fest bei ihr blieben.

Im neuen Reich hat Sechmet unter ihren Beiworten 'Herrin der Göttinnen' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 219 nr. 25, Dyn. 18) und 'Fürstin der Götter' (*Champollion, Notice descript.* 2, 34; Karnak, Sethos I.) und 'Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (Ramesseum: *Burton, Exc. hiérog.* 46; ebenso Silsila, Siptah: *Leps., Denkm.* 3, 201 d). Auch in ihrer Heimat Memphis heißt sie 'Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (*Mittel. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28). Auf der Insel Sehel (1. Katarakt) betet ein Prinz von Nubien (Dyn. 19) zu 'Sechmet . . . , Herrin des Himmels, Fürstin der Götter' (*Catal. des monum.* ed. de Morgan 1, 84, 3). In der Spätzeit: 'Fürstin aller Götter' (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 363, 4).

Ebenso in den Tempeln ptolemäischer Zeit; in Philae: 'Herrin der Götter' (ed. *Bénédite* S. 72) und am ausführlichsten in Athribis (ed. *Petrie* pl. 16) in offener Anlehnung an Hathor: 'Sechmet, Auge des Horns im Westen, Fürstin des Gotteslandes, Große im Himmel, die beide Länder erleuchtet mit ihrer Schönheit, die Strahlende, mit zahlreichem Schmuck . . . , und 'Die Herrscherin der Herrscher, mit großer Macht in beiden Ländern und den Fremdländern, mit strahlendem Gesicht, von großem Ansehen, Herrin der Gesichter, mit vielem Haar, die beide Länder befiehlt durch ihre Schönheit, vor deren . . . jedes Land zittert, die wie Re ewig lebt.'

F. In Beziehung zum Toten.

In den Pyramidentexten wird wie die anderen Götter auch Sechmet zum Heile und Ruhme des toten Königs herangezogen: 'Sechmet hat ihn empfangen und Schesmetet (vgl. K 4) hat ihn geboren' (ed. *Sethe* 262; vgl. *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 66, 2. 174, 7). Wo die einzelnen Körperteile unter den Schutz von Göttern gestellt werden, 'gehört das Herz Sechmet, der Großen' (*Pyr.* ed. *Sethe* 1547). In späterer Zeit schützt Sechmet andere Körperteile (*Naville, Deir el Bahari* 116; *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 42, 8; *Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* 125, 7). Als Göttin und Dämon im Totenreich nennt man Sechmet im mittleren Reich (*Theben, unpubl. Grab des Antefoker*) und wieder im Totenbuch (ed. *Naville* Kap. 42) und *Amduat* (ed. *Jéquier, Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, Stunde 1. 2. 10).

G. Als Löwin.

Die Beziehung zwischen Sechmet und der Löwin ist gewiß sehr alt; wir kennen sie seit der 5. Dynastie, seit der Zeit der ersten Darstellung der Göttin als Frau mit Löwinnenkopf (vgl. K 1). Unter den Beiworten der Sechmet gedenkt dieser in später Zeit, wo der Tierkultus überhaupt mehr hervortritt, 'Herrin des Löwenkopfes' (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.*, tav. 363, 4).

Während sonst die Zusammenschließung eines Gottes und eines Tieres meist zufällig erfolgt zu sein scheint, könnte hier die innere Verwandtschaft des Charakters der Göttin und der Löwin bedeutungsvoll gewesen sein. Sechmet ist ja als 'wildes' Wesen in alter Zeit vorgestellt und so (*Βούβαστις ἀγρία Josephus, Antiqu. Jud.* 13, 66—70; vgl. unten I. K 2. 8) ist es geblieben.

Den Griechen galt Sechmet als Artemis (nach *Herod.* 2, 59 Artemis = Bubastis, mit welcher aber nicht die katzenköpfige oder fälschlich löwenköpfige Bastet, sondern Sechmet, die 'Bubastis agria', gemeint ist). Von ihrer Löwengestalt weiß *Ovid, Metamorph.* 5, 330 'fele soror Phoebi latuit'. Auch *Iuvenal (satur.* 15, 8 'oppida tota canem venerantur, nemo Dianam') spielt darauf an. Freilich ist nicht sicher, wie weit der Römer Sechmet und Bubastis zu unterscheiden vermochte; man könnte diese Stellen ebenso gut für Bastet in Anspruch nehmen.

H. Vereinzelte mythologische Züge.

Unter den einzelstehenden Zügen der Sechmet sind einige gewiß nachträglich aus ihrem allgemeinen Charakter gesponnen; z. B. die Meinung der Zaubertexte, daß sie Macht habe über Schlangen und Krokodile und sie bändige (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* 124, 1; *Metternichstele* ed. *Golenischeff* Z. 42).

Andere Züge werden dem Charakter verwandter Göttinnen entnommen sein; z. B. stammt 'die keinen Vater hat im Himmel und auf der Erde' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 99) wohl von Hathor.

Ganz isoliert steht die Auffassung, daß Sechmet die Asiaten und Libyer, Chnum die Ägypter

ter und Horus die Neger erschaffen hat (*Lepsius, Denkm. 3, 136, Dyn. 19*). Die astronomische Decke des Ramesseums (*Lepsius, Denkm. 3, 171*) nennt Sechmet als Schützerin des 4. Überschwemmungsmonats (vgl. *Ed. Meyer, Chronologie Nachträge 1 S. 16*).

I. Beiworte 'Gewaltige' u. ä.

An erster Stelle führt Sechmet häufig ein Beiwort, das gut zu ihrem Charakter paßt und wohl aus alter Zeit stammt. 'Gewaltige' ('*t*). Wir kennen es seit der 18. Dynastie (Lyon 88), und es ist im neuen Reich häufig (*Pap. Harris I 43*), besonders natürlich in Tempel-Inschriften, z. B. in Abydos (ed. *Mariette 1, 40c*), im Ramesseum (*Burton, Exc. hiérog. 46*) und in Gerf Husên (*Leps., Denkm. 3, 178 b*), in Silsilis (*ibid. 3, 201 d*). Auch in der Spätzeit ist es üblich (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz. tav. 363, 4. 364, 3*). Es ist das einzige Beiwort der in Bubastis angesiedelten Sechmet (*Naville, Mound of the Jew pl. 2a*) und kennzeichnet sie als *Βούβαστις ἀγρία* im Gegensatz zu der dort heimischen Bastet (vgl. *G. K 2 und K 8*). Auch häufig in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit, z. B. in Dendera (ed. *Mariette 4, 78; Lepsius, Denkm. 4, 58 b*) und Edfu (ed. *Rochemonteix 1, 99. 154*) und Esné, *Champollion, Monuments 2 pl. 145 ter 3. quater 4*) und Philae (*Lepsius, Denkm. 3, 286 a. 4, 24; Bénédite, Philae S. 72*) und Dakke (*Champollion, Not. descr. 1, 123*).

Andere ähnliche Beiworte sind seltener; z. B. 'die Große' (w.r.t., Pyramidentexte e. l. *Sethe P 705; de Rouge, Inscript. hiérog. 227, 3 = 247, 76*. Ramses II.; *Champollion, Not. descr. 2, 294 = Lepsius, Denkm. 4, 63 c. ptolem.; Champ., Monuments 2, 145 ter 3. quater 4*, Esne röm.), das eigentlich Hathor und Isis angehört; ferner 'die Starke' (w.s.r.t., Neapel 401; *Mariette, Denderah 4, 78*), das eine späte Erfindung zu sein scheint.

K. Verhältnisse zu anderen Göttinnen.

1. Zu Hathor.

Die Frage, ob Sechmet eine selbständige Göttin oder ursprünglich nur ein besonderer Zug der Hathor ist, hängt zusammen mit der nach ihrem Verhältnis zum Auge des Re (vgl. *D*). Den Ägyptern waren die drei Göttinnen schon im Grunde identisch in jener alten Zeit, aus der die beiden in späteren Abschriften erhaltenen Sechmet-Mythen (vgl. *C 1*) stammen; doch können wir diese Auffassung mit gleichem Rechte wie in anderen Fällen verwerfen. Mag man für die prähistorische Zeit eine Entwicklung der besonderen Art der Sechmet aus der allgemeinen der Hathor annehmen — soweit wir Sechmet zurückverfolgen können, hat sie innerlich mehr Verschiedenheit als Ähnlichkeit gegenüber Hathor und ist heimisch auf einem Boden, auf dem es keine Hathor gibt. Sicher ist aber, daß die Priester der späteren Zeit die Auffassung der Sechmet als einer Erscheinungsform der Hathor betont haben (vgl. *D. E. H.*); auch die Sokarlitanei sagt: 'Hathor bemächtigt sich der Feinde ihres Vaters in ihrem Namen Sechmet (*Berlin Pap. 3057, 57. Spätzeit*).

Im ptolemäischen Tempel von Dendera gilt Sechmet als Form der dort heimischen Hathor, die unter ihren Beinamen auch 'Sechmet' führt (*Mariette, Denderah 3, 74 e. 4, 29 a*); dabei ist Hathor bald in der für sie üblichen Weise, bald löwenköpfig dargestellt. In demselben Tempel hat Hathor einen Beinamen, den wir in alter Zeit bei Bastet-Sechmet kennen: 'die ihre Geister erscheinen läßt' in *Borchardt, Grabdenkmal des Ne-user-re Abb. 72 (Dyn. 5)* und *Mariette, Dend. 2, 23 m*; doch ist eine solche vereinzelte Tatsache zu vieldeutig, als daß sie etwas entscheiden könnte. Durch die Angliederung an Hathor hat S. auch den Beinamen 'Erste von Denderah' erhalten (*Mar., Dend. 4, 78*). Auch in Philae, wo Hathor als Form der Ortsgöttin Isis heimisch ist, stehen Hathor und S. sich nahe: eine Hathor mit Messer heißt 'Hathor ... Sechmet, Gewaltige' (*Champollion, Not. descr. 1, 208*).

2. Zu Bastet.

Sechmet ist schon in der 5. Dynastie vereinigt mit Bastet, der katzengehaltigen (aber oft mit Löwenkopf dargestellten) Herrin von Bubastis), und mit Schesemetet (vgl. *K 4*) in Abusir in der Nekropole von Memphis; eine dem König gegenüberstehende löwenköpfige Göttin (Szene unklar) heißt 'Bastet, Herrin von Anchtau (Nekropole von Memphis), Sechmet, Schesemetet, ... die ihre Geister erscheinen läßt, Herrin von Cha'bes (Ort unbekannter Lage)' (*Borchardt, Grabdenkmal des Ne-user-re (Abb. 72)*).

In den Ritualen des neuen Reichs sind Sechmet und Bastet unter den Namen der Schlange des Gottes (vgl. *D*). Eine memphitische Sechmet heißt auch 'Sechmet Bastet' (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges. 37, Abb. 14*). In Medinet Habu heißt eine löwenköpfige Göttin 'Sechmet Bastet Uret-hekau, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter' (*Lepsius, Denkm. 3, 210 b, Ramses III.*). Mut-Sechmet-Bastet vgl. *K 3*. Ein großer Hymnus an Sechmet (*Totenbuch ed. Lepsius Kap. 164*) nennt sie auch Bastet (ähnlich *Pap Turin ed. Pleyte-Rossi 78, 3*).

Ein Hymnus ptolemäischer Zeit in Edfu ruft sie an: 'O Sechmet von gestern, Bastet von heute', der König kommt zu dir, ... du hast dich bemächtigt der Feinde des Re in der Vorzeit in diesem deinem Namen Sechmet, ... Sechmet, die den Pfeil schießt gegen alle Feinde des Horus von Edfu, Bastet ... Sechmet, die sich bemächtigt hat der Ewigkeit, die schießt gegen alle Feinde des Horus ... (*v. Bergmann, Hierogl. Inschr. 43, 16—19*).

Die Göttin Sechmet-Bastet trägt auf dem Löwinnenkopfe nur die Schlange, nicht die Sonnenscheibe (*Leiden 1 A 229, Bronze Spätzeit*). Die Annäherung der beiden Göttinnen aneinander in Namen und Darstellung hat *Josephus (Antiqu. Iud. 13, 66—70)* veranlaßt, aus Sech. mit eine *Βούβαστις ἀγρία* zu machen (vgl. *G*).

3. Zu Mut.

Die Göttin mit dem zusammengesetzten Namen Mut-Sechmet wird gelegentlich in der 18. Dynastie genannt (zuerst *Recueil de travaux relat. philol. égypt. et assyr. 20, 218; Ameno-*

phis II.), später häufig; z. B. 'Mut Sechmet Bastet Menhit' als Begleiterin des Ptah in Karnak (*Lepsius, Denkm. 3, 220 f., Ramses IV.*). In Theben galt Sechmet in der 18. Dynastie als eine Form der Mut, der Gemahlin des Amon und höchsten Ortsgöttin; deshalb schmückte man den Tempel der Mut in Karnak mit Bildern der Sechmet. Statuen der löwenköpfigen Göttin aus schwarzem Granit umgaben in zwei Reihen, zusammen etwa 574, das Innere (ein Teil noch im Tempel: *Benson-Gurley, The temple of Mut in Asher*; ein anderer in die Museen verstreut; Abbildungen: *Perrot-Chipiez, Gesch. der Kunst I. Ägypten S. 60. 661 Anm. 2; Berliner Königl. Museen, Ausführl. Verzeichnis*



1) Statue der Sechmet aus dem Tempel der Mut zu Karnak (nach Perrot, *Geschichte der Kunst 1 Ägypten S. 60*).

der ägypt. Alt. S. 120; Kairo 39063—66 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 51). Die Aufschriften dieser Statuen (zusammengestellt von *Newberry in Proceed. Soc. Bibl. Arch. 25, 217*) nennen als Namen der Sechmet keineswegs nur solche, die in Beziehung zu Mut stehen, sondern verzeichnen im Gegenteil alle Beiworte der Sechmet vollständiger, als wir sie sonst kennen. Viele unter ihnen enthalten Andeutungen auf uns unbekannte Mythologien, die wir deshalb nicht verstehen.

Im Tempel der Mut wird der zusammengesetzte Name Mut-Sechmet auffallend selten genannt; eine Opferformel der 18. Dynastie erbittet die Gaben von '[Mut von Ascher]u, Sechmet der Gewaltigen, Herrin beider Länder, Bastet' (*Benson-Gurley, op. cit. S. 313*). Aus derselben Zeit stammt die Bitte im Gebet eines Mannes aus Theben an Mut: 'o Sechmet, mit

mächtigem Herzen, sei mächtigen Herzens unter denen, die den König hassen' (*Urkunden ed. Sethe 4, 480, 12*).

Im Ritual der Mut von Theben (*Berlin Pap. 3053, Spätzeit*) ist 'Sechmet, Geliebte des Ptah' nur ein anderer Name der Mut (17, 4). Die gute Göttin, die den König täglich schützt, heißt Mut; aber wenn sie zornig ist, bittet man sie: 'o Sechmet, wenn du kommst, wüte nicht gegen uns! wie schön ist es, gnädig zu sein! Sechmet, wüte nicht gegen uns!' (19, 3) — es ist also ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Hathor oder Isis und Sechmet (vgl. K 1. 8).

So ist es begreiflich, daß Sechmet den Beinamen 'Herrin von Ascheru' erhält (*Pap. Leiden J 346. 1, 1; n. R.*) und daß im Hymnus an Sechmet auch 'Mut' unter den Beinamen der Göttin erscheint (*Totenbuch ed. Lepsius 20 kap. 164; Spätzeit*).

4. An Schesemetet.

Schesemet ist eine Göttin, die bald mit Sechmet identisch zu sein scheint (*Pyramidentexte ed. Sethe 262*); bald zu Bastet gehört (*Petrie, Medium pl. 16. 20. 21*) oder Bastet-Uto (*Brugsch, Thes. 1409: Karnak, Ramses III.*). Sie ist löwenköpfig und soll den Feind des Osiris vernichtet haben (Abydos, Sethos I. unpubl.; vgl. *Mariette, Abydos 1, 44, 1, 21*). Eine löwenköpfige Göttin Bastet-Sechmet-Schesemet in Abusir (Dyn. 5) vgl. K 2.

5. Zu Uto.

Eine Göttin Sechmet-Uto wird schon auf einem Grabstein der 18. Dynastie aus der Nähe des Muttempels von Karnak angerufen (*Benson-Gurley, The temple of Mut in Asher S. 332*). Die Verschmelzung der beiden Göttinnen, die an sich nichts Gemeinsames haben, mag geschehen sein, nachdem beide mit der Stirschlange des Re identifiziert waren (vgl. D). Unter den Bronzefiguren der Spätzeit sind die Darstellungen der Sechmet und der Uto nicht sicher voneinander zu trennen (*Berlin, Ausführl. Verz. ägypt. Alt. 2 S. 296*); beide sind löwenköpfig, vielleicht trägt Uto eigentlich eine Schlange auf dem Kopf, Sechmet eine Sonnenscheibe. Uto mit Schlange: Kairo 39368 ed. *Daressy, Statues de divinités*; häufiger mit Sonne und Uräus: Kairo 39078. 49088 (pl. 53) — 91.

6. Zu Uret-hekau.

Unter den vielen Namen der Feuer speienden Schlange am Kopf des Re, anderer Götter und des Königs gehören zu den wichtigsten: 'Auge des Re' (vgl. D) und Uret-hekau, die 'Zauberreiche'. Uret-hekau als Göttin wird mit Löwinnenkopf dargestellt (*Naville, Deir el Bahari 4, 101*), möglicherweise erst infolge ihrer Anlehnung an Sechmet.

In den thebanischen Tempeln des neuen Reichs ist Sechmet = Uret-hekau wohl bekannt (Luksor, Amenophis III.); im Ramesseum setzt sie dem König die Krone auf (*Champollion, Not. descr. 1, 894, Ramses II.*), da Uret-hekau auch Verkörperung und Schützerin der Königskrone ist. In den gleichzeitigen Ritualen ist Sech-

met = Uret-hekau einer der Namen der Schlange an der Stirn des Gottes (vgl. D).

Am Schluß einer Liste der Formen des Pthah sind zwei Formen der Sechmet genannt: die gewöhnliche Sechmet und Sechmet = Uret-hekau (Ramesseum: Burton, *Excerpta hierogl.* 46). Sechmet = Bast = Uret-hekau; vgl. K 2.

7. Zu Tefenet.

In einer Götterliste in Dendera folgt Sechmet auf Schow (*Lepsius, Denkmäler* 4, 58 b, Ptol. XVI.); sie vertritt hier also dessen Gattin Tefenet. Der Umstand, daß beide Göttinnen mit Löwenkopf dargestellt werden, hat gewiß zu ihrer Verwechslung beigetragen. In Dakke heißt die dem Schow-Arensnuphis folgende löwenköpfige Göttin 'Sechmet, Gewaltige, Herrin des Feuers, Tefenet in Bige' (*Champollion, Not. de cr.* 1, 123). Ähnlich in Debot: 'Sechmet, . . . Feuer, Tefene tin Bige . . .' (*Lepsius, Denkm.* 5, 18 a).

8. Zu Isis.

Im ptolemäischen Tempel der Isis auf Philae sind der Ortsgöttin andere angegliedert, die ihr ursprüngliche fremd sind; das Resultat dieser sekundären Vereinigungen ist die Auffassung, daß Isis sich in verschiedenen Erscheinungsformen offenbart: 'Isis . . ., sie ist zornig als S., sie ist ruhig als Bastet' (*Champollion, Not. descr.* 1, 192).

Hand in Hand hiermit geht, daß S. in Philae der Hathor nahesteht (vgl. K 1 am Ende).

L. Darstellung.

1. Sechmet wird seit alter Zeit mit dem Kopf einer Löwin dargestellt; sei es daß man dadurch ihre grausame wilde Art andeuten wollte, sei es daß ihr damals schon dieses Tier geweiht war. Die beiden ältesten Darstellungen (Dyn. 5 aus Abusir) zeigen die Göttin (in der ersten ist ihr Name zerstört, in der zweiten heißt sie Bastet-Sechmet-Schesemet) als Frau mit Löwinnenkopf, von dem das Frauenhaar herabfällt (*Borchardt, Grabdenkm. des Ne-user-re* Abb. 22—23 und 72). In der späteren Zeit ist diese schlichte Gestalt der S. ohne Attribute selten (*Mariette, Abydos* 1, 40 c; *Catalogue des monuments* ed. de Morgan 1, 83, 3, n. R.; Berlin 3626, Skarabäus, Spätzeit; *Naville, Goshen* pl. 6, 6, Dyn. 30).

2. Meist ruht auf dem Kopf der Göttin eine Sonne, um die sich die Schlange ringelt; auf den Reliefs richtet der Uräus sich vor der als Scheibe gezeichneten Sonne auf, sein Schwanz hängt hinten herab. Plastische Figuren (s. u.) zeigen, daß, wie zu erwarten, die Flächen der Sonnenscheibe nach vorn und hinten gewendet sind; der Uräus ist an der Vorderseite aufgerichtet, der Schwanz hängt hinten herab, ohne

daß sich der Leib um die Scheibe ringelte. Hier liegt eine der häufigen Differenzen vor zwischen der Darstellungsart der Reliefs und der Plastik, wie sie durch die Tradition im Kunsthandwerk ohne Ausgleichung weitervererbt wurden. — So ist S. dargestellt in den Tempelreliefs des neuen Reichs (*Burton, Excerpta hierogl.* 46; *Lepsius, Denkm.* 3, 210 b; ebenda 220 f.; sämtlich in Theben) und der ptolemäischen Zeit (Philae: ed. *Bénédict* in *Mém. Mission franç.* Caïre 13 pl. 26, II; *Lepsius, Denkm.* 4, 24. Edfou ed. *Rochemonteix* 2 pl. 18. Dendera: *Lepsius, Denkm.* 4, 58 b). Auch auf Denksteinen des neuen Reichs aus Memphis (*Mittel. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28) und auf dem Naos aus Saft el-Henne (*Naville, Goshen* pl. 7, 5, Dyn. 30). Gelegentlich fehlt die Schlange (*Lepsius, Denkm.* 3, 142 f.).

Besonders beliebt ist es (*Erman, Ägypt. Religion* Abb. 15), die Göttin stehend abzubilden; in der hinten herabhängenden Hand liegt das Lebenszeichen, in der vorgestreckten das Papyruszepter (*Pap. Harris* I 43; *Lepsius, Denkm.* 3, 201 d. 286 a; *Mariette, Dendérah* 3, 58 k. 66 g; *Petrie, Athribis* pl. 16). Häufig fehlt auch das Papyruszepter und die Hand hängt frei herab (z. B. *Mittel. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28).

Unter den plastischen Bildern sind die wichtigsten die Statuen aus dem Muttempel von Karnak (vgl. K 3), welche die Göttin stehend oder thronend darstellen; teils nur mit Lebenszeichen, teils auch mit Papyruszepter. Auf der Statue in Gerf Husen, wo sie neben Pthah sitzend diesen mit dem rechten Arm umschlingt, hält sie in der linken Hand das Lebenszeichen (*Lepsius, Denkm.* 3, 178 b. Die Bronze- und Fayencefiguren der Spätzeit (*Berlin, Ausführl. Verz. ägypt. Altert.* 2 S. 296; *Mariette, Album* 40 *photogr. Musée Boulaq* pl. 6; Kairo 39 068 bis 39 122 und 39 224—48. 39 379 ed. *Darassy, Statues de divinités* pl. 50—53. 58. 59. 63) zeigen S. meist in der älteren Weise als Göttin mit Löwinnenkopf, darauf Sonne mit Schlange. Gelegentlich fehlt die Schlange (Kairo 39 223 ed. *Darassy* pl. 58), in anderen, wohl von Bastet oder Uto beeinflussten Fällen sitzt auf dem Löwinnenkopf nur eine aufgerichtete Schlange (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 217 nr. 1. 8; Kairo 39 248; Leiden IA 229; *Naville, Goshen* pl. 2. 6).

3. Andere Kronen als die Sonnenscheibe sind bei S. selten. Auf der astronomischen Decke des Ramesseums (*Lepsius, Denkm.* 3, 171) trägt sie die Hathorkrone: Rinderhörner, darin Sonne mit Schlange. In Karnak hat sie einmal eine der zusammengesetzten Königskronen: Widdergehörn mit zwei Schlangen, darauf Sonne mit zwei Straußenfedern (ebda 3, 273 f, Dyn. 26).

4. Ungewöhnliche Darstellungen aus später Zeit hat *Lanzone, Dizion. di mitol.-egiz.* tav. 363. 364 zusammengestellt. Zuerst S. in der üblichen Gestalt als löwinnenköpfige Frau mit Sonnenscheibe und Uräus; sie tritt auf eine zweiköpfige Schlange, die sie mit beiden Händen packt (tav. 363, 4 nach Neapel Büste 401 = *Champollion, Panthéon* nr. 6 septies = *Budge, Gods of the Egyptians* 1 Taf. zu S. 514). Ferner (ebda) in einer ithyphallischen Gestalt,



2) Sechmet
(nach Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter* S. 519).

ähnlich dem Min, ein Messer über dem Kopf schwingend; auf dem Löwenkopf eine aufgerichtete Schlange. Drittens (tav. 364, 3 nach *Mariette*, *Denderah* 4, 78) ein hockender Dämon, auf dessen Schultern statt des Kopfes ein Uzat-auge sitzt; hinter ihm ein Falke mit ausgebreiteten Flügeln. Endlich eine doppelköpfige Sechmet: als Frau mit den Köpfen einer Löwin und eines Krokodils (tav. 363, 3 = *Champollion*, *Panthéon* nr. 6 sexties). [Roeder.]

Secuana s. Sequana.

Securitas. Die Personifikation der allgemeinen öffentlichen und politischen Sicherheit, die man dem kaiserlichen Regiment verdankte, ist nach zahlreichen Analogien erfolgt. S. *Wissowa*, *Rel. und Kult. der Römer* S. 271 ff.; Art. 'Personifikationen' oben Bd. 3, 2 Sp. 2145 ff. (*Deubner*). Bereits unter Caligula erscheint Agrippina, eine der drei Schwestern des Kaisers, nach einigen als S. (mit Concordia und Fortuna), stehend, im r. Arm ein Füllhorn, die r. Hand auf eine Säule gestützt, *Cohen*, *Médailles impér.* — ich zitiere das Werk nach der ersten Auflage — Bd. 1, S. 148, nr. 13, Taf. 9. Aber die Deutung ist unsicher. Auf einem Bronzemedailion Neros finden wir dann zuerst Securitas Augusti inschriftlich bezeugt als Sitzbild, *Friedländer-Sallet*, *Das Kgl. Münzkab.*, Berl. 1877, nr. 1095. Von den Arvalbrüdern wird ihr am 10. Januar 69, nach Pisos Adoption durch Galba, ein Kuhopfer gebracht, *C.I.L.* Bd. 6, 2051, 1, 30 f. (vgl. die Worte Galbas bei *Tac. Hist.* 1, 16: *ne ipse quidem ad securas res accessi et audita adoptione desinam videri senex*). In demselben Jahre läßt Otho eine stehende Frau mit Kranz in der R., Zepter in der L., Securitas p(opuli) R(omani) auf seine Gold- und Silbermünzen setzen, *Eckhel*, *Doctr. num. vet.* Bd. 6 S. 302 (*Cohen* Bd. 1 S. 253 nr. 11—16, Taf. 14; *Friedländer-Sallet* nr. 763 = 996); Vitellius dieselbe sitzend, mit Speer in der L. und auf die R. gestütztem Haupt, einen Altar vor den Füßen (*Eckhel* Bd. 6 S. 317; *Cohen* Bd. 1 S. 268 nr. 105). Der Typus war nun geläufig geworden, so daß *Tacitus* in der Einleitung zum *Agricola* wie auf die Felicitas temporum (s. *Wissowa*, *Stren. Helbig* S. 337 ff. = *Ges. Abh.* S. 299 ff.) auch auf die der S. dargebrachten Vota anspielen konnte (Kap. 3: *nec spem modo ac votum Securitas publica sed ipsius voti fiduciam ac robur assumpserit*). Das war im Anfang von Trajans Regierung, und darauf folgt eine lange Reihe von Zeugnissen, in erster Linie auf Münzen und Medaillons der Kaiser und des kaiserlichen Hauses vom 2. bis 4. Jahrhundert. Auch Frauen des Kaiserhauses erscheinen mit der S. So z. B. die ältere Faustina (vgl. *Fröchner*, *Les médailles de l'empire romain*, Paris 1878, S. 33) und Helena, die Gemahlin des Constantius Chlorus oder Julians (*Cohen* Bd. 5, 589 f. nr. 1, 7, Taf. 15; Bd. 7, 367 nr. 2; *Friedländer-Sallet* nr. 1053), diese mit Ölweig, das Gewand raffend. Der Beischrift entspricht fast immer, wenn auch nicht ausnahmslos (vgl. das Goldmedailion Constantins II. bei *Fröchner* S. 295 und die Münzen des Jovianus bei *Cohen* Bd. 6 S. 384 ff. nr. 3—11) das göttliche Bild. Sie lautet oft

Securitas Aug(usti); auf einem Bronzemedailion Constantins d. Gr. Securitas Augusti n(ostri) (*Fröchner* S. 287); in gegebenen Fällen auch nicht selten Securitas Augg.. Ferner finden sich die Zusätze publica, reipublicae, orbis, perpetua, temporum, saeculi. Die verschiedenen Typen markieren den Zustand gesicherten und gesegneten Weltfriedens. Die nach rechts oder häufiger nach links sitzende Frauengestalt

10 S. trägt in der Regel ein Zepter, mitunter die Weltkugel und stützt das Haupt auf die Hand, auch führt sie wohl ein Füllhorn bei sich oder zwei. Beispiele bei *Cohen* Bd. 2 S. 159 nr. 487—491; S. 246 f. nr. 1138 f.; Bd. 7 S. 121 nr. 58 (*Hadrianus*); Bd. 3 S. 85 f. nr. 227—231; S. 169 f. nr. 747 f.; vgl. *Friedländer-Sallet* nr. 1027 (*Commodus*); Bd. 4 S. 60 nr. 442, mit flammendem Altar (*Severus Alexander*); S. 108 f. nr. 7. 12 (*Gordianus Africanus pat.*); S. 111 f. nr. 4. 9 (*Gordianus Africanus fil.*); S. 210 nr. 30 f. (*Otacilia*); S. 412 f. nr. 513 f.; S. 413 nr. 514, mit Caduceus und Füllhorn wie Felicitas (oben Bd. 1 Sp. 1475, 6); Bd. 7 S. 278 nr. 91 (*Galienus*); Bd. 4 S. 471 nr. 70 (*Salonina*); Bd. 5 S. 72 nr. 71 (*Victorinus*); S. 219 nr. 71 (*Florianus*); S. 228 nr. 33—35; S. 289 nr. 484 f.; Bd. 7 S. 325 nr. 2 (Probus); Bd. 5 S. 533 nr. 232 (*Carausius*). — Noch zahlreiche ist der stehende Typus vertreten. S. zeigt sich in ruhender Stellung mit gekreuzten Beinen, die rechte Hand über das Haupt gelegt, die andre auf eine Säule, auch einen Cippus stützend, mit Zepter oder auch Speer, Caduceus, Palmzweig und Kranz usw. Von den vielen Exemplaren seien aufgezählt: *Cohen* Bd. 4 S. 238 nr. 47, mit Mütze (?) und Füllhorn (*Decius*), wie *Liberalitas* (s. d. Art. oben Bd. 2, 2031, 31); S. 255 nr. 22 (*Herennius*); S. 263 nr. 32—34; S. 267 nr. 58 Taf. 13 (*Hostilianus*); S. 296 nr. 72; S. 301 nr. 116 (*Volusianus*); S. 327 nr. 129—132 (*Valerianus*); S. 412 nr. 512; S. 413 nr. 516—518. 520; S. 451 f. nr. 818—821; Bd. 7 S. 274 nr. 56 f.; S. 278 nr. 92 f. (*Gallienus*); Bd. 4 S. 471 nr. 71 (*Salonina*); Bd. 5 S. 105 f. nr. 193—196 (*Claudius Gothicus*); S. 119 nr. 47 (*Quintillus*); S. 148 nr. 135 f. (*Aurelianus*); S. 192 nr. 16; S. 204 nr. 107 (*Tacitus*); S. 219 nr. 69 f. (*Florianus*); S. 289 nr. 482 f. 486—496 (*Probus*); S. 326 nr. 75 (*Carus*); S. 341 nr. 67 (*Numerianus*); S. 419 f. nr. 331—335 (*Diocletianus*); S. 490 nr. 394—399 (*Maximianus*); S. 533 nr. 231 (*Carausius*); S. 582 nr. 234 (*Constantius Chlorus*); S. 615 nr. 162 f. (*Galerius*); Bd. 6 Taf. 9, 3; vgl. *Fröchner* S. 314 (*Magnentius*). — Darüber auch *R. Engelhard*, *De personificationibus etc.*, Götting. Diss. 1881, S. 47; *Wieseler*, *Drei Cammeen mit Triumphdarstellungen* S. 37 ff. (*Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss.* Bd. 30); zuletzt (wie ich bei der Korrektur nachtragen kann) *W. Koehler*, *Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen* (Diss. Königsberg 1910) S. 14.



Securitas auf einer Münze des Hostilianus (nach Baumeister, Denkmäler 1, 410 Fig. 453).

35. 51 f., der eine umfassende Publikation in Aussicht stellt.

Die Typen stammen natürlich aus der statuarischen Kunst, für den stehenden hat man die Analogie des Apollino in Florenz angeführt. Wie Altäre — Securitati Aug(usti) sacrum auf einem Altar aus Praeneste C. I. L. 14, 2899 — gab es auch Statuen der S.; über eine solche von Erz Securitatis saeculi war oben wiederholt die Rede (s. d. Art. Indulgentia Bd. 2 Sp. 234, 8; Personifikationen Bd. 3 Sp. 2155, 66; Sp. 2162, 6); sie beweist den Kultus zur Zeit des Caracalla in Cirta. Vgl. auch die Art. Hilaritas, Laetitia, Pax, Tranquillitas.

Daneben ist S. Beschützerin der Grabesruhe der Toten. Auf Grabsteinen steht dis securitatis C. I. L. 6, 2268 (auch dibus securis 6, 10217; vgl. Buecheler, Carm. epigr. 588, 8). Securitati suae 13, 2811; Securitati cognationis suae 6, 1837. Ferner, mit oder ohne dis manibus: Securitati 3, 13382; 6, 9016. 28047 (Buecheler, Carm. epigr. 1128); 12, 747. 1679 oder perpetuae Securitati oder aeternae Securitati und ähnlich z. B. 3, 3654. 5825. 5830. 5960. 9497; 5, 2896; 6, 24856; 8, 3763. 3873; 12, 409. 1971; 13, 2094. Daß durch solche Wünsche ewiger Ruhe die 'Leugnung der Unsterblichkeit angedeutet' werden sollte (Friedländer, Röm. Sitteng. 6. Aufl. 3, 739), ist unwahrscheinlich. [J. Ilberg.]

Sedatus, ein wie es scheint, hauptsächlich in Pannonien verehrter Gott, C. I. L. 3, 3922 (Gurkfeld) Sedato Aug. sac. P. Paconius edem et aram d. d.; 3, 10335 (Stuhlweissenburg) Sedato Aug. sacrum Publius Ael. Crescens magister coll(egii) centonariorum v. s. l. m. Faustino et Rufino cos. (im J. 210). Nach Moesia sup. (Ratiaria) gehört C. I. L. 3, 8086 Sedato Aug. pro sal(ute) inpp. Severi et Antonin(i) Augg. et Genio coll(egii) fabr(um) Q. Ael. Antonin. dec(ur)io primus bis(elliarius), magist(er) coll(egii) s(upra) s(cripti) d(onum) d(edit); nach Pfünz in Raetien C. I. L. 3, 5918 = 11929 (Dessau 4686) Sedato sacrum coh(ors) I Bre(ucorum) ... c(uram) a(gente) Iul(ia) Maximo dec(ur)ione. Endlich in St. Maurice im Rhonetal ist gefunden die Inschrift: Deo Sedato T. Vintellius Vegetinus Ilir(al)is d(e) s(uo) d. d., Dessau, Inscr. sel. 4685 (Anzeiger f. Schweiz. Altertumskunde 1896 p. 112 m. Tafel 9. Rev. archéol. 3. sér. 30 p. 266). Vgl. Holder, Altcelt. Sprachschatz 2, 1428. Wegen C. I. L. 3, 3646 und 3505 will r. Domaszewski, Westdeutsche Zeitschrift 14 p. 55, schließen, daß Vulcanus und Sedatus den Römern wesensgleich waren. — Die Isis Sedata beruht auf falscher Interpretation der Inschrift C. I. L. 13, 6558 (Brambach 1617. Haug und Sixt, Die römischen Inschriften Württembergs nr. 453 mit Abbild.).

[M. Ihm.]

Sedene s. Saidene.
Seditio als Gottheit neben Discordia, Murtian. Capella 1, 47. K. O. Müller-W. Deecke, Etrusker 2, 134. Thulin, die Götter des Martianus Capella (= Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 3, I) S. 61. Boll, Berliner Philol. Wochenschrift 1903, 1374. Vgl. Stasis Bd. 3 Sp. 2473, 65 ff. [Höfer.]

Seekentauren s. Ichthyokentauren.
Sefchet s. Seschat.

Segeiron (?). Die Bd. 2 Sp. 2015, 55 s. v. Leukothea angeführte Inschrift lautet vielmehr θεῶν Λευκοθέα Σεγείρων (bez. Σεγείρων): 'der Leukothea von Segeira' (einer ihrer Lage nach nicht sicher zu bestimmenden Ortschaft), Fossey, Corr. hell. 19 (1895), 303 f. Clermont-Ganneau, Rev. arch. 1897, 1 p. 285. 291. Dittenberger, Orient. Gr. inscr. sel. 2 nr. 611. Man hat die Leukothea von Segeira identifizieren wollen mit der auf einer anderen Inschrift aus Syrien (dem heutigen Rahle am östlichen Abhang des Hermon) erwähnten: θεῶν Λευκοθέα Παζιάς, deren Beiname noch in dem heutigen Ortsnamen fortlebt, irrtümlich, wie Jalabert, Mélanges de la faculté orient. Université Saint Joseph Beyrouth 2, 274 ff. nachgewiesen hat. Ungenau ist die Angabe in der Berl. Philol. Wochenschr. 1908, 996, von einer Göttin Παζιά, die von den Griechen mit Λευκοθέα umschrieben worden sei. Vgl. auch Rev. des études gr. 21 (1908), 203. [Höfer.]

Segesta 1) eine Göttin der Saaten, s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 221, 24 ff. Vgl. auch die Münzen der Salonina mit der Darstellung der in einem viersäuligen Tempel stehenden Ceres, die die Legende tragen: Ceres Segestae (so!) Cohen, Médailles imper. 5^e, 449, 23. 24. Die gleiche Darstellung einer Göttin findet sich gleichfalls auf Münzen der Salonina mit der Legende: Deae Segetiae, Cohen a. a. O. 5^e, 500, 35. 36, vgl. oben Bd. 2 Sp. 221, 45 ff. Daher wollen Petzalozza und Chiesa auch an der ersten Stelle Ceres Egetia — dann doch wenigstens Segetia! — lesen; aber es wird Ceres Segesta zu schreiben sein, da neben Segetia auch Segesta steht (Bd. 2 Sp. 221). — 2) Σεγέστη (Εγέστη), Tochter des Troers Hippotes (Serv. ad Verg. Aen. 1, 550. 5, 30) oder Phoinodamas (Lyk. 953 und Tzet. z. d. St.; vgl. zu 964), von dem Flußgotte Krimisos Mutter des Gründers von Segesta, des Αἰγέστος Αἰγέστης (Acestes); vgl. außer den angeführten Stellen Dionys. Hal. A. R. 1, 52. Die Sage ist Bd. 1 Sp. 143 f. s. v. Aigestes ausführlich erzählt, so daß hier auf diesen Artikel verwiesen werden kann; vgl. noch Klausen, Aeneas u. die Penaten 482. Th. Plüß, Jahrb. f. kl. s. Phil. 103 (1871), 389 f. Holm, Gesch. Siciliens 1, 49. 353. Ed. A. Freeman, Hist. of Sicily 1, 549 (vgl. 212) = Übersetzung von B. Lupus 1, 499 (vgl. 184). Busolt, Gr. Gesch. 1², 377 Anm. 1 zu 376. Nach Serv. ad Verg. A. 5, 30 wäre Segesta aus Sizilien nach Troja zurückgekehrt und dort Gattin des Kapys und Mutter des Anchises geworden. Auf Münzen von Segesta erscheint häufig das Haupt der Nymphe bez. Stadtgöttin Segesta, Poole, Cat. of greek coins. Brit. Mus. Sicily 130 ff. Head, Hist. num. 145 f. Holm a. a. O. 3, 598, 99. 599, 100, 101 Taf. 2, 14. 13. G. Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian collection 1, 212 ff. pl. 14, 14—18. G. F. Hill, Coins of ancient Sicily 86 ff. K. Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren 46, 279—283 Taf. 7, 279 f. Auch in ganzer Figur erscheint die Stadtgöttin opfernd, Holm a. a. O. 3, 636 nr. 218 Taf. 4, 12. [Höfer.]

Segeta, Göttin der Heilquellen von Aquae Segetae (*Aquis Segete* auf der *Tab. Peut.*ing. verzeichnet zwischen Icidmagus und Forum Segusiavorum, dem heutigen Feurs, dép. Loire, arr. Montbrison; vgl. *Pauly-Wissowa*, R.-E. 2, 305 unter Aquae nr 82, *Holder*, *Altelt. Sprachschatz* 2, 1440). Einen Tempel der Göttin erwähnt die Inschrift von Bussy-Albieu (bei Feurs), *C. I. L.* 13, 1646 <pr>aefecto tem<puli> deae Segetae For<i Seg(usiavorum)> (vgl. die 10 Göttin *Dunisia*, *Pauly-Wissowa* 5, 1793). In Feurs selbst ist ein Bronze-Gewicht, das eine Votivgabe an die Segeta darstellt, gefunden worden, mit der Aufschrift *deae Seg(etae) F(ori oder Forensium?) p(ondo) X*, *C. I. L.* 13, 1641. Vgl. *H. de Villefosse*, *Bull. des antiquaires de France* 1879 p. 160; *A. Allmer*, *Revue épigr.* 5 p. 44 nr. 1554. [M. Ihm.]

Segetia s. *Indigitamenta* u. *Segesta*.

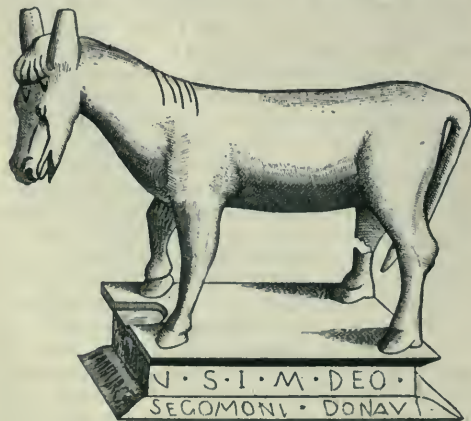
Segomanna, keltische Göttin (Quellgöttin?), 20 bekannt durch eine in Serviers-et-Labaume (dép. Gard) gefundene Inschrift: *Tertiue Tin-corigis filius Segomannae v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. *Revue épigr.* 5 (1906) p. 185 nr. 1655. *Revue archéol.* 4 sér. 8 (1906) p. 206. Vgl. *Segomo*. [M. Ihm.]

Segomo (Dativ *Segomoni*), keltischer Gott, Epitheton des Mars, nur durch Inschriften bekannt (zusammengestellt bei *Holder*, *Altelt. Sprachschatz* 2 Sp. 1448. *Allmer*, *Rev. épigr.* 5 30 p. 45 ff. nr. 1555). Die umfangreichste, aus Lyon (verschollen), lautet nach *C. I. L.* 13, 1675 (= *Boissieu*, *Inscr. de Lyon* p. 9, *Dessau*, *Inscr. sel.* nr. 4537): <... et Ma>r<i Segomoni sacrum <ex stipe> annua (ergänzt nach *C. I. L.* 13, 1669, die beiden folgenden Ergänzungen nach 13, 1674) <Q. Adgimnius Ur>bici fil(ius) Martinus <Se-quanus sac>erdos Romae et Aug(usti) <creatus (?) M. Ner>atio Pansa cos. (Consul suffectus wahrscheinlich unter Vespasian), <flamen, Ilvir in 40 c>ivitate Sequanorum, <cui tres provincia>e Galliae honores <omnes (?) impensi>s suis decreverunt. Aus dem Gebiet der Sequani stammt *C. I. L.* 13, 5340 (Arintnod, dép. Jura): *Marti Segomoni sacrum Paternus Dagusae f. v. s. l. m.*, ans dem der benachbarten Ambarri 13, 2532 (*Dessau* 4538, bei Culoz gef., 'ara magna fracta

cum basi et fastigio litteris saeculi fortasse primi'): *N(umini) Aug. deo Marti Segomoni Dunati Cassia Saturnina ex voto v. s. l. m.* (oben 'foramen sigillo, ut videtur, recipiendo'). Zwei weitere Denkmäler weisen die Bezeichnung Mars nicht auf, die bei Nizza gefundene Inschrift *C. I. L.* 5, 7868 <S>egomoni Cuntinc vic(us) Cuntinus) p(osuit), und die interessante Votivgabe aus Bolard (bei Nuits, dép. Côte d'Or), *C. I. L.* 13, 2846 (*Dessau* 4539; vgl. *Aurès*, *Revue archéol.* n. s. 34, 1877, p. 209 f. mit Abbild. pl. XIX, daraus *S. Reinach*, *Répertoire de la statuaire* 2, 745), ein Maulesel aus Bronze mit der auf dem Sockel eingravierten Inschrift: *Gallio l(ibertus) Maturci v. s. l. m. deo Segomoni donavi*, ein Denkmal, das *S. Reinach* in seinem Aufsatz 'Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes' (*Rev. celt.* 21, 1900) natürlich auch berücksichtigt, p. 295: 'La dédicace du mulet de Bolard à Segomo doit refléter une conception beaucoup plus ancienne. Nous admettons donc l'existence, en Gaule, d'un culte du mulet, animal dont l'élevage y était particulièrement en honneur, comme il y est resté florissant jusqu'à nos jours' (vgl. den Artikel *Rudiobus* in diesem Lex. Bd. 4 Sp. 226 f. und *Artio* bei *Pauly-Wissowa*, R.-E. Suppl. 1, 145). Man deutet *Segomo* als den 'siegreichen, mächtigen' (*Holder* a. O. 2, 1448); zum ersten Bestandteil *sego-* = 'Kraft, Macht, Sieg' (in zahlreichen keltischen Worten belegt) vgl. u. a. *Glück*, *Kelt. Namen bei Caesar* p. 149 ff., *d'Arbois de Jubainville*, *Rev. arch.* n. s. 30, 312 ff., *Holder* a. O. 2, 1444 ff. Am nächsten herührt sich mit *Segomo* wohl die Göttin *Segomanna* (s. d.) [M. Ihm.]

Seia s. *Indigitamenta*.

Seiblia (Σειβλία). Das Haupt der Göttin der gleichnamigen phrygischen Stadt ist dargestellt auf Münzen, *Boulkowsky*, *Rev. numism.* 1883, 381. *Imhoof-Blumer*, *Grich. Münzen* 223 (= *Abh. d. Münchener Akad.* 18, III p. 747). *Head*, *Hist. num.* 568. *Cat. of greek coins brit. Mus. Phrygia* 380, 3 pl. 44, 5. *Ramsay*, *Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 225. [Höfer.]



Denkmal mit Inschrift

nach *Revue archéologique nouvelle serie* 34, 1877 pl. XIX).



1) Silensmaske aus einem Grabe.

(Aus *Böhlau*, *Aus ion. Nekropolen* Taf. XIII, 6.)

Seilenos s. Satyros. Als Nachtrag zu Satyros seien hier abgebildet die schöne Sileusmaske aus Böhlau, *Auslon. Nekropolen* Taf. XIII, 6 und die Gruppe aus Brunn, *Kl. Schr.* 1, 266. Vgl. übrigens auch den Art. Selvans.

Seimios (Σείμιος), syrischer, dem römischen Mercurius gleichgesetzter (Cumont, *Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum*, übersetzt von Gehrich, S. 145 und 289 Anm. 55) Gott auf einer Inschrift aus Nordsyrien: Σείμιος καὶ Συμβετύλος καὶ Ἀέοντος θεοῖς πατρώοις, *Corr. hell.* 26 (1902), 182 (*Rev. des études grecques* 17 [1904], 259). Cagnat, *Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 3, 1009 p. 373. Der Gott Seimios scheint das männliche Korrelat zur Göttin Semea (Sima) zu sein, Chapot, *Corr. hell.* a. a. O. Mark Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* 2 (1908), 323. Dussaud, *Rev.*

arch. 1904, 2, 256 ff. und *Les Arabes en Syrie* 30 *avant l'Islam* p. 130/131 Anm. 1. Nach letzterem (*Rev. arch.* a. a. O. p. 257) ist die Göttin Sima (s. Semea) zu verstehen unter der in der oben angeführten Inschrift Συμβετύλος genannten Gottheit; sie wurde mit Seimios zusammen in demselben Steinfetisch (βαλνύλιος) verehrt. In dem Gott Ἀέων erkennt Dussaud a. a. O. 229 f. (vgl. 257) den Gott Gennaïos (Dussaud, *Rev. arch.* 1903, 1, 351. 374, 4: Θεῶ Γενναῖα [= Γενναῖω] πατρώω, *Gruppe, Gr. Myth.* 1583, 1, von dem Eusebios bei Damasc. *vit. Isid.* 203 berichtet: auf dem Berge des Athenatempels in Heliopolis sei ein Baitylos nachts herabgefallen, dabei habe ein Löwe gestanden; dann sei dieser verschwunden, und der Baitylos habe gesprochen, er sei der Baitylos des Gennaïos. Damascius fügt hinzu: τὸν δὲ Γενναῖον Ἡλιουπολίται τιμῶσιν ἐν Λιῶς (ergänze νεῶ) ἰδρυσάμενοι μορφήν τινα λέοντος.

Seiredones s. Seirenen. [Höfer.]
Seiren (Σειρήν), Beiname des Zeus, *Antimachos* in *Etym. M.* 710, 30: Ἀντίμαχος σειρήνα τὸν Δία ἔφη διὰ τὸ ἄστρον (Σείριος), wo man (nach *Lex. Rhetor.* bei Eust. ad *Hom. Od.* 1709, 55: σειρήνες τὰ ἄστρα) für σειρήνα: σειρήνα hergestellt hat; vgl. v. Wilamowitz, *Timotheos, Die Perser* 44. Dietr. Mulder, *Philologus* 65 (1906), 217. [Höfer.]

Seirenen (Σειρήνες).
Literatur: Kastner, *Les Sirènes*, Paris 60 1858. Stephani, *Compte rendu de la commission impér. archéol. de St. Pétersbourg* 1866, 10—66; 1870, 143—160. Schrader, *Die Sirenen nach ihrer Bedeutung und künstlerischen Darstellung im Altertum*, Berlin 1868 (dazu *Plew, Jahrb. f. Philologie* 1869, 165 f.). Cerquand, *Études de mythologie grecque*, Paris 1873. Üssing, *Nye Ervervelser til Antiksamlingen, Kong. Danske*

Videnskabernes Selskabs Skrifter 5, 5, 1884, 152—160. Crusius, *Die Epiphanie der Sirene*,



2) Dionysos und 2 Satyrn, vom Deckel einer Bronzeciste aus Praeneste (aus Brunn, *Kleine Schriften* 1, 266).

Philologus 50, 1891, 97 f. Patroni, *Intorno al mito delle Sirene, Rivista di filologia* 21, 1891, 321—340. Weicker, *De Sirenibus quaestiones selectae*. Diss. Lips. 1895; *Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst*, Leipzig 1902, worauf hier für Einzelheiten der Untersuchung verwiesen werden muß (hiernach Waser, *Psyche, Mythol. Lex.* Bd. 3 Sp. 3213—3222); S. 216 f. ausführliche Literaturangaben; *Ath. Mitt.* 30, 1905, 207 f. Roscher, *Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side* 1896, 68—78. *De Petra, Le Sirene del Mar Tirreno, Atti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, Neapel 1906.

Würgende Totengeister, als solche blutdürstig und wollüstig, aber auch sanges- und zukunfts-kundig, die in Gräbern, in der Unterwelt und in deren Nähe hausen oder frei umherschwirren, den Keren, Erinyn, Harpyien wesensverwandt. Die literarische Überlieferung freilich steht völlig unter dem Banne des für alle Zeiten typisch gewordenen homerischen Bildes *Od.* 12, 166—200 und zeigt nur sehr wenig damit scheinbar nicht zu vereinende Züge. Aber Homers Erzählung bildet nur einen kleinen, für einen ganz bestimmten Zweck gewählten Ausschnitt aus einem umfassenden Vorstellungskreis des Volksglaubens. Dieser allein beherrscht, von den verhältnismäßig sehr seltenen Illustrationen des Odysseusabenteuers abgesehen, die Kunstdarstellungen ausschließlich. Er allein ermöglicht eine ungezwungene Erklärung des traditionellen Seirenentypus — Vogel mit Menschenkopf — wie der bärtigen Seirenen und der Verwendung der Seirenen in und auf Gräbern.

Namen: Σειρήνες 'die Bestrickenden' 'Würgerinnen' mit σειρᾶω zusammenhängend.

So schon Passow, *Handwörterbuch der griech. Sprache* 1857; Gruppe, *Griech. Mythologie* 344, 12. Lewy, *Jahrb. f. Philol.* 1892, 181 leitet den Namen aus dem Semitischen, von שִׁירָה 'Gesang der Günst = bezaubernder Gesang' ab, ähnlich Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée* 2, 335. Älteste inschriftliche Namensform ΣΙ-
PHNEIMI im Tierstreif einer 'tyrrhenischen' Hydria im Louvre E 803 (hierzu Kretzschmer, *Wiener Studien* 22, 1900, 179). Σειρηδόνες 10
schol. Il. 24, 253, *Auson. Id.* 11, 20.

Einzelnamen, ausschließlich auf die im Volksmärchen Homers zu greifbaren Persönlichkeiten gewordenen S. beschränkt. *Ἰμερόπα* Beischrift einer S. auf der strengfrg. Amphora Brit. Mus. E 440 Abb. 1. Aus einer epischen Dichtung, wahrscheinlich aus Hesiod (Weicker, *Seelenvogel* 40; Friedländer, *Herakles* 62) stammen *Θελξίεπεια* (*Hes. fr.* 89 *Holodōs ἐμνθεύ-
σατο ὑπὸ Σειρήνων καὶ τοὺς ἀνέμους θέλγε-
σθαι* s. *Od.* 12, 40. 44; zur Namensform Gruppe, *Griech. Myth.* 185, 1), *Ἀγλαόπη*, *Πεισινόη* (*schol. H. Q. T. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 45; *Apollod. fr. Sabb.* 8, 18). Zahlreiche Varianten: *Θελξιόνη*, *Θελξιόπη* *schol. Ap. Rhod.* 4, 892, *Ἀγλαόφρωνος* *schol. Ap. Rh.* 4, 892, *Ἀγλαο-
ρήμη* *schol. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 45 be-
weisen das hohe Alter und die Volkstümlich-
keit dieser euphemistischen Namen.

Schol. Ap. Rh. 4, 892 nennt statt *Πεισινόη* 30
Μολπή, *Hygin. praef.*: Thelxiope, Molpe, Peisinoe. Dies Schwanken des dritten Namens ist eine Folge alexandrinischer Homerkritik, die auf Grund des homerischen Duals nur zwei S. anerkannte (*Ἀγλαορήμη*, *Θελξίεπεια* *schol. H. Q. T. Od.* 12, 39; *Eustath.* 1709, 45; s. *Aristarch.* zu *Il.* 13, 66, *Aristonikos* zu *Od.* 12, 39. 52. 185) und unter den überlieferten Namen verschiedene Auswahl traf (*Schol. V. Od.* 12, 39 gedankenlos aus einer Quelle zusammengezogen, die ver-
schiedene Namensreihen nebeneinander gab).

Παρθενόπη, *Λευκοσία* (von Gruppe, *Griech. Myth.* 345 der sturmbeschwichtigenden *Λευκοθέα* gleichgesetzt), *Λίγεια* (s. *Alkman fr.* 7 & *Μῶσα κέκλεγ'*, & *λίγεια Σειρήν*, *Ap. Rh.* 4, 892), Namen der an bestimmten Punkten der unteritalischen Küste lokalisierten S. Alle Nachrichten über diese Gruppe (*Lykophron*, *Dion. Per.*, *Eustath.*, *Tzetzes*, *Pseudo-Arist.* usw.) stam- 50
men aus *Timaos* (*Seelenvogel* 65, 1); durch *fr.* 99 wird der Name Parthenope zuerst für die Zeit der sizilischen Expedition belegt. Beide Namensgruppen werden nie miteinander vermengt.

Anzahl: Die Beschränkung in der Zahl gilt, wie die Einzelnamen, nur für die homerischen S. Zwei bei *Homer* (*Od.* 12, 167. 185; doch Plural in den jüngeren Versen 39, 42, 158, 198), auf dem von hochaltertümlicher ost-
griechischer Vorlage abhängigen Kugelaryballos in Boston, *Strena Helbigiana* 31; *Seelenvogel* 44 Abb. 17 und bei *Sophokles fr.* 777; drei, die für Gestalten des Märchens und chthonische Wesen des Volksglaubens typische Zahl, auf Vasenbildern mit Darstellung des homerischen Abenteurers etwa von 600 an, ohne daß eine be-
stimmte epische Quelle dafür anzunehmen wäre;

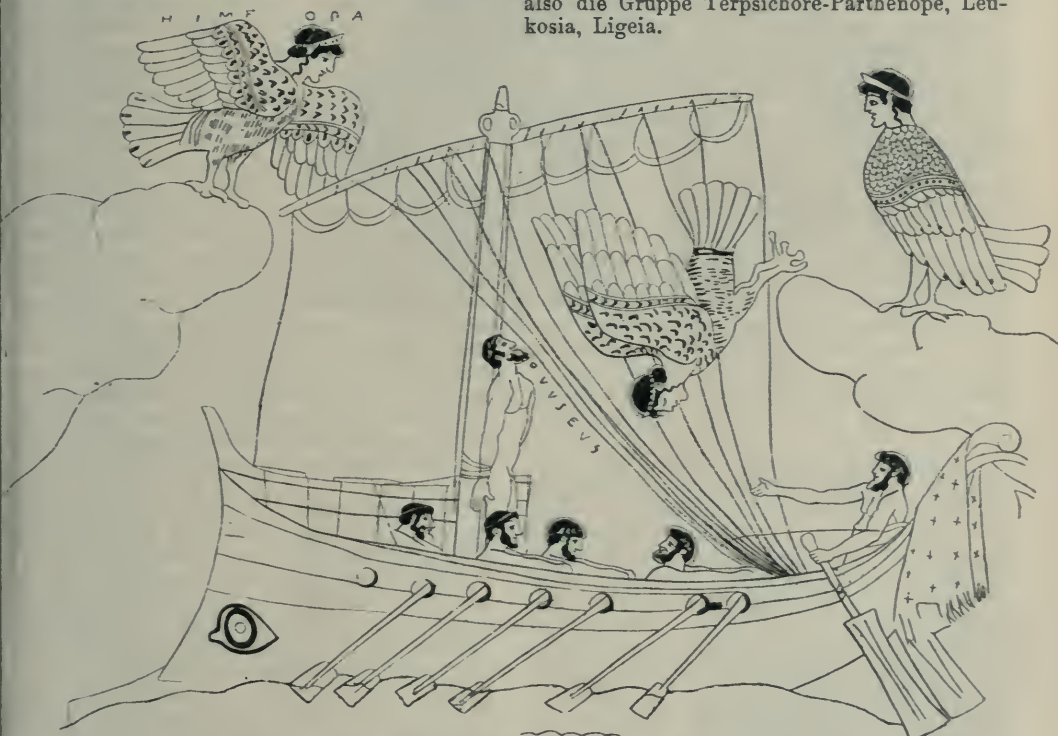
in der Literatur, vom üblichen Plural abgesehen, zuerst ausdrücklich bei *Lykophron-Timaos*. Außerhalb des Mythos erscheinen die Seirenen in unbegrenzter Anzahl.

Abstammung: Töchter 1) des Phorkys, wahrscheinlich nach *Hesiod*, bei *Soph. fr.* 777 *Σειρήνας εἰσαφικόμην, Φόρκιον κόρας, θεο-
όντες τοὺς ἄιδον νόμους.* — 2) des Acheloo 10
a) von der Chthon aus den von seinem abgebrochenem Horn niederfallenden Blutstropfen geboren, *Luc. π. δεχ.* 50; *Libanios προογμν.* 4, 1108 R. καὶ προσπεσὼν Ἡρακλῆς παρασπᾶ μὲν Ἀγελῶν τοῦ κέρως τὸ δὲ καταρρεῖσαν αἷμα τοῦ τραύματος κατεβάλλετο Σειρήνων γένεσιν. Vgl. *Nicolaus Myth.* 367 app. XX, 2, *Eustath.* 1709, 39; dazu *Euripides, Helena* 168 *περο-
φῶραι νεανίδες, παρθένοι, Ἰχθονὸς κόραι, Σει-
ρῆνες.* — b) und der Sterope, *Apollod.* 1, 7, 10; hiernach *schol. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 38; die Seirenenamen fehlen. — c) und einer Muse (*Lyk. 713*) α) Terpsichore, Mutter der Gruppe Parthenope, Leukosia, Ligeia nach *Timaos*, auf den *Ap. Rh.*, die alten *Lykophron-
scholien* und mithin *Eustath.* und *Tzetzes* zurück-
gehen, s. *schol. Od.* 12, 39. — β) Melpomene, Mutter der Gruppe Thelxiopeia, Aglaope, Peisinoe *Apoll. fr. Sabb.* 7, 18, nach dem ältesten mythologischen Handbuch, der gemeinsamen Quelle von *Apollodorus Bibliothek*, *Hygin* und einem großen Teil der *Scholien* zu *Ap. Rhod.*, s. *Seelenvogel* 67 f. — γ) Kalliope *Interpol. Serv.* zu *Verg. Georg.* 1, 8; *Servius* zu *Aen.* 5, 864, hieraus *Myth. Vat.* 1, 42 = 3, 11, 9. Von *Interpol. Serv.* mit 'velut quidam dicunt' eingeführt, also wertlose Quelle. Die Seirenen-
namen fehlen.

Die Abstammung von Phorkys reiht die Seirenen auch äußerlich der großen Familie der ihnen wesensverwandten Ungeheuer ein (*M. L.* Bd. 3 Sp. 2433 f.), die Erzählung von ihrer Geburt aus den Blutstropfen des Acheloo bietet trotz der jungen Gewährsmänner die altertümlichste Version. Sie ist sagen-
geschichtlich der Entstehung der Erinyen aus den Blutstropfen des entmannten Uranos gleichwertig, macht die Seirenen zu erdgeborenen chthonischen Wesen, den aus dem Blute des Geschädigten entstandenen Rachegeistern. Dessen Name ist an sich bedeutungslos und lokal verschieden (*Friedländer, Herakles* 85 f. bezeichnet ohne genügenden Grund diese Genealogie wie die Seirenenepisode der *Odysee* als samisch). Die große Verehrung, die Acheloo in Unteritalien genoß, hat dank der dortigen Lokalisierung der homerischen S. jener ätolischen Ortssage zu allgemeiner Geltung verholffen. Dabei war die Bedeutung der aus seinem Blute von der Erde geborenen Rache-
göttinnen schon vergessen, als man in nicht näher bestimmbarer Zeit Sterope zu seiner Gattin und Mutter der S. machte. Nun sieht man in ihnen nur die Töchter des Flußgottes und macht sie in hellenistischer Zeit zu nymphenartigen elfischen Wesen; andererseits wurden aber auch damals die den Wassernymphen als ursprünglichen Seelenwesen eigenen seirenenhaften Züge so stark hervorgehoben, daß sie

geradezu als Todesdämonen erscheinen (C. I. Gr. 6201, 6193 u. a.). Die auf Homers Autorität begründete einseitige Betonung ihres musikalischen Charakters führt schließlich dazu, den S., angeregt durch Stellen wie *Alkman* fr. 7, eine der Musen zur Mutter zu geben, deren Erbteil der bezaubernde Gesang bildet. Deren Name ist für die Seirenen sage gleichgültig, er hat nur literarhistorisches Interesse.

Tod: In der erhaltenen Literatur zuerst von *Lykophron* 713 f. (nach *Timaios*) erwähnt,



1) Tod der Seirenen, rfg. Amphora Brit. Mus. F. 440 (nach *Monum. dell' Inst.* 1, 8).

findet sich der Sturz der Seirenen ins Wasser außer auf der bekannten strengrfg. Vase Brit. Mus. E 440 vom Ende des 6. Jahrh. (Abb. 1) 50 bereits um 600 auf einem ostgriechischen (*Prinz, Naukratis* 51, 1) Fragment aus Naukratis (Brit. Mus. B 103, 19; ergänzt *Seelenvogel* 45 Abb. 18) dargestellt. Die Sage gehört also ins ionische Kleinasien; sie ist vorhomerisch und bildet den notwendigen Schluß des Odysseusabenteuers. Denn solche Gespenster spielen um ihr Leben; mit der naiven Inkonzistenz echter Volkssage ist kein Gespenst unsterblich, unabänderliche Schicksalsbestimmung verlangt 60 seinen Tod nach dem ersten mißglückten Anschlag. Dieser echt volkstümlichen Überlieferung folgt *Timaios* (*Lykophron* 712 f. *κτενεί δὲ κοῖρας Τηθύος παιδὸς τριπλᾶς . . . αὐτοκτόνοις διφαίειν ἐξ ἄκρας σκοπῆς* | *Τυροσηρικὸν πρὸς κύμα δυπιούσας πτεροῖς* | *ὅπου λινεργῆς κλῶσις ἑλκῶσει πικρά*) und das älteste mythologische Handbuch mit der Gruppe *Melpomene*.

Thelxiepeia, *Aglaope*, *Peisinoe* (s. o. Sp. 603); daher *Apollod. fr. Sabb.* 7, 18 ἦν δὲ αὐταῖς *Σειρῆσι λόγιον τελευτῆσαι νεὼς παρελθοῦσης*, *Hygin fb.* 125 *harum fatum fuit tamdiu vivere, quamdiu earum cantum mortalis audiens nemo praeterrectus esset*, 141, *Dositheus*, *Lactantius* 5, 9, *Mythogr. Vat.* 1, 186; 2, 101. Die Kommentatoren *Lykophrons* folgen einer rationalistischen Auffassung: *schol. Lyc.* 712 μὴ φέρον-
10 *σαι τὴν ἥτιαν κατεδάλασσωσαν ἑαυτάς*, danach *schol. H. Q. T. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 48, *schol. Dion. Per.* 358, *Eustath. z. Dion. Per.* 358, also die Gruppe *Terpsichore-Parthenope*, *Leukosia*, *Ligeia*.

Die *orphischen Argonautica* 1288 f. begründen den Selbstmord der S. mit der Vorbeifahrt des *Orpheus*, *Steph. Byz.* s. *Ἄπτερα* mit ihrer Niederlage im Gesangswettstreit mit den Musen; bei beiden werden sie in Felsen verwandelt. *Steph. Byz.* bringt noch die merkwürdige Notiz τὰ πτερά τῶν ὤμων ἀπέβαλον καὶ λευκαὶ γενόμεναι εἰς τὴν θάλασσαν ἀνέβαλον ἑαυτάς (hieraus *Et. M.* 133, 32; ähnlich *Tzetzes* zu *Lyk.* 653): wohl nicht nur ein Erklärungsversuch des Namens *Ἄπτερα*, sondern wahrscheinlich ein echter, nur zufällig sonst nicht belegter Märchenzug, nach dem die S., wie die Schwanenjungfrauen der nordischen Mythologie, ihr Federkleid abwerfen und als weiße Jungfrauen erscheinen können.

Ein Kult kommt den S. als chthonischen Wesen ebenso wie den *Erinyen* zu. Er erscheint

1) als allen S. gemeinsam an ein *ἱερὸν καὶ ἀναθήματα παλαιά* (*Strabo* 1, 22; 5, 247

[hieraus *Eustath.* 1709, 50]) oder νεός (*Ps. Arist. π. θανυ. άνογου.* 103 [hieraus *Steph. Byz. s. Σειρηνοῦσσα*]; sämtliche Angaben gehen auf *Timaios* zurück) am Vorgebirge Athenaiou geknüpft, wo *Ettore Pais* bei der Kirche S. Maria della Lobbria (in delubro) an dem kleinen Hafen zwischen Kap Massa und Kap Corno sw. von Sorrent die Stätte des Heiligtums gefunden zu haben glaubt (*Am. Journ. of Arch.* 9, 1905, 1f.),

2) als einzelnen S. geweiht und gleich anderen Heroenkulten mit der Bestattung und Verehrung ihrer ans Land getriebenen Leichen begründet. Dieser Kult knüpft also ätiologisch an ältere Grabstätten an und setzt voraus, daß die griechischen Kolonisten die Sage vom Tode der S. aus ihrer Heimat mitbringen.

a) Kult der Parthenope; nach *Lyk.* 717 an ihrem Grabe mit Spenden und blutigen Opfern begangen, nach *Lyk.* 732 (*Timaios fr. 99 M.*) vom attischen Nauarchen Diotimos auf Grund eines Orakelspruchs (*Strab.* 5, 246) durch Stiftung eines Fackellaufs gesteigert und (735) von den Neapolitanern erweitert. Ein *μνημα* der P. *Strabo* 1, 23, 26; 5, 246, *Eustath.* 1709, 46, z. *Dion. Per.* 358, *schol. Od.* 22, 39; mit einer Statue *Suidas* s. *Νεάπολις* P. wird zur eponymen Stadtgöttin Neapels. Hierüber wie zur Gleichsetzung von Parthenope und Neapel s. *Iberg, M. L. Bd. 3* Sp. 1654; *Weicker, Seelen-* 30 *vogel* 63 f.; *de Petra, Le Sirene del Mar Tirreno* 15 f.

b) Der Kult der am Poseidonion ans Land gesülpten und begrabenen Leukosia (*Lyk.* 722. *M. L. Bd. 2* Sp. 2011) und der Ligeia (*Lyk.* 726. *M. L. Bd. 2* Sp. 2044) in Terina (die Flügelgestalt auf den Münzen von Terina ist sicher nicht L., s. zuletzt *Regling, Terina* 62) tritt in der Überlieferung völlig zurück.

Die Angaben über den ursprönglichen 40 Sitz der homerischen S. schwanken, doch beziehen sie sich, wie die Nachrichten über den Kult, sämtlich auf chalkidisch-euböisches Siedlungsgebiet (*Gruppe, Jahresber. über die Fortschr. d. kl. Altertumswiss.* 137, 356). Nach homerischer Geographie mußte er in der Nähe von Skylla und Charybdis liegen; sobald also diese in der Straße von Messina festgelegt waren, mußte man dort auch die S. suchen. Peloron: *Strabo* 1, 22 (hieraus *Tzetzes* zu *Lyk.* 712), *Stat.* 50 *Silv.* 2, 2, 116, *Seneca, Herc. Oct.* 188; *Serv. Verg.* 5, 864, *Claudian, Rapt. Pros.* 3, 254; *Orph. Argon.* 1250 f. Nähe des Ätna: *Hedyle* bei *Athen.* 7, 297 B; Katana: *Nonnos* 12, 312. *Σειρηνοῦσσα* am Poseidonion: *Strabo* 1, 22, 23; 5, 247, 251; 6, 252, 258, *Ptol.* 3, 179. *Mela* 2, 4, 7, *Pseudo-Arist. π. θανυ. άνογου.* 103 etc.

Sonstige literarische und monumentale 60 Überlieferung. *Homer* bietet *Od.* 12, 39—54, 166—200 die älteste literarische Fassung einer Seirenen sage. Die zwei Seirenen auf mit Totengebeinen bedeckter (45) blumiger Wiese (*λεμών άνθήμεος* 159, 45; hierzu die Gefilde am Flusse *Ανθεμοῦς*, wo des Geryoneus Rinder grasen; es ist, wie der Park der Todesgöttin *Kirke*, der *λεμών* des *Hades* im *Okeanos*

nahe dem Eingang zur Unterwelt) locken, allwissend (189; zum Namensanruf *Seelenvogel* 39), durch ihren bezaubernden Gesang (44, 52, 187), dem Wind und Wetter gehorchend (168; diesen Wetterzauber, s. auch *Hes. fr.* 89, teilen sie mit andern Mittagsgespensern, s. *Seelenvogel* 12, 38), die Vorüberfahrenden zu sich ins Verderben, dem *Odysseus* durch seine List entgeht. Weder das genaue Schicksal der Verlockten, noch 10 das der S. nach ihrem mißglückten Anschlag wird erwähnt, noch Gestalt, Namen und Abstammung, alles Angaben, die doch für das konkrete Persönlichkeiten erfordernde Märchen unerläßlich sind. *Homer* setzt also die ausführliche Kenntnis der Sage voraus und erwähnt nur diejenigen Züge, die für ihre episodenhafte Verwendung im Kreise der Abenteuer des Seehelden notwendig waren und dessen Schicksal direkt berührten.

Zuerst wohl bei *Hesiod* hat die Lokalisierung 20 der den S. durch Zeus zugewiesenen Insel *Ανθεμοῦσσα* (*fr.* 88 *νήσον ἐς Ανθεμοῦσσαν, ἵνα σπρίσι δάκῃ Κορινίον*) an der Westküste Italiens ihren poetischen Niederschlag gefunden, auf ihn gehen höchstwahrscheinlich die Namen *Θελξίεπεια*, *Αγλαόπη*, *Πεισινόη* und die Abstammung von *Phorkys* zurück (s. o.). Für die Gestaltung der Sage bei den *Kyklikern* fehlt jedes Zeugnis; die Fragmente der *Lyriker* (*Alk-* 30 *man fr. 7, Parthenion* 23 B; *Archilochos* bei *Reitzenstein, Ined. poet. Gr. fragm.* 2 p. 14) betonen nur die Macht des Seirenen gesanges, der dem der Musen gleichkommt.

Ein ganz anderes Bild von dem nicht durch die Rücksicht auf literarische Überlieferungen beeinflussen lebendigen Seirenen glauben des Volkes lassen die Denkmäler des 7., 6. und 5. Jahrhunderts erschließen. In Seirenen gestalt 40 enthielt die Seele der sterbenden *Prokris* auf der streng-rfg. Amphora Brit. Mus. E 477 (*M. L. Bd. 2* Sp. 1101; *Seelenvogel* 22, 166). Blut- und Liebesgenuß sind das ursprüngliche Lebenselement der Seelen, jede Seele hat das Bestreben andere nach sich zu ziehen (*Seelen-* *vogel* 2 f.; bei *Homer* noch deutlich zu erkennen): Die S. erscheinen daher

a) als raffende Todesdämonen, deren 50 spez. Benennung nicht immer sicher ist (u. a. etr.-sfg. Vase Berlin 2117 *M. L. Bd. 2* Sp. 1847; Henkelattachen einer etr. Bronzeste Brit. Mus. *Walters, Cat. of the bronzes* 650; das gewaltsame Entführen wird zum liebevollen Davontragen gemildert [*Harpyienmonument* usw. *Seelenvogel* 7 f., danach *M. L. Bd. 2* Sp. 3256]); als triumphierende Sieger über den sich vergeblich wehrenden Menschen (verschollener etr. Skarabäus, Abguß in Bonn, *Seelen-* *vogel* 7 Abb. 2; kor. Kugelaryballos in München, Abb. 2); sie bedrohen den Bergmann im Schacht (altkor. Pinax, Berlin nr. 831; Abb. 3), den Krieger beim Auszug zum Kampf (attisch-sfg. Vasen), sogar den kretischen Stier (sfg. Amphora in Paris, *Bibl. Nat.* 174); sie halten auf etruskischen und römischen Denkmälern einen Menschenkopf in den Klauen (*Seelenvogel* 28, 192; römischer Grabstein in Regensburg), sie

erscheinen als buhlender Alp noch in hellenistischer Zeit (s. u. Abb. 8).

b) in und auf Gräbern, sog. Grabseirenen (Zusammenstellung und Kritik früherer Deutungen bei Weicker, *De Sirenibus* qu. s. 14—20). Der Brauch beruht auf dem weitverbreiteten Glauben, daß die Seele nach dem Tode ans Grab und die Reste des Körpers gebunden ist. Mit diesen geht auch sie zugrunde. Ihre Fortexistenz wird durch Beigabe einer festen Behausung, bei den Griechen wie bei den Ägyptern in Menschen- oder Seelengestalt, also als gewöhnlicher oder menschenköpfiger Vogel, gewährleistet. Der Seele des Mannes gebührt die bärtige Seirene. Die auf den Sarkophag oder das mitgegebene Gefäß gemalte S. ersetzt die figürliche Beigabe. Häufung der Beigaben verbürgt dauernden Bestand. Daher auch die Reihen der S. in den Tierstreifen korinthischer, attischer, etruskischer Vasen. Daß sie hier später meist rein dekorativ geworden sind, beweist nichts gegen ihre ursprüngliche Bedeutung. Demselben Zweck, ein *ēdos* der umherstreifenden Seele zu sein — fliegende S. oft auf kor., att., etr. Vasen — dient die Statue des Verstorbenen, die den anikonischen Pfeiler älterer Zeit ersetzt, oder die Seirene über dem Grabe, gleichzeitig ein kräftiges Apotropaion.

Schon bei Homer beklagt die Seele ihr trauriges Los (II. 16, 856; 22, 362), jammernd umflattern auf polychromen Lekythen die Seelen die Stele, jammernd sitzt der Tote selbst am Grabe (u. a. v. Salis, *Festschr. des Basler philol. Seminars zur 49. Philol.-Vers.* 1907, 70). Dieser Stimmung entsprechen die klagenden Grabseirenen (in Attika bis jetzt nicht vor dem 4. Jahrhundert nachweisbar, doch bereits aus Eurip. *Helena* 173f. zu erschließen, im ionischen Kleinasien 200 Jahre früher). Auch die musizierenden Grabseirenen sind nicht anders aufzufassen als die Bilder des musizierenden Toten selbst. Beweisend sind musizierende bärtige Seirenen (z. B. im Louvre aus Kypros, *Perrot-Chipiez* 3, 599 fg. 410) und das Bild der weißgrundigen Lekythos Brit. Mus. B 651, wo dem Spiel der mit der naiven Inkonsequenz des Volksglaubens lebendig gedachten Grabseirene die Männer mit ihren geistersichtigen Hunden andächtig lauschen (s. *Seelenvogel* 12, 51; *M. L.* Bd. 3 Sp. 3218, zu vergleichen etwa der lebendig gewordene Grablöwe der polychromen Lekythos Athen *Collignon-Couve* 1707 *Strena Helbigiana* 41, dazu v. Salis 63). Musik kennzeichnet nach altgriechischem Glauben die seligen Geister wie die Dämonen (s. *Seelenvogel* 18f.), aber nur die Autorität Homers hat diesen sekundären Zug im Wesen der S. so einseitig ausgebildet, daß

sie später dem Leier spielenden Apollon auf den attisch-sfg. Vasen Brit. Mus. B 197 (Tafel 5 des Katalogs), *Ermitage* 24 (*Compte rendu* 1866, 5) und der rfg. bei Gerhard, *A. V.* 1, 28 attributiv beigegeben werden konnten oder, wie sonst Nike, einen gewaltigen Dreifuß mit Binden



2) Korinthischer Kugelaryballos in München (nach *Archiv für Religionswissenschaft* 1909, 205).

schmücken (*Ermitage* 1821, *Compte rendu* 1874 Taf. 2).

c) So erscheinen die S. attributiv auf der Hand oder der Schulter chthonischer Gottheiten (Hera des Pythodor in Koroneia, *Paus.* 9, 34, 3, archaische ostgriechische Spiegelstütze in Odessa; auf beiden Schultern: archaische korinthische Spiegelstütze in München, *Antiquarium* 671, häufig auf Henkelplatten von Buchergefäßen z. B. in Bonn, Leipzig, Triest), sie kommen schließlich unter die seligen Geister im Gefolge des Seelenherren Dionysos (hierzu *Macchioro*, *Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane* 1909, 85 f.): Sie sitzen auf Bäumen im Garten der Götter inmitten eines tollen Schwarmes tanzender und zechender Satyrn auf dem korinthischen Mastos in Athen, *Collignon-Couve* 625 (*Seelenvogel* 14 Abb. 8), halb dekorativ als Einfassung dionysischer Szenen auf attischen Schalen, sie tragen auf sepulkralen unteritalischen Vasenbildern dionysische Embleme, Thyrsosstab, heilige Binden, Tympanon und Schale.



3) Korinthischer Pinax, Berlin 831 (nach *Ant. Denkmäler* 1, 3, 3).

Sie nehmen am *συνπόσιον τῶν δόσιον* teil auf der kyrenäischen Schale des Louvre E 667, Abb. 4. Den zum Mahle gelagerten Heroen überreichen Seelen, geflügelte Jünglinge und S., Kranz, „die Krone des Lebens“, und Lotosranke, das Symbol der Heroisierung. Der Lotos ist als solches dem ägyptischen Totenkult entnommen (*Seelenvogel* 16 f. *Svoronos*, *Das Athener Nationalmuseum* S. 113); wie er als Verwandlungsform der Seele noch das Haupt des vergötterten Antinous schmückt, so kennzeichnet auf sehr zahlreichen archaischen Darstellungen die Lotosranke am Haupt oder in der Hand der S. diese als chthonisch, als heroisiertes Wesen. Auf etruskischen, doch von ostgriechischen Vorbildern abhängigen gravierten Goldringen, der kyrenischen Schale etwa gleichzeitig, hält die lotosgeschmückte S. dem auf phantastischem Gespann in die Gefilde der Seligen einziehenden Heros die Lotosblume als Siegespreis entgegen (*Furtwängler*, *Gemmen* 7, 2), sie schreitet ihm den Wegweisend voran auf dem Ring Louvre 406 Abb. 5 und der stilistisch verwandten Vase Würzburg III 79 (*Micali*, *Mon. ined.* 36, 1) oder fliegt mit dem Kerykeion in der Hand auf einem etr. Skarabäus in Dresden (*Seelenvogel* Abb. 3). Auf attischen sfg. Vasen des 6. Jahrh. schwebt die S. in ähnlicher Bedeutung beim Kriegerauszug über dem Gespann (z. B. Louvre F 8, F 53, mehrfach auf Scherben von der Akropolis und den von att. Vorlagen abhängigen großen Amphoren aus Eretria).

Als tanzender und musizierender Chor der Seligen, der den Verstorbenen im Elysium in seinen Kreis aufnimmt, erscheinen schließlich im 3. Jahrh. die 16 S. auf dem Grabstein des Metrodor aus Chios, Berlin 766 A, s. Abb. 6.

Im Drama spielen die S. nur eine sekundäre Rolle *Soph. fr.* 777 erwähnt Odysseus „die zwei Seirenen, des Phorkys Töchter, die ein Todeslied sangen“. Wichtig ist *Euripides*,

Helena 167 f. πεπορόχοι νεάνιδες | παρθέναι χθονός κόραι | Σειρήνες, εἰδ' ἑμοῖς γόοις μολοῖτ' ἔχουσαι τὸν Αἴθρον | λωτὸν ἢ σόριγγας αἰλινον, κακοῖς | τοῖς ἑμοῖσι σύνοχα δάκρυα | πάθεισι πάθει, μέλεσι μέλας μουσεῖά τε θορηγῆσαι ἔννοδά | πέμψει Φερσέφασσα ... Die S. weilen in der Unterwelt (s. *Plat. Crat.* 403 D), Persephone untertan, können aber beschworen werden (hierüber *Seelenvogel* 12, danach *Waser*, *M. L.* Bd. 3 Sp. 3220), um mit ihren Liedern und Instrumenten — diese hier zuerst erwähnt, die Vasenbilder haben sie der größeren Anschaulichkeit wegen schon ein Jahrhundert vorher — bekümmerte Sterbliche in ihrem Schmerz zu trösten. (Derselbe Gedanke noch in einem Grabgedicht flavischer Zeit bei *Bücheler*, *Carm. epigr.* 2, 1549, 20.) Die beste Illustration dazu bildet die oben erwähnte weißgrundige Lekythos Brit. Mus. B 651 und die im Fluge musizierenden S. der etr. Amphora Louvre F 486 Abb. 7 wie des ostgriechischen Goldrings aus Kypros in New-York (*Seelenvogel* 18 Abb. 12).



4) *Συνπόσιον τῶν δόσιον*, kyrenäische Schale, Louvre E 667 (nach B. C. H. 1893, 238 Abb. 6).

menten — diese hier zuerst erwähnt, die Vasenbilder haben sie der größeren Anschaulichkeit wegen schon ein Jahrhundert vorher — bekümmerte Sterbliche in ihrem Schmerz zu trösten. (Derselbe Gedanke noch in einem Grabgedicht flavischer Zeit bei *Bücheler*, *Carm. epigr.* 2, 1549, 20.) Die beste Illustration dazu bildet die oben erwähnte weißgrundige Lekythos Brit. Mus. B 651 und die im Fluge musizierenden S. der etr. Amphora Louvre F 486 Abb. 7 wie des ostgriechischen Goldrings aus Kypros in New-York (*Seelenvogel* 18 Abb. 12).



6) Tanzende und musizierende S. vom Grabstein des Metrodor aus Chios, Berlin 766 A (nach *Atth. Mitt.* 13, 1888, Taf. 3).

Als leichtbeschwingte Wesen, deren goldne Flügel bis zum Himmelspol in des Zeus Nähe tragen, erscheinen sie frg. 911 inc. N. χρύσειαι δὴ μοι πτέρυγες περὶ νότω | καὶ τὰ Σεϊρήνων πτερόεντα πέδιλα | βάσσαι τ' εἰς αἰθέριον πόλον ἀρθεῖς | Ζηνὶ προσμειζών, sie sollen den Sprecher in den Garten der Götter entrücken.

Anders die Komödie. Die Σεϊρήνες des Epicharm, Nikophon und Theopomp waren Parodien des Odysseeabenteuers, in denen der von der langen Irrfahrt ausgehungerte Held durch Anpreisung eines leckeren Mahles mit musikalischen Genüssen angelockt wird. Bei Epicharm rufen die Seirenen mit λαοὶ χαλκοχίτωνες ἀκούετε Σεϊρήνων fr. 123 Kaibel feierlich die Vorüberfahrenden an (anders Thiele, Neue Jahrbücher 1902, 419) und schildern in dem stark korrupten Fragment 124 mit beredten Worten die Herrlichkeiten des letzten Mahles, dessen Beschreibung vom hungrigen Odysseus mit Ausrufen komischen Entsetzens unterbrochen wird. Ähnlich ist die Situation in den Σεϊρήνες des Theopomp. Sie schildern ihre Kücheneinrichtung: fr. 53 K. φρυγῆς, θύγα, λίχνθος, das bevorstehende Festmahl



5) Etruskischer Goldring im Louvre (nach Weicker, Seelenvogel 43 Abb. 16).



7) Fliegend musizierende S., etr. Amphora Louvre F 456 (nach Weicker, Seelenvogel 18 Abb. 11).

mit seinen Fischgerichten: fr. 51 θύνων τε λευκῶν Σικελικῶν ὑπήγρια und fordern Odysseus dringend zum Herüberkommen auf: fr. 52 ὑποδοῦ λαβὼν τὰς περιβαρίδας. Doch Odysseus beschwichtigt die zur Landung drängenden hungrigen und lüsternen Gefährten mit einem zeitgemäßen Witz, dem boshaften Vergleich des Seirenenengesanges mit den Leistungen einer bekannten ausgesungenen Sängerin: fr. 50 ἀνέλει γὰρ σαυρὰ | αὐτὴ γε κοῦμαθ' οἷα τὰτι Χαριξένης. Auch in den Σεϊρήνες des Nikophon wird den verhungerten Fremden ein herrliches Schlaraffenleben verheißen fr. 13, 14, Odysseus aber hält den Gefährten die verderblichen Folgen der Schlemmerei vor fr. 12. Daß die erotische Natur der S. in der Komödie eine große Rolle gespielt hat, läßt noch Ovid, A. A. 2, 123 erkennen; s. Joh. Schmidt, M. L. Bd. 3 Sp. 626.

Philosophie. Nach pythagoreischer Lehre (Theon Smyrn. ed. Hiller p. 147; Iamblich, Vit. Pythag. 18, 82), die jedes Verhältnis durch Zahlen und Töne ausdrückt, und nach der die nach bestimmten Gesetzen geregelte Bewegung

der Planeten einen harmonischen Zusammenklang ergeben mußte (Theon Smyrn.), macht Platon zum leichteren Verständnis der schwer faßbaren Sphärenharmonie die aus dem Mythos als sangeskundig bekannten Seirenen gewissermaßen zu Personifikationen jener Töne (Republ. 617 B; andere wollten lieber die Musen an ihrer Stelle sehen: Plutarch, Qu. Conv. 9, 14, 4—6, Proklos, Comm. zu Platons Rep. p. 34, 16, zu Tim. 204 D 212 C 259 C u. a.), vielleicht beeinflusst durch die in orphisch-pythagoreischen Kreisen besonders gepflegte Vorstellung vom himmlischen Lobgesang der Seligen (Pind. fr. 132, 3 εὐσεβῶν δ' ἐπουράνιοι νόοισι <ψυχαί> | πολλοῖς μάκαρα μέγαν αἰδοῦν' ἐν ὕμοις, dazu Plut., Qu. Conv. 9, 14, 6; s. Seelenvogel 18, 58). Dies führt unter Berücksichtigung des Volksglaubens, daß die Sterne Menschenseelen (u. a. Aristoph. Frieden 832) oder Wohnsitze der Seligen (Iamblich, Vit. Pyth. 18, 82, Rohde, Psyche² 2, 131, 2) sind, zur Gleichsetzung Σεϊρήνες τὰ ἀστρα (Theon Smyrn. p. 146, 147; Eustath. 1709, 34, Hesych. Suidas s. v. Σεϊρήνες). Daneben kennt Platon, Cratyl. 403 D (s. Proklos, Comm. zu Plat. Crat. 157) die Seirenen, wie Euripides, in der Unterwelt. Ein scheinbarer Widerspruch, den Spätere durch die Annahme verschiedener Klassen der S. zu lösen versuchen. Proklos, Comm. zu Plat. Crat. 157 διὰ τρία γένη Σεϊρήνων οἶδεν ὁ μέγας Πλάτων, οὐράνιον, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὴν τοῦ Διὸς βασιλείαν (die S. der Sphärenharmonie), γενεσιουργόν, ὅπερ ἐστὶ ὑπὸ τὸν Ποσειδῶνα, καθαρτικόν, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὸν Ἄϊδην (nach Plat. Crat. 403 D). Zum γενεσιουργόν γένος s. Comm. zur Rep. p. 34, 18 ταύτης (sc. τῆς γενέσεως) γ' οὖν προσεσθῶσι καὶ αἱ Σεϊρήνες. Es steckt ein versprengtes Stück echten Volksglaubens darin, eine Anspielung auf eine sonst nicht nachweisbare Auffassung der Seirenen als lebenspendende Dämonen, wie auch Tritopatoren und Erinyen Kindersegen verleihen.

Hellenistisch-römische Zeit. Aristarchs Grundsatz, daß Homer nur aus sich selbst erklärt werden dürfe, bestimmt die Untersuchungen der alexandrinischen Gelehrten. Sie erkennen demzufolge nur zwei Seirenen an (s. o. Sp. 603) von rein menschlicher Gestalt (schol. Q. V. Od. 12, 39, H. Od. 12, 47, Eustath. 1709, 46; s. Sp. 635) und finden eine unblutige Todesursache ihrer Opfer (τῆκεσθαι τῇ ἐκ τῆς αἰοδῆς ἥδονῃ Aristoph. Byz. schol. Q. Od. 12, 43 und Eustath. 1707, 50. Ähnlich schol. Q. Od. 12, 42; Ap. Rh. 4, 904, schol. Ap. Rh. 4, 900 (angedeutet schon bei Xenophon, Mem. 2, 6, 31; später oft wiederholt, Achilles Tat. 1, 8, Synesius ep. 32, 146; Tzetzes zu Lyk. 818, Chil. 1, 331; Ptol. n. h. 5; Martial 3, 64, Silius It. 12, 56, Statius Silv. 5, 3, 12, 84; Claudian, Anth. Lat. 880 usw.; ἐκλείπειν διὰ τὴν τῶν ἀναγκαιῶν σπάνιν ἦν πάσχονσι προστερηχότες ἐπὶ μακρὸν τῇ ἀδῇ Aristarch, schol. Q. Od. 12, 43, Eustath. 1707, 50; Lyk. 678. Athen. 7, 290 E, hieraus Eustath. 1689, 30; 1709, 56; Lex. Phot. s. v. Σεϊρήνες usw.). Nicht alexandrinisch ist demnach das Loreleimotiv bei Servius zu Aeneis 5, 864 illectos suo cantu in naufragia deducebant;

oder *nautae in naufragia ducebantur et ab illis comedebantur* bei *Myth. Vat.* 2, 101; s. *schol. Q. Od.* 12, 184; *Tertullian, Apolog.* 7 *Migne* 1, 308.

Euhemeristische Anschauung zog die Konsequenzen aus den Resultaten alexandrinischer Gelehrsamkeit und erklärt die rein menschlich gestalteten S. für Hetären. Ein erster Gewährsmann ist nicht zu ermitteln, der von *Tzetzes schol. Lyk.* 653 und *Chil.* 1, 30 zitierte *Πλούταρχος ὁ νεώτερος* ist sonst unbekannt (*Palaephatos; Heraclit, de incred.* 14; *schol. Od.* 12, 39; *Eustath.* 1709, 32; *Hesych.* s. v. *Σειρήνες; Ion. Antioch. fr.* 17, *Servius* zu *Aeneis* 5, 864, oft bei den Patristen).

Ob die törichten rationalistischen Erklärungen (ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος τοῦτο βούλεται, εἶναι τόπους τινὰς θαλάσσιους ὅρσεό τις ἐστενωμένους, ἐν οἷς θλιβόμενον τὸ θεῖδρον λιγυρὰν τινὰ φωνὴν ἀποδίδωσιν, ἧς ἐπακούοντες οἱ παραπλέοντες ἐπιπτεύνουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς καὶ αὐτάνδροι σὺν ταῖς νηυσὶν ἀπόλλυνται *Julian v. Hal.* zu *Hiob* 30, 29, *Suidas* s. v.



8) Symplegma von S. und Landmann, Reliefbild in französischem Privatbesitz (nach *Schreiber, Hellen. Reliefbilder* 61).

Σειρήνες, Tzetzes, Chil. 1, 341; noch alberner *Eustath.* 1709, 35) in hellenistische Zeit zurückgehen, ist unbestimmt.

Die alexandrinische Auffassung der S. *Homers* als Jungfrauen erforderte eine Erklärung ihrer traditionellen Mischgestalt. Sie ist a) eine Strafe der Demeter für Vernachlässigung ihres Wächteramtes beim Koraraub (*Hygin* 141). Die Einreihung der S. unter die Gespielen der Kora ist vielleicht alt, aber jedenfalls nicht sicher aus *Eurip. Hel.* 175 f. zu erschließen. Dienerschaft und Verwandlung zuerst summarisch bei *Ap. Rh.* 4, 894 erwähnt. (die Verquickung des homerischen Sirenenmotivs mit der Argonautenfahrt hiernach bei *Apollod.* 1, 9, 25, *Orph. Argon.* 1295 f., *Seneca. Medea* 335 f. cf. *schol. Ap. Rh.* 1, 23); b) eigner Wunsch der S., um auch auf dem Meere nach Kora suchen zu können (*Ovid, Met.* 5, 531; *Lact. Plac.* 5, 9, *Myth. Vat.* 1, 186; 2, 101). An ihre Trauer über den Verlust der Herrin, über eigne Pflichtvergessenheit und selbstverschuldete Verwandlung sollen nach gelehrtsentimentaler Anschauung die klagenden Grabseirenen erinnern (*Dosithe.* 56 διὰ τὴν ἀρπαγὴν

Περσεφόνης θρηνοῦσαι; Seneca, Herc. Oet. 188 *me Siculis addite saxis, ubi fata gemam Thesala Siren; Suidas* s. *Σειρήνες* zu *Hiob* 30, 29 ἔδω τὰς ἑμᾶντο συμφορὰς ὥσπερ Σειρήνες, *Micha* 1, 8; vgl. *Or. Sib.* 5, 457), ein Motiv, das zum sentimentalsten Kummer über fremdes Liebesleid abgeschwächt wird, *Hedyle* bei *Athen.* 7, 297 B. c) Strafe der Aphrodite, weil die S. als spröde Jungfrauen die Liebesfreunden verschmähten (*schol. H. Q. T. Od.* 12, 39; etwas abweichend, doch aus gleicher Quelle, *schol. V. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 42), eine volkstümliche Verwandlungssage zur Erklärung des erotischen Charakters der als buhlende Mittagsgespenster umgehenden S. s. Abb. 8: Reliefbild in französischem Privatbesitz; *Schreiber, Hellen. Reliefbilder* 61; *Crusius, Philologus* 50, 97 f.; *Roscher, Ephialtes* 36 f. *Seelenvogel* 2 f.

Dies Motiv fand, auf eine S. beschränkt, 20 Verwendung im hellenistischen Roman von *Parthenope* und *Metiochos* (*schol. Dion. Per.* 358, *Eustath.* zu *Dion. Per.* 358; *Hermes* 19, 148 f.). Über die noch vielfach unklaren Beziehungen dieser Romanfigur zur gleichnamigen S. s. *Weicker, Seelenvogel* 74 f.; *Ilberg, M. I.* Bd. 3, Sp. 1654 f.; *Friedländer, Herakles* 90.

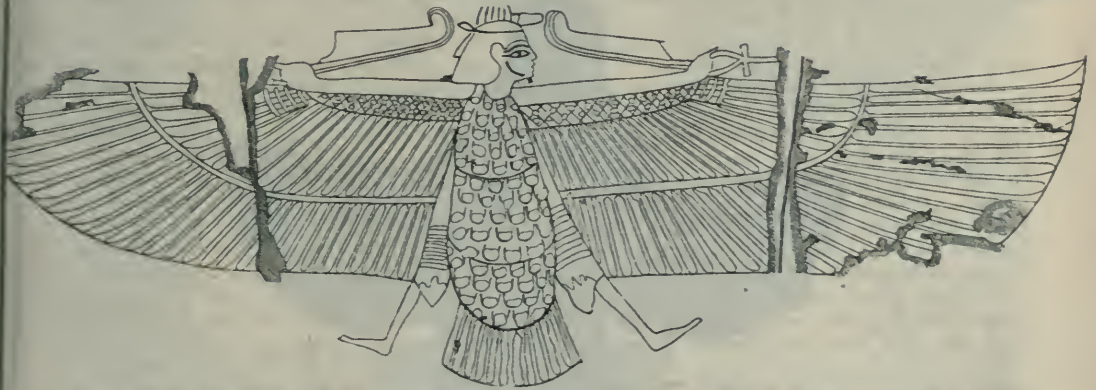
Die Erzählung vom Gesangswettstreit der S. mit den Musen *schol. Lyk.* 653 (alle Erwähnungen: *Paus.* 9, 34, 3. *Julian imp. ep.* 40, 3; *Steph. Byz.* s. *Ἀπτέρα; Et. M.* s. *Ἀπτέρα, Περσέοντα; Suidas* s. *Μουσάαι καὶ αἰ;* *Tzetzes* zu *Lyk.* 653; *Eustath.* 85, 36; 1709, 40 gehen in letzter Linie auf die alten Lykophronscholien zurück) ist nur ein gelehrter Versuch, den von der alexandrinischen Kunst ägyptischen Typen entnommenen federähnlichen Kopfschmuck der Musen als Siegestrophäe zu deuten. Bezeichnenderweise wird der Streit in *Aptera* 40 lokalisiert (*Steph. Byz.* s. *Ἀπτέρα*) und mit dem Tod der S. in Verbindung gebracht, s. o. Sp. 606. Einen Wettstreit zwischen S. und *Thamyris* erwähnt *schol. Aristoph. Batr.* p. 274, 38 *Düb.*; Dichterfiktion, die Macht des Gesanges über barbarische Ungeheuer zu verherrlichen, berichtet ὡς οἱ Κένταυροι φεύγοντες Ἡρακλῆα διὰ Τροχίας λιμὴν διεφθάρσαν, θελχθέντες ὑπὸ τῆς Σειρήνων ἡδυνονίας *Phot. Cod.* 190; vgl. *Lyk.* 670. s. *M. I.* Bd. 2 Sp. 1044.

Im Volksglauben des hellenistischen Orients sind die S. einerseits Wüstengespenster, die in Ruinenstätten hausen: *Jesaias* 13, 21 καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ Σειρήνες καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται καὶ ὀνομέντοισι (ὅς οἱ παλαιοὶ μὲν Ἐμπόδας προσαγορεύουσι *Theodoret* zu dieser Stelle) ἐκεῖ κατοικήσουσι, *Jes.* 34, 13; 43, 20; *Hiob* 30, 29. (Die *θυγατέρες Σειρήνων* *Jerem.* 50, 39, *Micha* 1, 8 nach semitischem Sprachgebrauch nicht anders aufzufassen als ἀδελφὸς γέγονε *Σειρήνων, ἑταῖρος τῶν στρονθῶν* *Hiob* 30, 29.) Auch sie werden einst die Macht des Herrn preisen (*Jes.* 43, 20), oder am Weltende gleich anderen bösen Dämonen jammern (*Or. Sib.* 5, 457, s. *Crusius, Philologus* 50, 97; *Weicker, Seelenvogel* 77 f.; *S.* 78, 1 patristische Kommentare zu diesen Stellen). Andererseits aber erscheinen die S. bei

Pseudokallisthenes (2, 40 καὶ εἶδον δύο ὄρεα πετόμενα καὶ μόνον ἔχοντα ὄψεις ἀνθρωπίνας. Ἑλληνικῇ δὲ διαλέκτῳ ἐκράνγαζον· τί χάραν πατεῖς, Ἀλέξανδρε, τὴν θεοῦ μόνον; ἀνάστρεφε, δαίλαιε, ἀνάστρεφε, μακάρων νήσους πατεῖν οὐ δύνησαι. s. 2, 41) als selige Geister, deren Freuden der tanzende und musizierende Seirenenchor am Grabstein des Metrodor aus Chios (Berlin 766 A Abb. 6) für die hellenistische Zeit ebenso deutlich vor Augen führt, wie das 10 συμπόσιον τῶν δαίων auf der kyrenischen Schale des Louvre fürs 6. Jahrh.; s. Abb. 4. Solche menschenköpfige Wundervögel können im hellenistischen Märchen auch gefangen werden. Sie werden dann in einen goldenen Käfig gesteckt, um dem König in der Not zu raten und zu helfen (*Pseudokall.* 3, 29; merkwürdige Parallelerzählungen aus Ägypten bei Goldziher, *Der Seelenvogel im islam. Volksglauben*, *Globus* 1903, 302 f.), bei *Philostr. V. Apoll.* 1, 25 als 20

beruht auf dem nicht nur bei indogermanischen Völkern weit verbreiteten Glauben an die Vogelgestalt der Menschenseele (*Weicker, Seelenvogel; Kretschmer, Wiener Studien* 1900, 180; *J. v. Negelein, Globus* 79, 1901, 357 ff., 381 f.; *Goldziher, Globus* 82, 1903, 301 f. usw., für römische Zeit *Macchioro, Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane* 1909, 47 f.). Da nun zwar halb theriomorphe Vorstellungen ohne weiteres verständlich sind, rein theriomorphe Darstellungen aber nur unter bestimmten Voraussetzungen, wird das Geistertier durch menschliche Zusätze als solches fürs Auge kenntlich gemacht: so bekommt der Seelenvogel in der Kunst seinen Menschenkopf. Der Typus kommt also an sich jeder Darstellung der Menschenseele — daher die bärtigen Seelenvögel der archaischen Kunst — und damit jedem Seelendämon zu (*Seelenvogel* 32).

Der menschenköpfige Vogel scheint der



9) Ägyptischer Seelenvogel (nach *Aegypt. Monum. van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leiden* 4, 6).

χρῆσαι ῥῆγες bezeichnet, die sich auch am delphischen Tempel finden, *Philostr. V. Apoll.* 6, 11, wo sie bereits *Pind. fr.* 53 als Κρήνηδόνες (s. d.) kennt. Sonst sind die S. in späthellenistischer und römischer Zeit nur die unwiderstehlichen mythischen Sängerrinnen (Stellen s. *Seelenvogel* 83, 1, 2), mit ihrem Namen werden Dichter und Gelehrte ausgezeichnet (*Homer: Anth. Pal.* 14, 102; *Pindar: Anth. Pal.* 9, 184; *Menander: C. I. Gr.* 6083; *Ariston Chius: Diog.* 50 *Laert.* 7, 2; *Valerius Cato: Sueton, de gram.* 11. cf. *Anth. Pal.* 2, 305, 350), deren Redegewalt angeblich die Grabseirene symbolisieren soll (*Paus.* 1, 21, 2; *Vit. Soph.* 9; *Vit. Isocr.* 13; *Philost. Vit. Soph.* 1, 17, 1; *Pseudoplat. Vit. X or.* 838 C).

Die christlichen Schriftsteller sehen in den S. die Gefahren der Welt, Wollust, häretische Lehren, weltliche Wissenschaften u. dergl. (s. *Kraus. Realenzykl. d. christl. Altert.* s. *Odysseus*; *Weicker, Seelenvogel* 83 f.), der an den Mast gebundene Odysseus bedeutet für sie den Christen, der im Schiff der Kirche aus Kreuz Christi geklammert, allen Gefahren und Verlockungen der Welt entgeht.

Bildliche Darstellungen.

Der Kunsttypus der Seirene ist der des Seelenvogels, der Vogel mit Menschenkopf. Er

babylonisch-assyrischen Kunst zu fehlen (alle angeblichen Menschenvögel haben sich als Skorpionenmänner erwiesen), obwohl dem babylonischen Volksglauben die Vogelgestalt der Seele bekannt ist.

Er fehlt ferner in der phönikisch-alkyprischen Kunst; die bisher bekannten kyprischen Menschenvögel (bärtige, die Syrinx blasende S. im Louvre, *Perrot-Chipiez* 3, 599 Fig. 410, unbärtige S. mit Menschenfigur in den Armen im Louvre, *Seelenvogel* 91 Abb. 22; Karneolskarabäus bei *Furtwängler, Gemmen* 64, 5; phönikische Gemme aus Sardinien, ebenda 15, 32) sind relativ jung und von ostgriechischen Vorbildern abhängig, die Figuren in den Seelenhäuschen wie *Perrot-Chipiez* 3, 277 Fig. 208 sind rein menschlich.

Der Typus ist eine Schöpfung der ägyptischen Kunst, wohl nur zufällig erst seit der 5. Dynastie belegt. Es sind zwei Hauptarten zu unterscheiden (*Seelenvogel* 85 f., *M. L.* Bd. 3 Sp. 3214):

A. Volle Vorderansicht; die Flügel hängen an den beiderseits ausgebreiteten Armen, die häufig nur noch in einer rudimentären Verdickung des oberen Flügelabschnittes zu erkennen sind. Die Beine sind seitlich ausgestreckt, die Krallen gelegentlich zu

Menschenfüßen umgebildet; breiter Fächer-
schwanz (Abb. 9).

B. Seitenansicht; die Spitzen der an-
liegenden Flügel
überschneiden sich.
Arme sind nur dann
angefügt, wenn es
die Situation er-
fordert (Abb. 10).
Beide Typen bärtig
und unbärtig, stets
mit den allen ägypti-
schen Vogelbil-
dern eigenen Feder-
hosen.



10) Ägyptischer Seelenvogel,
adorierend
(nach Naville, Totenbuch Taf. 97).

zwar, wie u. a. die eine Schmalseite des Sarko-
phags von Hagia Triada und der
sog. Nestorbecher aus Mykenä be-
weisen, die Seele als Vogel, aber
nicht den Vogel mit Menschenkopf
(er kommt auf den Tonsiegeln von
Zakro, *J. h. st.* 1902 Taf. 6 f., nicht
vor, die Angaben *Seelenvogel* 218
und *M. L.* Bd. 3
Sp. 3214 sind un-
genau). Er fehlt
auch noch im
Spätmykeni-
schen; denn der
Goldfund von
Ägina (*Brit. Mus.*,
J. h. st. 1892/3,
195 f.; s. *Seelen-
vogel* 94) gehört erst ins 8. Jahrh. und
ist wahrscheinlich aus nicht zuge-
hörigen Stücken künstlich zusammen-
gesetzt.

Mithin ist der Menschenvogel auf
dem Wege der direkten Typenüber-
tragung als letztes der griechischen
Fabelwesen zur Zeit der zweiten Berührung
zwischen Griechen und Ägyptern von der
griechischen Kunst übernommen worden, beide
ägyptische Typen etwa gleichzeitig.

Ostgriechische Kunst.

Typus A: Zuerst nachweisbar in Figuren
der Goldfunde von Ägina (s. o.) und Präneste
(*Collegio Romano*, *Helbig*,
Führer 2, 439 nr. 1508):
Flügel beiderseits ausgebreitet,
Arme und Beine fehlen, einige
der Figuren von Ägina sind
sicher bärtig. Beide Funde
sind ostgriechischen Ur-
sprungs; darauf weist auch
Typus und Verbreitungsgebiet
der bekannten bronzenen
Henkelattachen (Abb. 11;
Seelenvogel 89 f., 95 f.). Die
Figur blickt von außen über
den Rand des Kessels, eine
Weiterbildung des schon am
sog. Nestorbecher verwendeten

Motivs. Die Arme liegen auf der Außenseite
der Flügel (einmal, *Bronzen von Olympia*
Text 116 nr. 784 c, frei auf dem oberen Flügel-
rand) oder sind, wie in Ägypten, mit den
Flügeln verschmolzen. Einige Exemplare sind
bärtig, viele mit feingemustertem Gewand be-
kleidet. Die Figuren, die *Lehmann-Haupt*,
Arch. Anz. 1908, 52 für chaldisch hält, haben
mit der assyrischen geflügelten Sonnenscheibe
und dem Brustbilde Assurs nichts zu tun
(s. *Seelenvogel* 89 f., 95 f.), sie sind eine durch
die dekorative Verwendung bedingte Umbil-
dung des ursprünglichen Typus in Vorder-
ansicht.

Dieser findet sich auf einem archaischen
Grabstein aus Xanthos im Brit. Mus. (*Smith*,
Cat. of sculpture 1, 93; Abb. 12), zugleich die
älteste Darstellung einer Grabseirene. Deren Ver-
wendung wird jedoch dadurch, daß Pfeiler und
S. ins Bildfeld gesetzt werden, als wesentlich
älter erwiesen. Und da alles, was aufs
Grab gesetzt wird, ursprünglich in
demselben seinen Platz hatte, bezeugt
der Grabstein aus Xanthos zugleich für
hocharchaische Zeit die S. als Grab-
beigabe im ionischen Kleinasien. Die
Arme, deren Hal-
tung wohl als
Klagegestus zu
deuten ist, liegen
mit ausgebreiten-
ten Händen vor
den Flügeln. Der
Körper ist mit
feingefältem
Gewand beklei-
det, die Brüste sind angegeben.

In der ostgriechischen Vasen-
malerei fehlt der Typus bis jetzt;
um so häufiger ist er in der Toreutik
und Glyptik. Die Lage der ausge-
breiteten Schulterflügel (diese bei der
altionischen Vorliebe für doppelte Be-
flügelung häufig durch ein zweites nach

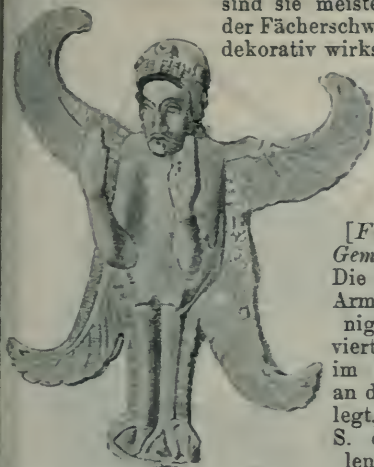


11) Henkelattache
(nach B. C. II. 1888 Taf. 12.)



12) Grabstein aus
Xanthos im Brit.
Museum (nach
Weicker, *Seelen-
vogel* 96 Abb. 25).

unten geschlagenes Flügelpaar ergänzt) richtet sich nach dem verfügbaren Raum. Auf Gemmen sind sie meistens gesenkt, der Fächerschwanz füllt in dekorativ wirksamer Weise



13) Deckelfigur einer Bronzeurne aus Kampanien (nach Mon. 11, 6, 2 b).

die untere Rundung (z. B. Brit. Mus. 246 [Seelenvogel 10 99 Abb. 28], 247, 248 [Furtwängler, Gemmen 8, 23]). Die Haltung der Arme wird mannigfach motiviert; sie werden im Klagegestus an die Brust gelegt, z. B. bei den S. des Bronzelenchters von Cortona, eines Prachtstückes archaischer ostgriechischer Kunst (Monum. 3, 41/42; Martha, *L'art étrusque* 532 f. Abb. 368; Studniczka, *Serta Harteliana* 67 etc.); sie werden ganz vom Körper losgelöst und vorgestreckt, wie z. B. 30 an den ionischen oder doch unmittelbar von ionischen Vorbildern abhängigen Deckelfiguren der aus kampanischen Steinwürfelgräbern stammenden Bronzeurnen (Abb. 13), oder der frei-

schwebende Todesdämon hält mit jeder ausgestreckten Hand einen zappelnden Menschen gepackt (etruskische Kopien ostgriechischer Vorlagen, z. B. Berlin 2157; *M. L.* Bd. 2 Sp. 1847; *Seelenvogel* 6, 100; Brit. Mus. Bronzen nr. 650).

Typus B. Ionische Bronzefiguren, die einerseits bis nach Odessa, dem Nordhang des Kaukasus und Sibirien (Goldarbeiten des gleichen Typus), andererseits besonders in Kampanien und Etrurien verbreitet sind, lassen den Einfluß der ägyptischen Vorbilder am deutlichsten erkennen: die Flügelspitzen sind stark gekreuzt, die Beine zeigen, wenn auch oft nur noch rudimentär, die charakteristischen ägyptischen Federhosen; auf dem Haupte eine Ranke mit Lotosknospe (Abb. 14). Archaische Steinfiguren dieses Typus, wahrscheinlich Akrotere, wurden in Gordion (*G. u. A. Körte, Gordion* 168 Abb. 150) und Delos (*A. Z.* 1882, 338) gefunden; Elfenbeinschnitzereien aus Ephesos s. Hogarth, *Excavations at Ephesos*. Textband, Taf. 26, 4, aus Sparta s. *Annual* 13. 90 Abb. 24 g, k.



14) Ostgriechische Bronze aus Smyrna, Privatbesitz (nach Weicker, *Seelenvogel* 102, Abb. 33).

Die Terrakotten dieses Typus sind im allgemeinen älter als die erhaltenen Bronzen. Die Füße sind an den Leib gezogen, die Figur ruht auf der unteren Körperfläche,

Kreuzung der Flügel meist durch Bemalung angegeben (bes. deutlich Böhlau, *Nekropolen* Taf. 2, 1 aus Samos; *Seelenvogel* 103 Abb. 35).

Der Kopf ist bei den älteren Stücken (7. Jahrh.) entweder geradeaus gerichtet (Abb. 15,

s. *Winter, Terrakotten* 1, 227, 1, 2) oder nach dem Rücken gedreht (z. B. Paris, Cabinet des Médailles), bei der großen Masse der meistens dem 6. Jahrh. angehörenden Stücke zur Seite gewendet; dann einzelne Locken auf jeder Schulter. Auf die Wiedergabe der Lotosranke verzichtet man aus technischen Gründen meist, bei Terrakotten aus Melos (Lyon,

Palais des Beaux Arts nr. 142; *Seelenvogel* 104 Fig. 36 und [Typus A] in Berlin, London [Seelenvogel 99 Fig. 27] und Paris) macht sie fast den Eindruck einer phrygischen Mütze. Der Ausgangspunkt dieser über das ganze Mittelmeergebiet verbreiteten, oft als Gefäßfigur verwendeten Terrakotten ist wohl auf Samos (*Winter, Jahrb.* 1899, 14, 74) oder Rhodos zu suchen, doch sind sie schon frühzeitig in Korinth nachgebildet worden und im korinthischen Handelsgebiet besonders verbreitet.

Vasenmalerei: Die S. entsprechen stets — vom Menschenkopf abgesehen — den für die betreffende Stilgattung charakteristischen Vogelbildern, erscheinen wie diese mit erhobenen, aufgebogenen oder — in der ostgriechischen Malerei noch nicht belegt — mit beiderseits ausgebreiteten oder anliegenden Flügeln. Die ältesten S. finden sich in geometrischen Lokalstilen des Ostens.

a) Kugelförmige Kanne mit hohem trichterförmigem Hals aus Rhodos (Abb. 16; Brit. Mus. A-34; *Seelenvogel* 107 Abb. 39).



15) Terrakotte aus Kameiros im Brit. Mus. (nach Weicker, *Seelenvogel* 103 Abb. 34).

Sie gehört wie die Scherben mit geflügelten Kentauren (Brit. Mus. A 270; *Salzmann, Néropole de Camirus* 39), die Gefäße Brit Mus.

waltigen Krallen, leicht aufgebogenem Flügel, Fächerschwanz und Lotosranke. Das Fabrikationszentrum dieser bisher nur auf Thera ge-



16) Schulterbild einer geometrischen Kanne aus Rhodos im Brit. Mus. A 34 (nach *Weicker, Seelenvogel* 107 Abb. 38).

A 35 und Louvre A 286 und in Thera und in Milet gefundene Vasen zu einer noch wenig bekannten rhodischen, noch mit mykenischen Elementen durchsetzten und von ostgriechischen Stilen beeinflussten Lokalgattung, der Aristonothosvase nahe verwandt (*Seelenvogel* 107 f.; *Dragendorff, Thera* 2, 180). Kopf und Hals der bärtigen S. sind tongrundig, auch der Flügel, mit starker Mittellinie wie bei den Kentauren. Unter einer S. ein linear umgebildetes mykenisches Ornament (s. *Seelenvogel* 108). Nach der verkümmerten Lotosranke am Hinterkopf der S. sind noch ältere Darstellungen in der rhodischen Vasenmalerei vorauszusetzen.

b) Geometrische Kugelamphora mit hohem Fuß und weitem Hals aus Thera (*Seelenvogel* Abb. 17; 145 f. Abb. 69/70; *Dragendorff, Thera* 2, 202 Abb. 404/405). Der Bauch metopisch gegliedert, in den Feldern sich kreuzende Doppel-

fundenen, aber nicht dort entstandenen Vasenklasse, die mit gewissen böotisch-geometrischen Gefäßen aufs engste verwandt, aber technisch und stilistisch besser ist, ist noch nicht ermittelt. *Dragendorff (Thera* 2, 207 f.) vermutet es im euböischen Kunstkreis, jedenfalls ist sie stark von Osten beeinflusst. Die S. ist durch ihren Fächerschwanz als fremder Eindringling in den geometrischen Stil gekennzeichnet, die verkümmerte Lotosranke beweist auch hier, daß die ostgriechischen Vorbilder in weit ältere Zeit zurückreichen.

In der sog. rhodischen und melischen Vasenmalerei fehlt nun die S. bisher völlig, ebenso in der sog. Fikellura- (vielleicht samischen) Keramik und auf den von kleinasiatischen Joniern in Etrurien gemalten Caeretaner Hydrien. Sie findet sich sicher lokalisiert in Xanthos (Grabstein des Typus A Abb. 12, Weiterbildung des



17) Von einer geometrischen Amphora in Thera (nach *Weicker, Seelenvogel* 145 Abb. 70).

vogeln ein unbärtiger Menschenvogel mit ge-

Typus B am Harpyienmonument), auf Münzen von Phokäa (Brit. Mus. *Catal. of greek coins, Ionia* Taf. 4. 5) und Kyzikos (Samml. Green-

well, *Blumer-Keller, Tier- und Pflanzenbilder* Taf. 12, 37; *Rev. arch.* 1860 f. 24, 5) und in Klazomenae. Die klazomenischen Ton-sarkophage (hier die S. meist um ein Lotospalmettenornament gruppiert; zur Liste *Seelenvogel* 113 hinzuzufügen *Jahrb.* 1904, 156 Abb. 4) und die hauptsächlich durch die Funde



18) S. mit männlichem und weiblichem Kopf, korinthischer Kugelyaryballos in Athen (unpubl., nach Photogr.).

von Defenueh vertretene klazomenische Vasenmalerei (*Prinz, Naukratis* 44 f.) zeigen die gleichen Typen: stumpfe schmale, z. T. aufgebogene Flügel (Abb. 20). Klazomenischer Einfluß ist auch in den S. der naukratitischen Vasenmalerei (*Prinz, Naukratis* 87 f.; *Böhlau, Nekropolen* 79., spätmilesisch) fühlbar, die viel zu jung ist (ca. 600—550), um etwa als Ausgangspunkt für die Übertragung des Typus aus Ägypten gelten zu können. Ostgriechische, den klazomenischen verwandte Typen sind auch die S. der kyrenäischen Vasenmalerei (Abb. 4). Die Arme werden, ägyptischen Vorbildern entsprechend (Abb. 10), adorierend vorgestreckt (wie bei Typus A Abb. 13 und architektonischen Terrakotten aus Capua [*Patroni, Catalogo dei vasi e delle Terrecotte del Museo Campana* nr. 649, *Furtwängler, Meisterwerke* 253] und Gela [*Kekulé, Terrakotten von Sizilien* Fig. 96]); aus dem Adorieren wird, griechischen Vorstellungen entsprechender, ein drohendes Vorstrecken der

Arme (von ionischen Vorlagen aufs stärkste beeinflusste etruskische Vase Louvre E 722, *Seelenvogel* 119 Abb. 44; vierflügelige fliegende S. einer archaischen Silbermünze aus Kreta, *M. L.* Bd. 1 Sp. 1846 usw.; andere Umbildungen dieses Motivs s. *Seelenvogel* 120 f.); oder die S. halten in den vorgestreckten Händen Kranz und Lotosranke (z. B. kyrenäische Schale Abb. 4; klazomenischer Sarkophag in Wien, *Ant. Denkm.* 10 1, 45; vielfach auf etruskischen Kopien ostgriechischer Gefäße), in Kyzikos statt dessen das Wahrzeichen der Stadt, den Thunfisch (*Blumer-Keller, Tier- und Pflanzenbilder* 12, 37), oder Musikinstrumente. Weiter wird die schematische Armhaltung zum Entführungsschema umgestaltet; mit dem Wechsel der Anschau-



19) S. mit Löwenbeinen von einem korinthischen Kugelyaryballos (nach *Mon. ant.* 16, 635 Abb. 451).

ungen wird das gewaltsame Rauben zum fürsorglichen Davontragen der Seele ins Jenseits (Harpyrienmonument von Xanthos, *M. L.* Bd. 1 Sp. 1846 [*Oliver S. Tonks, An interpretation of the Harpy tomb, Am. Journ. of Arch.* 1907, 321 f. verfehlt]. Simareliefs des alten Tempels von Ephesos, *Brit. Mus.* 1, 47, 36—45 usw., oft in etruskischen Kopien ostgriechischer Henkelattachen).

Alle diese Typen werden auch in den Ländern

des Ostens nachgeahmt: die phrygische S. von Gordion Sp. 621, die bärtige S. eines griechisch-persischen Steines mit Lotosblüten in den Händen bei *Furtwängler, Gemmen* 3, 124 Fig. 85, die kyprischen S. Sp. 618.

Mischbildungen, bes.

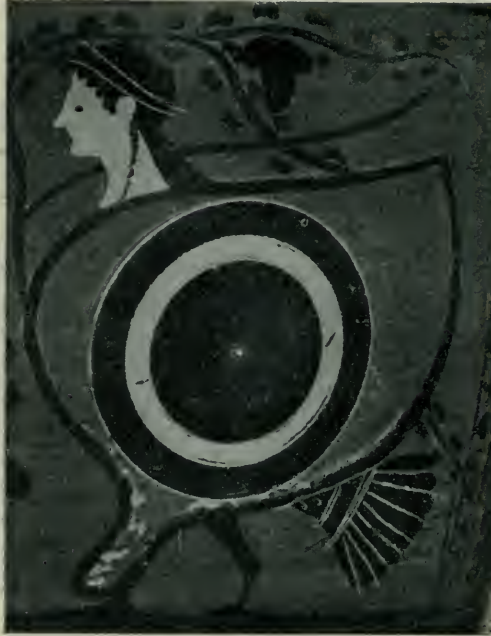
zwischen S. und andern Fabelwesen, sind bei der Proteusnatur der Seelendämonen verhältnismäßig häufig (s. *Seelenvogel* 127 f.), sämtlich ostgriechischen Ursprungs:

a) S. mit 2 Köpfen: altionische Henkel-attache der Sammlung de Vogué Paris, *Perrot-*



20) S. mit Löwentatzen statt der Hände, an einem klazom. Sarkophag im Brit. Mus. (nach *Weicker, Seelenvogel* 128 Abb. 54).

Chipiez 3, 734 Abb. 397; beide Köpfe sind nach gütiger Mitteilung des Herrn Besitzers weiblich. Korinthischer Kugelaryballos in Athen, Collignon-Couve 483 (Abb. 18, s. auch *Archiv für Religionswissenschaft*. 1909, 206).



21) Augenseirene der sfg. Hydria im Brit. Mus. B 342 (nach Photographie Mansell).

b) S. mit den Köpfen einer Frau, eines Schakals und eines Geiers (?), ungeflügelt, darunter ΓΟΡΓΩΝ: Abraxasgemme in Dresden (*Seelenvogel* 129 Abb. 55).

c) S. mit Gorgoneion: auf ostgriechische Vorbilder zurückgehende etruskische Vase Berlin 2157. *M. L.* Bd. 1, Sp. 1847.

d) S. mit Löwenbeinen: bärtige S. eines korinthischen Kugelaryballos Abb. 19, ähnlich München 948 (italisch-korinthisch) und wohl naukratitische (*Prinz, Naukratis* 104 f.) glasierte Gefäßfiguren, z. B. Berlin 1289 (*Ath. Mitt.* 1879 Tf. 19, 1), Brit. Mus. A 1237, Boston.

e) S. mit Löwentatzen statt der Hände: klazomenischer Sarkophag im Brit. Mus. Abb. 20.

f) S. mit Fischschwanz und Flossen; Bronzerelief von Perugia, *Röm. Mitt.* 1894, 305, Fig. 10; Bronze in Catania, *Röm. Mitt.* 1897, 116, Fig. 4, beides ionische Arbeiten, auf etruskischen Vasen, wie München 1050, nachgebildet. Zugrunde liegt der Glaube an die Fischgestalt der Seele (*Seelenvogel* 129), der in der ätiologischen Verwandlungssage von der Bestrafung der tyrrhenischen Seeräuber nachklingt und in dem über der aufgebahrten Mumie schwebenden Seelenfisch eines ägyptischen Sarkophags der Kaiserzeit, *Archiv für Religionswissenschaft*. 1909, 574, eine neue monumentale Bestätigung gefunden hat.

g) S. und apotropäisches Auge (s.

Seelenvogel 158); sfg. Hydria, Brit. Mus. B 342 (Abb. 21); sfg. Deckelamphora Brit. Mus. B 215.

Kunst des Mutterlandes.

Chalkis. Toreutik und Vasenmalerei verwenden verschiedene Typen. Typus A un- gemein häufig als Henkelattache von Bronze- gefäßen; die S., gelegentlich mit 4 Flügeln, steht auf einer Palmette, deren auslaufende Seitenranken die Flügel stützen, oder, als Attache von Gefäßfüßen, auf einer Löwenklaue (z. B. Athen, Akropolismuseum 445, 446; Paris, Louvre 414.) Abb. 22, ein entwicklungsge- schichtlich wichtiges Stück, zeigt Arme und Flügel miteinander verwachsen. Sonst sind die Arme nur in der Verdickung des oberen Flügelabschnittes zu erkennen, die Federhosen fehlen nie. So zahlreiche Exemplare aus Eu- böa, Kertsch und Kleinasien, deren Typus die korinthische und attische Toreutik beeinflußt und, von der italischen Kunst aufgenommen, sich fast unverändert bis in römische Zeit erhält.

In der chalkidischen Vasenmalerei findet sich bis jetzt nur die unbärtige, armlose S. des Typus B, Gesicht gelegentlich von vorn, meist mit ausgebreiteten Flügeln unter den Henkeln der Tierfriesamphoren, doch ist die archaische Keramik von Chalkis noch unbe- kannt.

Korinth. Hier die ältesten S. auf griechi- schem Festland. Ihre Flügelhaltung richtet sich meist nach dem verfügbaren Raum, also beiderseits ausgebreitete, seltener aufgebogene Flügel auf Aryballen (Abb. 2, 18; *M. L.* Bd. 3 Sp. 3215) oder in der Mitte des Tierstreifens, im Streifen selbst einseitig erhobene oder auf- gebogene Flügel; mit anliegenden Flügeln, fast kriechend im niedrigen Streifen (Abb. 23), steil aufgerichtet auf Schlaucharyballen. Sehr oft bärtig oder mit Kalathos, der im korinthischen und böotischen Kunst- gebiet die ionisch- ostgriechische Lo- tosränke als ethno- nisches Symbol ver- tritt; die kyrenische Doppellotosranke auf dem Haupt der fliegenden S. Berlin Inv. 3975 weist mit Sicherheit auf frem- den Einfluß. Auch ihr Flugschema, das sich nur noch ver- einzelt findet (*See- lenvogel* 143 Abb. 68, s. *M. L.* Bd. 3, Sp. 3216) ist nicht rein korinthisch. Dies — die Flügel nach oben und unten geschlagen, s. Abb. 3 und *Seelenvogel* 142 Abb. 65 — ist eine leichte Umbildung des Typus A, dem



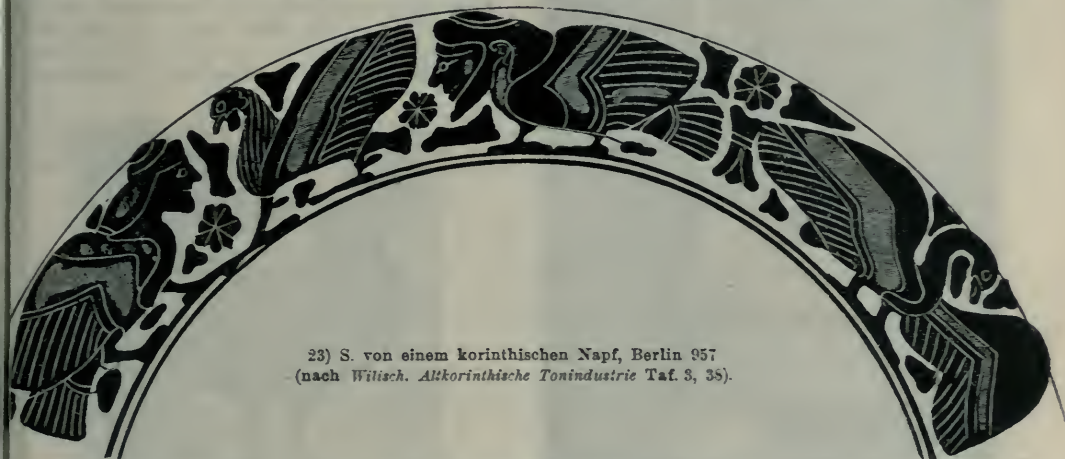
22) Henkelattache einer Bronze- hydria der Sammlung Trau in Wien (nach Weicker, *Seelenvogel* 131 Abb. 56).

22) Henkelattache einer Bronze- hydria der Sammlung Trau in Wien (nach Weicker, *Seelenvogel* 131 Abb. 56).

korinthischen fliegenden Adler angeglichen. S. mit Helm (hierzu vgl. Sphinx mit Helm *Not. degli scavi* 1903, 357 Abb. 116, *Mon. ant.* 16 492 Abb. 25) s. *M. L.* Bd. 3 Sp. 3215 Abb. 2. S. mit Armen fehlen im Gebiete der korinthischen Kunst. Die S. Abb. 2, 3, die im Garten der Götter auf dem Mastos Collignon-Couve 625 Sp. 610, der *Foris* auf der Breslauer Hydravase

der korinthischen Vasenmalerei zeugt Abb. 24 von der Schulter einer spätkorinthischen Deckelbüchse in Bonn, am Bauch ein umlaufender Streifen von liegenden umschriebenen Palmetten.

Böotien. Die S. der böotischen Vasen, z. T. von korinthischen Typen beeinflusst, zeigen eine charakteristische Stilisierung, bes. des



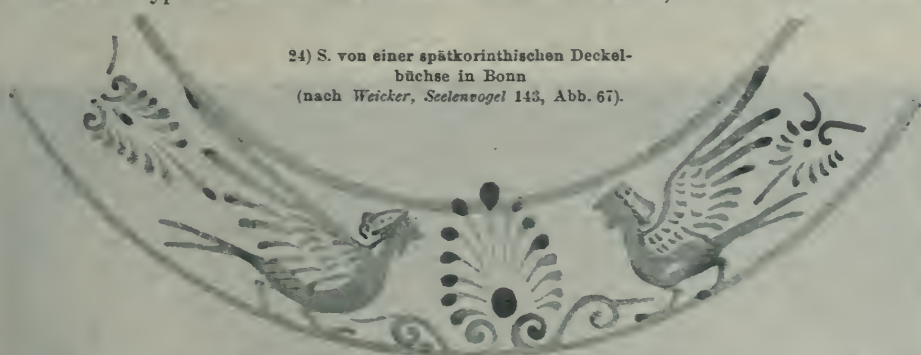
23) S. von einem korinthischen Napf, Berlin 957
(nach Wiltsch. *Altkorinthische Tonindustrie* Taf. 3, 35).

(*Mon.* 3, 46, *Rosbach*, *Griech. Antiken des 30 arch. Museums in Breslau* S. 6) u. a. beweisen die Lebendigkeit korinthischen Seelenglaubens. Darstellungen des Odysseusabenteuers fehlen jedoch bis jetzt, denn der Bostoner Aryballos Sp. 603 ist schwerlich korinthisch; die in der Höhle mit hochgezogenen Knien kauende Alte hat ihre nächsten Parallelen auf der chalkidischen Tydeuvase in Kopenhagen (*Arch. Zeit.* 1866, Tf. 206).

Bärtige S. des von den korinthischen Vasen 40 her bekannten Typus auch auf den Reliefs

rautenförmigen Bartes (*Seelenvogel* Abb. 71, 72); die Lotosranke fehlt, aber auch der Kalathos; S. mit Armen kommen auf böotischen Gefäßen nicht vor, unbärtige erst auf jüngeren Kopien korinthischer Aryballen.

Eine typologische Sonderstellung nehmen die Terrakottenseirenen ein: brettartig, wie alle archaischen Tonfiguren Böotiens, meist mit ausgebreiteten oder erhobenen Flügeln (Abb. 25, s. *Seelenvogel* Abb. 73—76; *Winter*, *Terrakotten* 1, 226, 1, 2). Charakteristisch ist der hohe Kalathos, der sich hier wie in Korinth



24) S. von einer spätkorinthischen Deckel-
büchse in Bonn
(nach Weicker, *Seelenvogel* 143, Abb. 67).

der argivisch-korinthischen Bronzebleche, bemerkenswert der „ostgriechisch“ geschwungene Bart der S. des Streifens aus Eleutheræ (*De Ridder*, *De ectypis quibusdam quæ falso argivocorinthiacæ vocantur* n. 84, *Seelenvogel* Abb. 62). Korinthische Terrakotten s. Sp. 622. An korinthischen Standspiegeln trägt die S. mit ihren ausgebreiteten Flügeln (Typus A) entweder das Rund oder bildet seine Bekrönung. Es sind Nachbildungen chalkidischer Vorlagen.

Von den Wandlungen des Typus innerhalb

seit mykenischer Zeit erhalten hat, mit der plastischen, vorn spiralsch zur Scheibe gerollten Lotosranke. Alle bisher bekannten böotischen Terrakottenseirenen sind unbärtig. Natürlich finden sich auch die üblichen ostgriechisch-korinthischen Gefäßfiguren. In der spätböotischen Terrakottaplastik, den Tanagræer Figuren, fehlt dagegen die S. fast ganz.

Attika. Hier tritt die S. verhältnismäßig spät auf, sie hat aber ihre typologische Weiter-



25) Böotische Terrakottaseirene in Bonn
(nach Weicker, *Seelenvogel* 149 Abb. 74).

bildung im 5. und 4. Jahrh. auf attischem Boden erfahren. Sie findet sich zuerst kurz vor 600 auf einer großen Amphora der Übergangsperiode, Athen *Collignon-Couve* 652, (*Seelenvogel* 153, Abb. 78; bei *Prinz, Naukratis* 76 als n. 5 und n. 11 aufgeführt), unbärtig, mit erhobenem Flügel; dann in ganz bestimmter Stilisierung — kurzer, gedrungener Körper, meist mit der Spitze eingerollter Flügel, tief

eingezacktem langem Haar auf den stark ionisch beeinflussten (über Eretria? s. Nilsson, *Jahrb.* 1903, 129; doch steht die jüngere eretrische Vasenmalerei unter attischem Einfluß) Vurvavasen (Abb. 26) und im Tierfries der etwas jüngeren „tyrrhenischen“ Amphoren (zur Typik s. Thiersch, *Tyrrhenische Amphoren* 97 f.). Die S. werden dabei immer schwächer, das Haar endet keilförmig oder verschwindet hinter dem Flügel. Sehr selten tragen sie Bart oder Lotosranke, ganz vereinzelt sind S. mit anliegenden Flügeln, die sonst unter den Henkeln



26) S. von einem Vurvabecher in Athen
(nach Thiersch, *Tyrrhenische Amphoren* 95, 8).

oder zwischen den Augen der Augenschalen erscheinen, also mit diesen aus dem Osten gekommen sind. Von dort stammen auch die Augenseirenen Sp. 627.

Der reine Typus A ist in Attika außerordentlich selten, z. B. fliegende S. von vorn, weiß aufgesetztes Innenbild der sfg. Augenschale Brit. Mus. B 429, *Seelenvogel* 160 Abb. 81; etwas häufiger im korinthisch-ionischen Flug-



27) Silberrelief im Louvre (nach Weicker, *Seelenvogel* 134 Abb. 60).

schema, die Flügel nach oben und unten geschlagen, beim Kriegerauszug auf ionisch beeinflussten Vasen, wie z. B. Brit. Mus. B 147, Florenz *J. h. st.* 1887 Taf. 70 usw.; auf Ranken sitzende S., wie sie ähnlich auch als Schaleninnenbild verwendet worden ist, auf dem prächtigen Silberrelief des Louvre Abb. 27.

Die weitere Ausbildung des Seirenentypus erfolgt nun in der Richtung einer fortschreitenden Vermenschlichung der Formen. Die älteren mit Armen versehenen S. der attischen Kunst sind rein ostgriechisch und haben u. a. denselben weiten Halbärmel am Ansatz des Oberarmes wie die Figuren des Harpyienmonumentes. Das Entführungsschema ist

stellung bietet die rotfigurige Amphora Brit. Mus. E 440, Abb. 1.

Sonst ist die S. in der rotfigurigen Vasenmalerei selten; am häufigsten erscheint sie neben dem Grabpfeiler auf kleinen sepulkralen Lekythen und Aryballen (*M. L.* Bd. 3, Sp. 3219, Abb. 9); s. auch *Ath. Mitt.* 30, 207 f.

Zu den menschlichen Armen kommt die weibliche Brust; es entstehen so organische Schöpfungen wie Abb. 28, und die *Seelenvogel* 170 f. erwähnten Gefäßfiguren (*Winter, Terrakotten* 1, 228, 6); das Problem einer harmonischen Verbindung von Vogel und Jungfrauenleib. — ganz selten verdeckt ein Gewand die Übergangsstelle: *Conze, Grabreliefs* 3, Tf. 355 nr. 1674; *Ussing, Nye Ervervelser*, Tf. 2, häufiger



28) Vom Deckel einer rfg. Büchse in Petersburg (nach *Compte rendu* 1880 Taf. 5, 1).

in Attika nicht nachzuweisen, ebenso wenig Kranz und Lotosranke in den Händen der S. Um so häufiger ist die musizierende S. im Typus der weißgrundigen Lekythen Brit. Mus. B 651 (s. *M. L.* Bd. 3, Sp. 3218, Abb. 7) auf weißgrundigen Lekythen und weißfigurigen Omphalosschalen von der Akropolis und aus Rhodos. Dieser zunächst sepulkrale Typus — gelegentlich auch Schildzeichen der Athena auf panathenäischen Amphoren, *Mon.* 1, 12, 12; *Annual* 13, Tf. 4, ähnlich auf klazomenischen Sarkophagen, *B. C. H.* 1895, 85, Abb. 6 — geht nun in die Darstellungen des Odysseusabenteuers über, die also zuerst in attischer Kunst musizierende S. zeigen. Aus kompositionellen Gründen sind meist nur die S. angegeben, gewöhnlich musiziert nur eine. 60 die andern haben dann keine Arme, da sie sie nicht brauchen. Liste s. *Seelenvogel* 162/163; der Typus der dort unter 3) verzeichneten Schale: jederseits die 3 S. mit Kithara, Doppelflöten und Krotalen, Delphine zur Andeutung des Wassers, kommt noch auf einer Reihe ähnlicher Schalen vor. Die vollständigste und inhaltlich interessanteste Dar-

bei Terrakotten aus Myrina — spornt zu immer neuen Lösungsversuchen an, die an attischen Goldarbeiten, Gemmen (z. B. *Furtwängler, Gemmen* 10, 23; 13, 19) und Grabsteinen gut zu verfolgen sind (s. *Seelenvogel* 167 f.). Den Stand der Entwicklung kurz nach 400 zeigt die S. vom Dexileosmonument (*Brückner, Der Friedhof am Eridanos* 61; *M. L.* Bd. 3 Sp. 3215 Abb. 5). Die S. rückt immer mehr in Vorderansicht — s. *Conze* 1, Taf. 35, 1 nr. 74; 2, Taf. 178 nr. 904; auch Abb. 6 — dadurch wird in dem breit entfalteten Fächerschwanz ein dekorativ wirksamer Hintergrund für die dünnen Vogelbeine gewonnen, während die mächtigen, bis zum Boden reichenden Flügel die ganze Gestalt wirkungsvoll einrahmen. So kommt man aus künstlerischen Gründen zu einem Typus, der dem altionischen Typus A (s. Abb. 12) außerordentlich ähnelt, ohne doch von ihm abhängig zu sein, und der nun seinerseits auf die hellenistische Kunst im Osten einwirkt. Neben den musizierenden Grabseirenen treten im 4. Jahrh. die auf attischen Vasenbildern noch fehlenden klagenden S. auf (s. Sp. 609; *Seelenvogel* 171—175, danach

M. L. Bd. 3, Sp. 3216f.; neueste Zusammenstellung bei *Conze* 3, Textband nr. 1663—1679a, unter 1679a Verweisung auf die früher erwähnten Grabs.) Vereinzelt bleiben wenig glückliche Nachbildungen anderer statuarischer Motive, wie des der knieenden Klagefrauen in der Terrakotta Brit. Mus. C 13, *Seelenvogel* 171; *Winter, Terrakotten* 1, 228, 1.

Die attischen Typen der Grabseirenen werden in hellenistischer Zeit allenthalben im Osten nachgeahmt, besonders in den Terrakotten von Myrina (zur Typik s. *Seelenvogel* 179, *Winter, Terrakotten* 1, 228, 3—5). Ihre Häufung — bis zu 20 in einem Grabe — entspricht der hellenistischen Neigung, Seirenenchöre auf Gräbern auftreten zu lassen (Abb. 6, Sp. 612, 617; auch am Scheiterhaufen des Hephästion, *Diod.* 17, 115, 4 und auf dem First des sog. Alexandersarkophags). Der vom Grabstein des Metrodor her bekannte Tanz der S. findet sich im Osten häufig, am besten in der vollendet schönsten S. des

Sarkophags von Memphis (Abb. 29, s. *Watzinger, Griech. Holz-*

liche S. In dieser Gestalt wohnen sie dem Kampfe des Acheloos mit Herakles bei (Dreifüßbasis aus Palästina, *Ztschr. des deutschen Palästinaver eins* 7, Tf. 2A) und sind typisch für die Darstellung des homerischen Abenteuers auf den etruskischen Aschenkisten (*Brunn-Körte, I rilievi delle urne etrusche* 1, 90—95). Als geflügelte Jungfrauen erscheinen sie auf einem Basaltrelief der Sammlung Lansdowne (*Michaelis, Ancient marbles* 459 nr. 76).

Westgriechische und italische Kunst.

Die westgriechische Kunst älterer Zeit hat, soweit wir sehen, nichts Neues geschaffen, höchstens eine Abart des bekannten Terrakottentypus: an dem fast kugelförmigen Vogelkörper sitzen zwei ganz kurze ausgebreitete Flügel (*Seelenvogel* 105, Abb. 37; *Winter, Terrakotten* 1, 228, 7); eine wohl einheimische Nachbildung eines sonst nicht belegten ostgriechischen Typus s. *Römische Mitt.* 1909, 88 Abb. 18 (aus Ost Sizilien), eine andere *Seelenvogel* 122 Abb. 47. Die jüngere unterita-



29) Stuckrelief eines Holz Sarkophags aus Memphis (nach *Weicker, Seelenvogel* 180 Abb. 90).

sarkophage S. 32 nr. 8) und der Statue vom Sarapeion zu Memphis, *Seelenvogel* 181, Abb. 91, sodann auf hellenistischen und römischen Grabsteinen aus Kleinasien, die sämtlich den alt- 50 heimischen (s. Abb. 12) Pfeilertypus bewahrt haben (*Seelenvogel* 177f.; *Pfuhl, Jahrb.* 1905, 50f.). Klagende Grabseirenen (literarische Verwendung des Motivs s. Sp. 615) auf der alexandrischen Hadravase *Seelenvogel* 80 Abb. 20, *Arch. Anz.* 1902, 159 nr. 11.

Ostgriechisch-hellenistischen Anschauungen und Vorbildern entsprechen die freischwebenden S. des Reliefbildes Abb. 8 und pompeianischer Wandbilder des 4. Stils, letztere gelegentlich mit Musikinstrumenten oder den von unteritalischen Vasen geläufigen bakchischen Attributen, ergänzt durch den aus Gründen formaler Responson neugeschaffenen Andro- 60 seiren (*Seelenvogel* 181f.).

Der Einfluß der alexandrinischen Gelehrsamkeit (Sp. 614) schuf schließlich rein mensch-

liche Vasenmalerei verwendet trotz ihres überwiegend sepulkralen Charakters die S. nur selten, sie ist unmodern geworden. Dionysische Attribute, Thyrsosstab, Binden und Schalen, die die chthonische Lotosranke völlig, die Musikinstrumente größtenteils verdrängt haben, kennzeichnen die S. als selige Seele im Thiasos (Sp. 610). Man greift auf die attischen Typen zurück; die S. der rfg. Aryballen mit Grabpfeiler findet sich direkt ins Unteritalische übersetzt auf der kampanischen Lekythos Brit. Mus. F 250 (*Seelenvogel* 198, Abb. 101); andere menschenköpfige Vögel meist am Hals kampanischer Gefäße, z. B. Berlin 3025, Boston, Brit. Mus. F 194, Ermitage 1593, Bologna 666 (apulisch), Neapel, *M. B.* 2581, 2878 (desgl.). Dem Vogel Leib wird ein weiblicher Oberkörper aufgesetzt; da aber die Flügel, ob anliegend oder ausgebreitet, nicht von der menschlichen Schulter, sondern vom Vogelkörper ausgehen, entstehen häßliche, lebensunfähige Zwitter-

geschöpfe (Abb. 30), denen man außerhalb Großgriechenlands bisher nur einen hellenisti-

Etrurien. Typus A. Die außerordentlich häufigen S. dieses Typus, meist nach ionischem Vorbild vierflügelig und bekleidet, stehen völlig unter dem Einfluß der ostgriechischen und chalkidischen Henkelattachen. Fast regelmäßig ist die Fußpalmette weggefallen, die Füße sind an den Leib gezogen, die S. fliegt. Die provinzielle Umbildung und Ver-



30) S. vom Hals einer kampanischen Amphora in Boston (nach Photographie Coolidge 8644).



32) S. von der etruskischen Amphora München 1077 (nach Micali, Monumenti inediti Taf. 43, 3).

schen Grabstein aus Chios (*Ath. Mitt.* 1888, 196; *Seelenvogel* 176, Abb. 89) zur Seite stellen kann. Liste s. *Seelenvogel* 199f., dazu namentlich Gefäße in Boston. Darstellungen des Odysseusabenteuers: kampanischer Krater in Berlin: In der Mitte große S. mit ausgebreiteten Flügeln und Doppelflöten, l. mit Tympanon, r. mit Kithara, diese am Oberkörper bekleidet, Flügel anliegend, unten Schiff des Odysseus. Ähnlich, nur ohne Schiff, kampanische Hydria Berlin 3031 (die Flügel der mittelsten S. gehen vom Frauenkörper aus).

Henkelattachen des chalkidischen Typus kom-

schlechterung des Typus ist Schritt für Schritt zu verfolgen (Einzelheiten und Belege s. *Seelenvogel* 185—192):

a) Die ausgestreckten Arme halten Menschen (etr. Vase Berlin 2157; Bronzeattache Brit. Mus. nr. 650) oder Attribute, z. B. Schlangen (Gerhard, *Etr. Spiegel* 217), Kymbala (desgl. 429, 2; Terrakotta vom Esquilin *Mon.* 11, 10 a 2), Fackeln (*Annali* 1879, Tafel R 2), Blüte und Kranz *Seelenvogel* 189, Abb. 94).

b) Die Arme liegen, je nach der Flügelhaltung im Ellbogen nach oben oder unten gekrümmt, mit ausgebreiteten Händen vor den Flügeln (Abb. 31), sie werden erhoben (*Furtwängler, Gemmen* 19, 73) oder gesenkt

(Gräven, *Ant. Schnitzereien* Taf. 76).

c) Sie liegen im Klagegestus auf der Brust.

d) Sie fassen zur Motivierung dieser nicht mehr verstandenen Bewegung je eine Locke.

Die armlose Variante des Typus kommt



31) Etruskische Terrakottaseirene (nach *Gaz. Arch.* 12 Taf. 34).



33) S. von einer Terrasigillatatscherbe in Boston

(nach Weicker, *Seelenvogel* 203 Abb. 102).

men an Bronze- und Tongefäßen (Neapel 2871) vor und bleiben, wie Bronzegefäße aus Pompeji und Boscoreale, vom Rhein und aus Britannien zeigen, unverändert bis in römische Zeit in Gebrauch.

gleichfalls häufig auf Vasen, Bronzen und Schnitzereien vor.

Typus B. Die ostgriechischen Bronzen (Abb. 14) werden fast unverändert übernommen, Terrakotten sind dagegen sehr selten, ganz vereinzelt ein Buccherogefäß in Gestalt einer bärtigen S. Berlin 1609. Die S. fehlt ganz auf den rotonigen wie auf den älteren schwarztonigen Reliefvasen und findet sich nur selten auf späten Buccherogefäßen. Die gemalten Vasen geben eine Musterkarte der ostgriechischen Typen, namentlich der S. mit Armen und Lotosranke; diese kommen verhältnismäßig häufig auf den „pontischen“ Vasen vor (Liste *Seelenvogel* 116f.) und bilden in ganz bestimmter Stilisierung (Abb. 32) — fliegend mit leicht aufgebogenen Flügeln, langem, flatterndem Haar, ein Arm vor-, der andere zurückgestreckt, auch mit Lotosranke in der Hand — geradezu das Leitmotiv einer von ostgriechischen Vorlagen besonders abhängigen Gruppe (*Röm. Mitt.* 1888, 173f.), entweder reihenweise im Tierfries oder paarweise am Halse, nur selten als Einzelfigur (Liste *Seelenvogel* 195). Natürlich fehlt es auch nicht an Kopien korinthischer S.

Die Henkelattachen hatten schon in römische Zeit geführt. Neuschöpfungen sind nicht zu erwarten. Die Münzstempel der gens Petronia (Blumer-Keller, *Tier- und Pflanzenbilder* 12, 38) wie die dekorativen S. der Aschenkiste im Lateran, Altmann, *Röm. Grabaltäre* nr. 112, und die auf arretinischen Gefäßen und Campanaschen Platten verhältnismäßig häufigen S., gewöhnlich mit Kithara und Doppelflöte paarweise um einen Altar, Kandelaber usw. gruppiert, rein menschlich bis auf Schwanz und Vogelbeine, deren Ansatz ein Hüftschurz verdeckt, gehen auf hellenistische, und zwar kleinasiatische Vorbilder zurück (Abb. 33 ist der Schwanz mit besonderem Formstempel angesetzt und zur Akanthusranke umgebildet), sie werden vom römischen Kopisten auch zu farblosen menschlichen Flügelgestalten mit sinnlosem Hüftschurz gemacht.

Das Gewand bleibt z. T. auch auf römischen Sarkophagen mit dem Gesangswettstreit zwischen Musen und S., auf Gemmen und meist christlichen Sarkophagen mit dem Odysseusabenteuer (s. Sp. 617, Robert, *Sarkophagreliefs* 2, 45f. Taf. 52). Die Formen werden immer unbeholfener, die plumpe S. mit Doppelflöten in den gesenkten Händen findet sich ebenso auf der Aschenkiste in Petersburg, Altmann, *Grabaltäre* nr. 58, wo ihr eine Muse die Flügelfedern ausreißt, wie auf christlichen Sarkophagen und tunesischen Mosaiken (als Einzelfigur). In provinzieller Terrasigillataware wird die S. immer mehr wieder zum menschenköpfigen Vogel, der oft flöteblasend einem Satyr mit der Syrinx gegenübergestellt wird. Armlos erscheint der Menschenvogel auf einer Aschenkiste im Brit. Mus. *Anc. marbl.* 5, 10, 1 und auf einer Reihe von Gemmen und Glaspasten. Man ist unbewußt wieder zur Urform des Typus zurückgekehrt.

[Weicker.]

Seirios (Σείριος) 1) s. Sternbilder. — 2) Bezeichnung des Helios bez. des diesem gleichgesetzten Osiris, *Archiloeh. frgm.* 61 (*Plut. Quaest. Conv.* 3, 10, 2). *Lykophr.* 397 und dazu *Paraphr. vet.* und *Schol.* (p. 148, 9 Scheer). *Plut. Is. et Os.* 51. *Diodor* 1, 11. *Hesych.* u. *Suid.* s. v. Σείριος. *Orph. Argon.* 122. *Nikand. Ther.* 205. 308. *Schol. Opp. Hal.* 3, 48. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 615. v. *Holzinger* zu *Lykophr.* a. a. O. Gruppe, 10 *Gr. Myth.* 345, 4. [Höfer.]

Seirites (Σειρίτης), ein Libyer, Erfinder des Flötenspiels, *Duris* (*F. H. G.* 2, 478) bei *Athen.* 14, 618 b. c. *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908), 462 und Anm. 1. *Solmsen* bei *Radermacher* a. a. O. 556. [Höfer.]

Seisichthon (σεισίχθων) 1) Epitheton des Poseidon (s. d. Bd. 3 Sp. 2813), das den Gott als den Erschütterer des Bodens und als den Sender des Erdbebens (vgl. Seismos) bezeichnet, wie ἐννοσίδαις, ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων, ἐλελίχθων, Ἐρεχθεύς: *Pind. Isthm.* 1, 76: ἄμμι δ' ἔκοιτε Κρόνον σεισίχθον' νιόν || γείτον' ἀμειβόμενοις ἐβεργέταν || ἀρμάτων ἵπποδρόμιον κελαιδῆσαι . . . Vgl. auch d. *Schol.* z. d. St. — *Gell. N. A.* 2, 28, 1: videntur existimasse antiquissimi Graecorum, qui Neptunum σεισίχθωνα appellaverunt [tremores terrae fieri aquarum subter in terrarum cavis undantium pulsibus fluctibusque]. Ähnlich *Ammian.* 17, 7, 12. = *Anaximenes* fr. 28 bei *Diels, Frgm. d. Vorsokratiker* 1², 17. Vgl. ferner *Anonym. Laurentian.* in *Anecd. var. Graeca et Lat. ed. Schoell* u. *Studemund* 1, 267. *Nicetas* ebenda 1, 279. 283. *Heraklit. Quaest. Homer.* 38 (p. 55, 14 ed. *Soc. phil. Bonnens. sodales*). *Dionys. Hal. Ant. Rom.* 2, 31 (wo der römische Gott Consus [s. d. und *Wissowa, Abhandl. zur röm. Relig.- und Stadtgesch.* 159 ff.] als Ποσειδῶν σεισίχθων gedeutet wird). Die Dichterstellen sind verzeichnet bei *Bruchmann, Epith. deor.* p. 198f., wo hinzuzufügen ist: *Bakchylid.* 17 (16), 58. 18 (17), 21. Gruppe, *Gr. Myth.* 1139, 2. *Piper, Myth. d. christl. Kunst* 2, 481. — 2) des Zeus: *Orph. hy.* 15, 8. Vgl. *Bruchmann* a. a. O. p. 140. [Höfer.]

Seismos (Σεισμός), Personifikation des Erdbebens, dargestellt als kraftvoller Mann, der in einer Höhle knieend oder die Füße fest auf den Boden stemmend mit beiden Händen den obren Rand der Höhle, die Erdoberfläche, packt, um daran zu rütteln, Miniatur des Utrechtsalters, dessen Bilder auf antiken Ursprung (*Ad. Goldschmidt, Der Albanipsalter in Hildesheim* 12 f.) zurückgehen, *H. Graeven, Repertorium der Kunstwissenschaft* 21 (1898), 33 f.; vgl. auch *Walter de Gray Birch, The history, art and palaeography of the manuscript styled the Utrecht Psalter* 261, der die Figur aber als Atlas erklärt. (Vgl. auch den mit Atlas identischen Omophoros, der nach der Lehre der Manichäer das Erdbeben verursacht, *F. Piper, Mythol. d. christl. Kunst* 2, 484. *Kessler* bei *Hauck, Realencyklop. für protest. Theolog.* s. v. *Manichäer* 207.) Vgl. auch *Ant. Springer, Die Psalterillustrationen im frühen Mittelalter* in *Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 8 (1883), 271. Personifiziert erscheint das Erdbeben (σεισμός) auch bei *Ioh. Chrysost.*

Homil. in terrae mot. et in diritem et Lazar. 6, 1 (*Montfaucon* 1 p. 773c = *Migne, Scr. Gr.* 48 p. 1027f.) und *Homil. d. terrae mot.* (*Montf.* 2 p. 719b); vgl. *F. Piper* a. a. O. 2, 484f.

[Höfer.]

Seixomnna, istrische Göttin auf einer alten in Glorizza bei Rovigno gefundenen Inschrift, *C. I. L.* 5, 8184 (= *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4890; Faksimile bei *Hübner, Exempla script. epigr. lat.* nr. 27): *Seixomnna Leucitica Polates* (vgl. *Mommsens Anmerkung* und dieses *Lex.* Bd. 2, 1983). Von *Holder, Altelt. Sprachschatz* 2, 1460, als keltisch registriert. [M. Ihm.]

Selagon (Σελάγων) las *Ptolemaios* bei *Hom.* *Il.* 5, 695 statt *Πελάγων, Schol. Venet. A* und *Townl. Hom.* a. a. O. *A. Ludwich, Aristarchs Homer. Textkritik* 1, 259. *C. Robert, Studien zur Ilias* 402. [Höfer.]

Selagos (Σελάγος), Vater des von dem Telesmonier Aias getöteten Troers Amphios aus *Paisos, Hom. Il.* 5, 612. *Tzetz. Hom.* 89. *Alleg. Il.* 5, 88. *Bethe, Theban. Heldenlieder* 65, 36. *Usener, Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien* 137 (1897), 3, 38. *C. Robert, Studien zur Ilias* 378f. [Höfer.]

Selamane (Σελαμάνης), syrischer Gott mit *Μάδβαγος* (so! nicht wie *C. I. G.* 3, 4449—51 und Bd. 2 Sp. 2296, 40ff. steht, *Μάλβαγος*) auf dem heute Shëkh Berekât genannten Berge (eine kurze Tagereise nwn. von Aleppo, dem alten Beroia gelegen) verehrt. Die Weihinschriften lauten stehend: *Δὲ Μάδβάρχ καὶ Σελαμάνει*, oft mit dem Zusatz: *πατρόφους θεοῖς* bez. *θεοῖς πατρόφους* bez. nur *πατρόφους*, *Butler, Amer. Journ. of arch.* 4 (1900), 434f. (vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1902, 28). *Prentice, Hermes* 37 (1902), 98—118. Die Namen bedeuten nach *Littmann* bei *Prentice* 117. *Clermont-Ganneau, Études d'archéol. orient.* 2 (1897), 48f. *G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol.* 11, 246 (vgl. auch *Winckler* bei *Schrader, Die Keilinschriften u. das Alte Testament* 2 S. 224: *Σελαμάνης*, mit dem assyrischen Gott Shalmānu und phönizischem 𐤑𐤍𐤕𐤍 zusammenhängend) den 'Friedereichen oder Friedebringenden', *Μάδβαγος*, dessen Name in griechischer Transskription *Ζεὺς βαυός* lautet (*Prentice* a. a. O. 118; vgl. *Mark Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2 [1908] p. 81. *Clermont-Ganneau, Rec. d'arch. orient.* 4, 164f. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 [1908], 639. *Halévy, Journ. asiat.* 9 Sér. Tome 18 [1901], 514f.) = Gott-Altar, vom syrischen madhbah = 'Altar'. *Σελαμάνης* ist auch als Personennamen bezeugt (Phönizien) *Renan, Mission de Phénicie* p. 676. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 1107 p. 418.

[Höfer.]

Selasia (Σελασία), Beiname der Artemis, von der lakonischen Stadt Sel(1)asia, *Hesych. Σελασία. Bursian, Geogr. von Griechenl.* 2, 117, 1. 60 Doch ist wohl umgekehrt die Stadt nach der Göttin genannt, *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 399. *Wilde, Lakon. Kulte* 121. *Gruppe, Gr. Myth.* 744, 16. *Fr. Studniczka, Kyrene* 144. Vgl. *Selasphoros*. [Höfer.]

Selasphoros (Σελασφόρος), Beiname 1) der Artemis: a) im attischen Phlya, *Paus.* 1, 31, 4; b) angeblich auf der Insel Pholegandros nach

zwei von *Lenormant, Rev. arch. N. S.* 11 (1865), 126 nr. 5. 6 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 505) veröffentlichten Inschriften, deren Echtheit aber — sie rühren von dem bekannten Fälscher *Konst. Simonides* und einem anderen ungenannten Gewährsmann her — zum mindesten sehr zweifelhaft ist, *Hiller v. Gaertringen Inscr. Insul. Mar. Aeg.* 3, 193, wo auch die Inschriften (nr. 1057^b f.) wiederholt sind; vgl. *Selasia*. — 2) des Hephaistos, *Nom. Dionys* 30, 95. — 3) der Selene in einem Zauberpapyrus (Horoskop), *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus. Catalogue, With Texte* 135 v. 73.

[Höfer.]

Selasva (selasva), auf einer etruskischen Bleitafel ehemals gelesen, siehe s. v. *selvans*.

[C. Pauli.]

Selemnos (Σέλεμνος), s. *Argyra* und *W. H. Engel, Kypros* 2, 501f. 675. *Curtius, Peloponnesos* 1, 446. *Panofka, Arch. Zeitung* 13 (1855), 125. Nach *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 134 (vgl. 177) war die Sage vielleicht von *Rhianos* dichterisch behandelt. Die Sage von der den Liebesschmerz heilenden Kraft des *Σελέμνος* (so!) ist auch erwähnt in dem von *Rohde, Acta societ. phil. Lips.* 1 (1872), 39 nr. 38 (= *Rev. natur. scriptores* ed. Keller 1, 111 nr. 38) edierten *Paradoxogr. Vatic.*, einem wahrscheinlich auf *Isogonos Nicaeensis (Rohde* a. a. O. 29ff. *Gr. Roman* 43 = 46². *Kalkmann* a. a. O. 39 f.; anders *Keller* a. a. O., *Introd. X*) zurückgehenden Exzerpt. Zum Namen *Σελέμνος* vergleicht *A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 95 den kretischen Flußnamen *Σέδαμνος (Collitz, Dial. Inscr.* 3060). [Höfer.]

Selene (Σελήνη). Da S. bereits ausführlich unter 'Mondgöttin' (Bd. 2 Sp. 3119—3200) behandelt worden ist, so sei im ganzen auf diesen Artikel (sowie auf die Monographie 'Selene u. Vericandes' Leipzig 1890 und die Nachträge dazu ebenda 1895) verwiesen; die hier gebotene Gelegenheit möge nur dazu dienen, zum Hauptartikel einige wichtiger scheinende Nachträge, namentlich zur Kenntnis der Mondgöttheiten anderer Völker, zu liefern. Wir geben diese Nachträge möglichst im Anschluß an die einzelnen Kapitel des Hauptartikels.

I. Kultstätten. Zum Mondkulte Athens (ob. Bd. 2 Sp. 3125; vgl. *Selene* u. *Verw.* S. 8 ff.) ist jetzt nachzutragen die Sitte des *βοὺς ἑβδομος*, die ich in meiner Abhandlung über *Die 7- u. 9-Zahl im Kultus u. Mythos d. Griechen* Leipzig 1904 S. 105 ff. sowie im *Arch. f. Rel.-Wiss.* 6 (1903) S. 64 ff. u. 7 (1904) S. 419 ff. ausführlich besprochen habe. Das Hauptzeugnis liefert uns der Athidograph *Kleitodemos* (fr. 16 b. *Müller, Fr. Hist. Gr.* 1 p. 362 b) b. *Hesych.* s. v. *βοὺς ἑβδομος* und lautet: *οὗτι δὲ πέμμα ἐστὶ καὶ τῆς Σελήνης ἱερὸν Κλειτόδημος [der Zeitgenosse des Thukydides!] ἐν Ἀττικῇ φησί. Vgl. auch Pollux on. 6, 76: πέλανοι δὲ κοινοὶ πᾶσι θεοῖς, ὡς καὶ σελήναι [vgl. dazu den Lexikographen Pausanias b. *Eust. z. Il.* Σ v. 575 p. 1165, 6 ff. *Suid.* s. v. *βοὺς ἑβδ.* s. v. *ἀνάστατοι* etc.] τῇ θεῷ [d. i. Selene]. μέληνται δὲ ἀπὸ τοῦ σχήματος ὥσπερ καὶ ὁ βοὺς [d. i. der β. ἑβδ.]. πέμμα γάρ ἐστι χέρατα ἔχον πεπηγμένα, προσφερόμενον Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέ-*

μιδι <τῇ> καὶ Ἐκάτῃ καὶ Σελήνῃ. — Eine Tochter des Zeus und der Selene namens Pandia (s. d.), von der das attische Fest der Pandia nach einigen benannt sein sollte, bezeugt wohl auch *Hyg. f. praef.* p. 30, 15 Bu.: *Ex Iove et Luna Pandia* (Hss. Pandion). — Für eleusinischen Selenekult spricht auch das Zeugnis des *Proklos* (*Porph.*) in *Tim.* 51 B: ἀπὸ Μουσαίου τοῦ Σελήνιακού τὸ γένος τοῖς ἐν Ἐλευσίνι τῶν μυστηρίων ἡγουμένοις εἶναι φησι.

Zu Bd. 2 Sp. 3126, 13 ff. (Kult zu Alexandria) füge ich jetzt noch hinzu, daß mit dem dortigen Kultus des Helios und der Selene, denen zu Ehren zwei gegenüberliegende Tore Alexandrias benannt waren, wahrscheinlich auch der Umstand zusammenhängt, daß die Kinder des Antinous (= Osiris od. Dionysos) und der Kleopatra (= Isis) als Helios und Selene verehrt wurden. Vgl. *Drumann, Gesch. R.* 1, 465, 11, der sich auf *Dio* 50, 25. 51, 21. *Plut. Ant.* 36. *Suet. Calig.* 26 beruft. —

Zu Bd. 2 Sp. 3127, 44 ff. (Mondkult von Carrhae = Charrân) füge jetzt hinzu das von *Wilamowitz, Ind. schol. Gotting.* 1884 p. 8 mitgeteilte Zeugnis des *cod. Vatic.* 989, wo unter vielen andern *ἔργα κάλλιστα καὶ θεάματα* auch genannt wird: ὁ ἐν ἰσραῖς [sive ὕραις; schreibe *Κάραις*] <ναὸς> τῆς Σελήνης. Gemeint ist natürlich der assyrische Mondgott Sin (s. d.). Über diesen vgl. einstweilen *Jensen, Kosmol. d. Babylonier* 101 ff. Hier wird unter anderem hervorgehoben, daß die Babylonier den Mond als Frucht bezeichneten, weil er ward und wuchs, daß ferner der Vollmond als 'glänzende Königsmütze', die Unsichtbarkeitsphase aber als ein 'Fortgehen' oder 'Ruhen' des Mondes aufgefaßt wurde. — Einen sehr interessanten babylonischen Mondhymnus s. jetzt bei *Zimmern, Babyl. Hymnen u. Gebete in Auswahl* (= *Der alte Orient* 7, 3) Leipzig 1905 S. 11 ff. Hier wird Sin u. a. gepriesen als Nannar = Leuchter, als kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, als Frucht, die von selbst erzeugt wird, als Mutterleib, der alles gebiert, als Erzeuger der Götter und Menschen, usw. (s. Sin). Vgl. auch *Schrader, Die Keilschr. u. d. Alte Test.* 3 361 ff. —

Nahe verwandt mit dem Mondgott der Babylonier ist natürlich auch derjenige der Araber (über den man jetzt vergleiche *D. Nielsen, Die altarab. Mondreligion*, s. auch *Ginzler, Chronol.* 1, 250) sowie der Aglibol von Palmyra in Coele Syrien (s. oben unter Malachbelos = Sonnengott). Dasselbe Götterpaar (Sonnen- u. Mondgott) erscheint auch in der Mitte einer reich reliefierten Platte eines großartigen (parthischen) Gebäudes zu Hatra in Mesopotamien. S. *Hatra, 9. Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft* [Leipzig 1908] S. 20: „kleine, unbärtige, lockenhäuptige Büste en face, deren Strahlenkranz (9 Strahlen; vgl. *Roscher*, 7- u. 9-Zahl im Kultus u. Mythos d. Griechen S. 56 f.) und Sonnenscheibe auch an griech. Heliosdarstellungen vorkommt. . . Weiter rechts folgt ein liegender Buckelstier, links dagegen steht eine andere Büste en face, wie Helios unbärtig, jedoch nur mit hornartigen Auswüchsen an den Locken“ [= Men oder Sin?]. —

Über den 'Mondglauben' der heutigen Nordabyssinier s. *Littmann* im *Archiv f. Rel.-Wiss.* 11, 313 ff. Ihnen ist der Anfang des neuen Mondes eine Zeit des Glückes für Wanderer, Schwangere, Kindbetterinnen, wachsende Kinder und eine Zeit des Gebetes um Glück und Wohlstand. Unter dem 'Tode' des Mondes ist wohl die Mondfinsternis zu verstehen. —

Zu Sp. 3128, 7 ff. Phrygien. Auch hier scheint der Mondgott Schwurgott gewesen zu sein; vgl. *Hesych.* s. v. *ναὶ μὴν* [schr. *Μήν*]. *ναὶ. Φρύγες.* S. auch *Strab.* 557.

Zu Sp. 3128, 19 ff. Ägypten. Vgl. im allg. die *Nachträge zu meiner Schrift über Selene u. Verw.* Wurzen u. Leipzig 1895 S. 14 ff., wo von den beiden ägyptischen Mondgöttern Thoth (s. d.) und Chonsu ausführlich gehandelt wird. Auf den später mit Hermes gleichgesetzten Thoth beziehen sich offenbar mehrere Ausdrücke des von *Wessely* (*Denkschr. d. Wiener Ak. philos.-histor.* Kl. 36, 1888, 2, 28) publizierten magischen Hymnus auf 'Hermes':

Ἐρμῇ κοσμοκράτωρ, ἐγκάρδιε, κύκλε Σελήνης,*)

στρογγύλε καὶ τετράγων' ἐναρώνε — — —, πειθοδικαίοννε, γλαυδοηφόρε, πτηνοπέδιλε, παμφάνον γλώσσης ἀρχηγέτα λαμπάσι τέρων, αἰθέριον δρόμον εἰλίσσων ὑπὸ τάρταρα

ἦλιον ἡριοχῶν, κόσμον γ' ὀφθαλμὲ μέγιστε,*)

πνεύματα τοὺς τε βοροτὸς πέμπων βίον ἐπελάσαντας,

Μοιρῶν προγνώστης σὺ λέγη καὶ θεὸς ὄνειρος, ἡμερινὸς χρησμός καὶ νυκτερινὸς ἐπιπέμπων

ἵασαι τὰ βορῶν ἀλήματα σαῖς θεραπαίαις· δεῦρο μάκαρ Μνήμης τελεσίφρονος διέ μέγιστε,

σῇ μορφῇ ἱλαρὸς τε φάνηθι μοι ἡδ' ἐπίτελλον ὄφρα τε μαντοσύνης τῆς σῆς μέρος ἀντιλάβοιμι,

Ἰαθί μοι δέομαι τε καὶ ἀνενδῶς προσανείης.

Die durch Sperrung hervorgehobenen Worte auf den griechischen Hermes beziehen und diesen deshalb als Mondgott deuten zu wollen, wie das leider kürzlich geschehen ist, würde natürlich völlig unmethodisch und verkehrt sein. — Wenn Thoth aller Messung und Einteilung von Raum und Zeit vorsteht, so erinnert das an ähnliche Vorstellungen der ältesten Semiten (s. *D. Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung*, Straßburg 1904, S. 49 f. u. S. 56 f.; vgl. auch *Ginzler, Die astronomischen Kenntnisse d. Babylonier* 3 in *Klio* 1 [1902] S. 369) sowie der Polynesianer (v. *Büllow* in *Globus* 93 [1908], S. 251 b: die samoanische Göttin des Mondes [Sina] teilt das Jahr in 6 Monate, den Monat in 28 Nächte, usw.).

III. Äußere Gestalt des Mondes und der Mondgöttin (s. ob. Bd. 2 Sp. 3129 ff. *Selene u. Verw.* S. 18 ff. *Nachträge* dazu S. 20 f.). — Hinsichtlich des Mondes als Symbol der Schönheit im allgemeinen ist zu verweisen auf *Prato* in *Weinholds Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* 5

*) Vgl. auch *Papyr. Londin.* 46 v. 414 ff. bei *Dieterich, Abrazas* 64: κύκλε σελήνης . . . αὐγῆς ὀφθαλμὲ μέγιστε

S. 363. Zu den griechischen Zeugnissen kommt jetzt vor allen hinzu das neue schöne Fragment der *Sappho* (Bläß im *Hermes* 37 S. 471 f. v. 5 u. *Berl. Klassikertexte* 5, 2 (1907) S. 16 v. 8 ff.):
 Νῦν δὲ Λύδαισιν ἐντρέπεται γυναι- || κέσιν, ὡς
 ποτ' Ἀέλιω || δόντος ἃ βροδοδάκτυλος σε-
 λάννα, || πάντα προέχοισ' ἄστρο, φῶς δ' ἐπι-
 σχει θάλασσαν ἐπ' ἄλμυραν || ἴσως καὶ ποῖναν-
 θέμους ἀρούρας. ... || ἃ δ' ἔρσα κάλι χέχεται,
 τεθά- || λαισι δὲ βρόδα κάπα' ἄν- || θρυσκα 10
 καὶ μελίλωτος ἀνθεμῶδης. Vgl. auch *Diels* im *Hermes* 1896 S. 350² und *Usener*, *Götternamen* 177 ff. — Übrigens gilt der Mond als ein Sinnbild der Schönheit auch den Ureinwohnern Amerikas (*J. G. Müller, Gesch. d. amerikan. Urreligionen* 218 f. u. 423) sowie den Arabern (vgl. die Märchen 1001 Nacht, wo so oft die Schönheit des Weibes mit dem Monde, namentlich dem Vollmond, verglichen wird, und den Namen der Prinzessin Bedruldur = 'Mond 20 der Monde'; vgl. die Übersetzung von *Weil* 3 S. 83).

IV. Bewegung, Bahn, Auf- und Untergang des Mondes und der Mondgottheit (s. Bd. 2 Sp. 3139 ff. *Selene* u. *Veric*. 36 ff. *Nachträge* dazu S. 22 ff.). Hier ist nur das eine Hauptresultat meiner Abhandlungen über die 7- und 9-Zahl nachzutragen, nämlich die Erkenntnis, daß die Heiligkeit der beiden genannten Zahlen einfach auf der uralten Einteilung des 27-tägigen Monats in 3 Wochen zu je 9 Tagen, des 28-tägigen Monats in 4 Wochen zu je 7 Tagen beruht. Die 2 oder 3 Tage des Interluniums oder Intermenstruums (μεσοσέληνον *Gloss. Philox.*), an denen der Mond unsichtbar ist (vgl. *ἁσέληνοι νύκτες*), wurden als Monatsepagomenen oder als ἀποσπάρδες betrachtet und mit Rücksicht auf ihre Finsternis und Unheimlichkeit (vgl. *Lit. Zentralbl.* 1909 Sp. 693 ff.) den Unterirdischen geweiht (ähnlich in Indien usw., 40 wo der abnehmende Mond deutliche Beziehungen zum Toten hat, und in Afrika; vgl. *P. du Chaillu, In African Forest and Jungle*; s. *Leipz. Zeitg.* nr. 287 vom 11/XII. 1903, 2. Beil.). Ebenso haben auch die 5 letzten Tage (Epagomenen) des ägyptischen, vedischen, mexikanischen usw. Sonnenjahres überall eine unheilvolle Bedeutung (*Ginzler, Chronol.* 1, 69). Vgl. *Roscher, Die ennead. u. hebdomad. Fristen und Wochen d. ältest. Griechen*. Leipzig 1903. S. 6 f. Anm. 12. *Ders.*, Die 7- u. 9-Zahl im Kultus u. Mythos d. Griechen. Leipzig 1904. S. 76. *Ders.*, *Hebdomadenlehren* S. 199 ff. Hinsichtlich der auch der Selene geheiligten 7-Zahl s. *Die 7- u. 9-Zahl* S. 21 u. 107. Ebenso war die Zahl auch dem Men und der Artemis heilig (*ebenda* S. 21 f.; vgl. auch den aus 7 Jungfrauen bestehenden Chor (der Artemis Orthia?) in *Alkmans Parthenion*: *Kukula* im *Philol.* 66 (1907) S. 209 u. 214 f.). — Ebenso wie die 7 scheint aber auch die 9-Zahl im Kult der Selene-Artemis eine Rolle gespielt zu haben: *Roscher* a. a. O. S. 57. *Io. Lyd. de mens.* p. 174 R.

V. Das Wirken des Mondes und der Selene (s. ob. Bd. 2 Sp. 3147 ff. *Selene* u. *Veric*. S. 49 ff. *Nachträge* dazu S. 24 ff.).

a) Der Mond und Selene als Tau-

spender. Vgl. dazu im allgemeinen *Harley, Moon Lore* p. 132—139 (mir unzugänglich). Hierzu kommt noch das im vorigen Abschnitt angeführte neue Bruchstück der *Sappho* (s. ob.).

b) Selene als Göttin der Katamenien u. Geburten (s. oben Bd. 2 Sp. 3149 ff. *Selene* u. *Veric*. 55 ff. *Nachträge* dazu S. 25 f.). Wie die normalen Geburten vom normalen Mondlaufe abhängen, so bringt die anormale Bewegung des Mondes Monstrositäten hervor: vgl. *Plut. quaest. conv.* 8, 9, 2, 9: ταύτη γε κομψοὶ καὶ οἱ μνθογράφοι· τὰ γὰρ παντάπασιν ἐκ-
 φύια καὶ τεράστια τῶν ζῶων γενέσθαι ἰέρονται ἐν τῇ γιγαντομαχίᾳ, τῆς σελήνης ἐκτρέπο-
 μένης καὶ τὰς ἀνατολὰς οὐχ ὅθεν ἐθαδε ποιο-
 μένης. Die Stelle ist auch oben Bd. 1 Sp. 1644, 19 ff. u. 1646, 11 ff. nachzutragen.

Was die Beziehungen des Mondes zur Menstruation der Frauen anlangt, so ist dieser Glaube sehr weit verbreitet. *Ploß-Bartels, Das Weib* 1, 314 teilt mit, daß die Bewohner des ostindischen Archipels die eigentümliche Anschauung haben, die jungen Mädchen menstruierten zur Zeit des Neumonds, ältere Frauen aber nach dem Vollmonde. — Bei den Bewohnern der westlichen Torresstraße-Inseln finden, wenn die Mädchen manbar werden und die menses sich zeigen, besondere Bräuche statt. Man erklärt den Vorgang keineswegs natürlich, sondern glaubt, der Mond habe in Männergestalt mit dem Mädchen Verkehr gehabt. Es findet dann Ausschließung der Weiber in besonderen Hütten statt, auch dürfen sie dem Meere sich nicht nahen oder darin baden, weil die Schildkröten durch sie in jener Periode verscheucht werden (*Globus* Bd. 86 nr. 1904 S. 179 a). Von antiken Zeugnissen gehören in diesen Zusammenhang: *Ps.-Hippocr. π. ἐπταμ.* 1 p. 451 Kühn: καὶ καταμήνια γυναιξὶ ταῖς ἐγγεινοῦσας φαίνονται καθ' ἑκάστον τῶν μηνῶν, ὡς ἔχοιτος τοῦ μηνὸς ἰδίῳν θέναντι ἐν τοῖς σώμασιν. *Soran. gynaec.* 41 p. 205 f. *Rose*: τινὲς δὲ τῶν παλαιῶν [φασιν] ἐπιτίθειον ... εἶναι τὸν καιρὸν πληρομενῆς τῆς σελήνης (πρὸς συνουσίαν πρὸς σύλληψιν). συμπαθεῖν γὰρ τὰ ἐπίγεια τοῖς μεταρσίοις, καὶ ὡς τὰ πλείεστα τῶν θαλάσσιων εὐτροφεῖν μὲν πληρομενῆς τῆς σελήνης ἀτροφεῖν δὲ μειομενῆς ... ἔτι δὲ κράτιστον καιρὸν εἶναι πρὸς τὸ γενέσθαι σύλληψιν τὸν ἑαρινόν. 'Hipp.' π. ὅκταμ. 1 p. 459 Kühn: ἐκ τούτων οὖν πάντων ἀναγκαῖον ἐστὶ ταῖς πλείεσταις τῶν γυναικῶν περὶ διχομηγνίην ἐν γαστρὶ λαβεῖν καὶ πορρωτέρω. — *Plin. h. n.* 7, 42: sed plurimum languoris in utroque sexu capillum germinante patet et in plenilunio, quod tempus editos quoque infantes praecipue infestat. — *ib.* 38: Septimo [mense] non nisi pridie postero plenilunii die aut interlunio concepti nascuntur. — Nach *W. v. Bülow* im *Globus* Bd. 93 (1908) S. 251 a sieht die Samoanerin nach dem Monde und erwartet bei einem ganz bestimmten Stande desselben das Eintreten der Menstruation. ... Tritt die Menstruation dann nicht ein, so nimmt sie an, daß sie schwanger sei, und erwartet nach 10 Mondmonaten [280 Tagen] ihre Entbindung. Die Niederkunft findet, wie auch *Friedländer* (*Biol. Zentralblatt* Bd. 18 nr. 10) bereits mitgeteilt

hat, meistens dann statt, wenn nach Eintritt des tiefsten Meeresstandes bei Tag oder bei Nacht die Flut einzusetzen beginnt. Also auch in diesem Falle handelt es sich um den Stand des Mondes. — *Ebenda* S. 251 b: „Nicht das Gestirn des Tages, die mächlich gedachte Sonne (La-Ra), das Wahrzeichen Tagaloas, sondern das Gestirn der Nacht, das Wahrzeichen der Göttin Sina, der Mond (masina), der Schützerin der Penaten, des Herdfeuers, der Liebe, der Fruchtbarkeit, der Kinderzeugung, des Eheglücks ist dem Polynesier auch heute noch die Parze der Zeit, die Regiererin alles dessen, um was Tagaloa sich nicht kümmert. Ihr Wahrzeichen ist die Taube... Sie teilt das Jahr der Polynesier in 6 Monate, den Monat in 28 Nächte... Der Mond teilt die Zeit ein, der Mond beherrscht die See, das Menschenleben, den Pflanzenwuchs.“

c) Einfluß des Mondes und der Mondgöttin auf das Wachsen und Gedeihen der Pflanzen und Tiere (vgl. Bd. 2 Sp. 3152 f. *Selene u. Verw.* S. 61 ff. *Nachträge* dazu S. 26 f.). Von besonderer Wichtigkeit sind in diesem Zusammenhang die größtenteils gewiß uralten Bauernregeln, welche die Tätigkeit des Ackerbauers, Gärtners, Winzers, Imkers, Forstmannes, Vieh- und Geflügelzüchters von dem Eintritt gewisser Mondphasen abhängig machen. Die wichtigsten dieser Phasen sind a) der zunehmende und abnehmende Mond (*σελήνη αὐξανόμενη*, luna crescens — *σ. λήγουσα*, *φθίνουσα*, l. decrescens, minuens, extrema, senescens, sicca), — b) die Konjunktion und der Vollmond (*σ. ἐν συνόδῳ οὐσα*, coitus, silens luna [*Plin. n. h.* 16, 189 f.], sitiens l., sicca l. interlunium, internenstruum, — *διχομηρία*, *πανσελήνον*, plenilunium, plena luna, — c) der Neumond (*νοσημία*, *πρώτη σελήνη*, prima, nova luna), — d) die Zeit, wo der Mond, einerlei ob er in der Konjunktion oder im Zunehmen oder im Abnehmen begriffen ist, sich oberhalb oder unterhalb der Erde befindet (*σελ. ὑπὸ γῆν οὐσα*, — *ὑπὲρ γῆν οὐσα*, cum luna infra terram oder sub terra est, — supra terram est). — Von allgemeinen für den antiken Landmann gültigen Vorschriften, die den angeblichen ungeheuren Einfluß des Mondes erkennen lassen, zitiere ich hier vor allem [*Poseidonios?* b.] *Philod. de provid.* 2, 77 (p. 96 *Aucher*) = *Arnim*, *Stoicor. vet. fr.* 2 p. 200 nr. 680: *lunae phasibus speciatim fructus nocte quodammodo maturescere videntur; debiles namque et magis femineos emittens splendores nec non serenos (aut rore praeditos) optime lactat enutriendo et adaugendo etc.* — *Inschr. v. Thera* (des Artemidoros unter *Ptolemaios III.*: πάν ἀνέμῳ τρέφεται καὶ ἐφ' ἥλιον, εἶτα σελήνης (Berl. Philol. Wochenschr. 1899 Sp. 1276). — *Plin. h. n.* 18, 321 ff.: *Omnia quae caeduntur, carpuntur, conduntur, innocentius decrescente luna quam crescente fiunt. Stercus nisi decrescente luna ne tangito. Maxime intermenstrua dimidiataque stercorato. Verres, iuvenco, arietes, hoedos decrescente luna castrato. Ova luna nova supponito. Scrobes luna plena noctu facito. Arborum radices luna plena operito. Humidis locis interlunio serito et circa*

interlunium quadriduo. Ventilari quoque frumenta ac legumina et condi circa extremam lunam iubent, seminaria, cum luna supra terram sit fieri, calcari musta, cum luna sub terra, item materies caedi quaeque alia suis locis diximus. Vgl. dazu auch *Varro r. r.* 1, 37: *Quaedam faciundu in agris potius crescente luna quam senescente, quaedam contra quae metas ut frumenta et caeduum silvam. Ego ista... non solum in ovibus tondendis sed in meo capillo a patre acceptum servo, ne decrescente luna tondens calvus fiam.* — *ib.* 1, 1: *invocabo Solem et Lunam, quorum tempora observantur, cum quaedam seruntur aut conduntur.* —

Im übrigen beschränke ich mich hier auf folgende nach bestimmten Kategorien geordnete Zitate:

1) Getreidebau: *Theophr. c. pl.* 3, 22, 2. 4, 14, 3. *h. pl.* 8, 10, 2. *Colum.* 2, 10. *Plin. n. h.* 20 18, 158. 282 f. 286. 288. 290. 308. *Berytios Geopon.* 5, 33, 4 f. *Plut. q. conv.* 3, 10, 3, 11. *Didym. Geopon.* 2, 14, 7. *African. ib.* 2, 18, 13. *Pallad.* 1, 6, 12 u. 34, 8.

2) Düngung: *Cato r. r.* 29 u. 50. *Colum.* 2, 5. 15. 18. *Plin. h. n.* 17, 57. *Pallad.* 10, 1. 10, 10.

3) Gemüsebau usw.: Bohnen: *Colum.* 2, 10. *Plin.* 18, 119. 228. *Pallad.* 7, 3. *Didym. Geopon.* 2, 35, 7. — allium vel ulpicum: *Col.* 11, 3. *Plin. n. h.* 19, 113. — cepae: *Gell. N. A.* 20, 8, 7. *Pallad.* 3, 24. — vicia: *Colum.* 2, 11. *Pallad.* 2, 6. — cardui: *Pallad.* 4, 9.

4) Futter (pabulum): *Plin.* 18, 314.

5) Obstbau: *Plin. h. n.* 15, 59. 62. *Geopon.* 10, 2, 13 u. 13, 2 (*Florent.*). 1, 6, 1 (*Diophan.*). *Pallad.* 3, 25. 4, 10.

6) Pflöpfen: *Colum.* 5, 11. *de arbor.* 26. *Plin. h. n.* 17, 108. 111 (*Cato*). *Pallad.* 3, 17.

7) Weinbau: *Colum.* 12, 19. *de arbor.* 15. *Plin. h. n.* 17, 215. 14, 135 f. 18, 275. 316. 318. *Anatol. u. Sotion in Geopon.* 5, 10, 1 ff. *Florent. ib.* 4, 12, 20. *Didym. ib.* 4, 15, 1. *Anatol. ib.* 5, 10, 1. *Zoroaster ib.* 5, 46 u. 7, 6, 4.

8) Waldwirtschaft: *Theophr. h. pl.* 5, 1, 3. *Cato r. r.* 37. *Plut. q. conv.* 3, 10, 3, 11. *Colum.* 11, 2. *Plin. h. n.* 16, 189 f. *Varro u. Quintil. in Geopon.* 3, 1, 2. *ib.* 3, 15. 3. *Pallad.* 8, 1, 8, 22. 12, 15.

9) arundo: *Plin. h. n.* 17, 146.

10) Bienenzucht: *Plin. h. n.* 11, 38: *mel plenilunio uberius capitur.*

11) Geflügelzucht: *Colum.* 8, 5 u. 7. 8, 11. *Plin. h. n.* 10, 182. *Florentin. Geopon.* 14, 7, 13.

12) Viehzucht: *Colum.* 6, 26 (*Mago* über die Castration); vgl. *Pallad.* 4, 6.

13) Einsalzen des Fleisches: *Col.* 12, 53.

14) Fischerei: *Gell.* 20, 8, 1—7 und daselbst *Lucilius. Plin.* 9, 96.*)

*) Es wäre gewiß wünschenswert, diese Sammlung von auf den Mond und seine Phasen bezüglichen Bauernregeln noch weiter zu vervollständigen und systematisch zu bearbeiten, namentlich auch das aus den Gebieten anderer Völker zu sammelnde Material mit dem griechisch-römischen methodisch zu vergleichen. Das zu erhoffende Ergebnis solcher Sammlungen und Vergleichen dürfte ein ganz ähnliches sein wie das von mir in meinen beiden Abhandlungen über 'Die Zahl 40 bei den Semiten' und über 'Die Tesserakontaden der Griechen und anderer Völker' gewonnen.

15) Wollschur u. Haarscheren: *Theophr. char.* 4, 15. *Varr. r. r.* 1, 37. *Plin. h. n.* 16, 194. *Calpurn. ecl.* 2, 79.

Ähnliche oder gleiche Anschauungen von der Wirksamkeit des Mondes finden sich bei noch vielen anderen Völkern, z. B. den alten Persern. Vgl. z. B. den schönen Mondhymnus bei *Spiegel, Aesta* 3 S. 62: 'Wenn der Mond im hellen Raume erleuchtet, da gießt er herab grüne Bäume, im Frühlinge wachsen sie aus der Erde hervor während der Neumonde, der Vollmonde und in der Zeit, die zwischen beiden liegt' usw. Sehr groß ist ferner der Einfluß des Mondes auch nach dem Glauben der Araber (vgl. *Kazwini's Kosmographie* übers. v. *Ethé* 1 Leipzig 1868 S. 39 ff.), der heutigen Portugiesen (*Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde* 14 (1904) S. 224 f. = *Junqueiro, Tradicao* 4 (1902) S. 123 f.). — Bei den Südslaven findet sich der eigentümliche Glaube, daß nackte bei Vollmond-schein im Wald oder Feld übernachtende Frauen im Schlafe befruchtet würden (*Anthropophyteia* 1 S. 51 nr. 50; vgl. S. 487 nr. 356).

VI. Einfluß des Mondes auf Zauberei (Magie) (s. ob. Bd. 2 Sp. 3163 ff. *Selene u. Verw.* S. 84 ff. *Nachträge* S. 30 ff.).

Zu den *Selene u. Verw.* S. 88 A. 346 und *Nachträge* S. 30 (s. Bd. 2 Sp. 3164 f.) gesammelten Stellen, welche sich auf die von nackten schwertbewaffneten Weibern in Vollmondnächten (bei Mondfinsternissen) bewirkten *καταιρέσεις σελήνης* beziehen, füge jetzt noch binzu: *Aristoph. nub.* 749 f. u. *schol.* Vgl. auch *Wünsch, Jahrb. f. kl. Philol. Suppl.* 27 S. 114 A. 1 (*Sophon*). *Cornut. de nat. deor.* 34. *Apul. Met.* 1, 8: *caelum deponere... sidera extinguere*. Über die Nacktheit bei Zaubereien usw. vgl. 1. *Samuel.* 19, 24. *Psell. de oper. daem. ed. Boiss.* 25. *Plut. de mul. virt.* 5, p. 246 A. *Jahrb. d. arch. Inst.* 9 (1894), *Arch. Anz.* S. 187. *Dümmler, Philolog. N. F.* 10 (1897) S. 5 ff. *Weinhold, Z. Gesch. d. heidn. Ritus.* Berl. 1896 S. 46 ff. *Kaindl, Zauberglaube b. d. Huzulen: Globus* 76 (1899) S. 253. *Krauß, Volksglaube d. Südslaven* S. 66. 52. 55 f. 120.

VII. Beziehungen des Mondes und der Mondgöttinnen zur Jagd (s. oben Bd. 2 Sp. 3168 f. *Selene u. Verw.* S. 92 ff. *Nachträge* S. 32 f.). Über Jagd und Fischfang bei Mondschein s. *Aristot. de an. h.* 8, 15, 2; vgl. *Plut. de Is. et Os.* 18. *Poll. on.* 5, 67. 1001 Nacht übersetzt v. *Weil* 1 (1897) S. 26. *B. Schmidt, D. Volksleb. d. Neugr.* 1, 109.

Zu den Zeugnissen für den Fischfang (s. Bd. 2 Sp. 3169, 16 ff.) bei Mondschein kommt jetzt noch hinzu das Orakel bei *Herod.* 1, 62: *Ἐρριπται δ' ὁ βόλος τὸ δὲ δίχτυον ἐκπεπταται, θύννοι δ' οἰμίζουσι σεληναίης διὰ νυκτός.* *Ev. Ioan.* 21, 3. *Luc.* 5, 5.

VIII. Eltern, Ehegatten und Kinder der *Selene* (vgl. oben Bd. 2 Sp. 3169 ff. *Selene u. Verw.* S. 94 ff. *Nachträge* S. 33 ff.). Als Tochter des Zeus gilt *Selene-Luna* auch in dem incantamentum bei *Heim, Incant. mag.* p. 558: *Dominā Luna, Iovis filia.* — Die Anschauung, daß *Selene* die Gattin des *Helios* sei (Bd. 2 Sp. 3173, 23 ff.), vertritt auch *Man. Phil. carm. ed. Miller* 2 p. 291, v. 12: *ὦ Ἥλιον σύνευνε*

καλὴ φασγόρον | *δὲ οὐ τὰ παιδρὰ συγγενῶς κείης βρέφη*, | *πρὸς ἄνδρα γυνὴ μυστικῶς δεδεγμένη.* —

IX. Attribute und Symbole der *Selene* (vgl. oben Bd. 2 Sp. 3174 ff. *Selene u. Verw.* S. 102 ff. *Nachträge* S. 34 ff.). Die Beziehungen der ägyptischen Hundskopaffen zum Monde erläutert *Plin. h. n.* 8, 215 mit den Worten: *Luna cara tristes esse [simias], quibus... cauda sit, novam exultatione adorare [tradunt].*

XI. Mit *Selene* vermischte oder identifizierte Göttinnen (s. Bd. 2 Sp. 3182 ff. *Selene u. Verw.* 113 ff. *Nachträge* 35 ff.). Eine wichtige bisher von mir übersehene Stelle, die sich auf die Gleichsetzung von *Athena* und *Selene* bezieht, findet sich bei *Plutarch de fac. in orbe lunae* 24, 9: *ἡ ὁσομεν ὥσπερ ἡ Ἀθηνα τῷ Ἀχιλλεὶ νεκτάρῳ τι καὶ ἐμβροσίᾳ ἐνέσταξε, μὴ προσεμείνω τροφῇν, οὕτω τὴν σελήνην, Ἀθηναῖν λεγομένην καὶ οὖσαν, τρέφειν τοὺς ἄνδρας, ἐμβροσίαν ἀνείσταν αὐτοῖς ἐφημέριον, ὥς Φερεκύδης τὸ παλαιὸς οἶται στείσθαι αὐτοὺς [τοὺς] θεοὺς* (Zitat aus *Poseidonios*? Vgl. auch v. *Arnim, Stoicor. vet. fr.* 2 p. 198 nr. 673).

Nach *Serapion bei Clem. Al. Strom.* 1, 15, 70 (*Klotz*) dachte man sich auch die *Sibylle* im Monde sitzend; vgl. auch *Plut. de ser. num. vind.* 22 p. 566. *de Pyth. orac.* 9. *Ettig, Acheruntica* p. 325. *Dieterich, Abraxas* 102, 6.

[Roscher.]

Selepios (Σελήπιος), Troer, Vater des *Euenos* (s. d. 3), *Hom. Il.* 2, 693. *Hesych.* s. v. Σελήπιδαο. *C. Robert, Studien zur Ilias* 572. Der Name bedeutet wohl 'mild glänzend' (vgl. *Ἀσκληπίος*), *Pape-Benseler* s. v. Σελήπιδης. Gruppe, *Gr. Myth.* 1442, 6. [Höfer.]

Selestis (?) = *Belestis* (s. d.). Vgl. *Orelli* 2045 und *C. I. L.* 3, 4773. [Otto.]

Seleukia (Σελευκία), Personifikation der gleichnamigen Stadt auf Münzen, *Scott, Numism. chron.* 17 p. 159 nr. 32. *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* nr. 1641. v. *Gutschmid, Kleine Schriften* 3, 73. [Höfer.]

Seleukos (Σέλευκος). Wie überhaupt kraftvolle Männer und Herrscher (*E. Kornemann, Klio Beiträge zur alten Geschichte* 1 [1901], 67. Gruppe, *Griech. Myth.* 1045, 1. *W. H. Roscher, Ephialtes* 35) so galt auch *Seleukos I* Nikator als Sohn des *Apollon*, der daher *ἑρχητός* des *Seleukidenhauses* heißt, *C. I. G.* 2, 3595, 28. Des *Seleukos* Mutter, *Laodike*, sollte von *Apollon*, nachdem dieser sie umarmt hatte, einen Ring, auf dessen Gemme das Bild eines Ankers sich befand, erhalten haben, und als Zeichen ihres göttlichen Ursprungs trugen alle *Seleukiden* auf ihrem Schenkel eben dieser Anker (der sich als Symbol auch auf den *Seleukidenmünzen* findet. *Cat. of greek coins brit. Mus. The Seleucid kings of Syria* 3. 5. 7. 15. 27 ff.). *Iustin.* 15, 4, 3 ff. (vgl. *Appian. Syr.* 56. *Auson. ed. Peiper* p. 145). *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 212. *Babelon, Les rois de Syrie Introd.* p. VII. VIII. *G. F. Hill, Historical greek coins* 119. *U. Köhler, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1891, 211, 2. *Philologus* 56 (1897), 634, 21. *Edm. Rob. Bevan, The house of Seleucus* 1, 121. [Höfer.]

Selinos, -us (Σέλινος, -οῦς) 1) Sohn des Po-

seidon, König in Aigialos (Achaia), Vater der Helike, die er dem Ion (s. d. Sp. 290), der ihn bekriegen wollte, zum Weibe gab. *Steph. Byz.* s. v. Ἑλική (*Eust. ad Hom. Il.* 292, 26). *Paus.* 7, 1, 3. 4. Selinus ist Eponym des gleichnamigen achäischen Flusses (*Paus.* 7, 24, 5. *Strabo* 8, 387), wie seine Tochter Eponyme des achäischen Helike ist. Der hervorragende Poseidonkult in Helike (Bd. 3 Sp. 2845, 14 ff. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 286, 5. *Gruppe, Gr. Myth.* 743, 11, *Nilsson, Gr. Feste* 74) erklärt die Abstammung des Selinus von Poseidon. Vgl. *C. W. Goettling, Ges. Abhandl. a. d. klass. Altert.* 2, 84. *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altert.* (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeit. 5) S. 67 f. — 2) Gott des gleichnamigen sikelischen Flusses auf Münzen von Selinus, dargestellt als nackter, gehörnter Mann, mit der R. aus einer Schale über einem bekränzten (oder flammenden) Altar opfernd, im l. Arm Lorbeerzweig, im Felde rechts Eppichblatt (σέλινο), im Vordergrund des Altars ein Hahn, hinter dem Gotte ein Stier auf Basis, *Gardner, Types of greek coins* pl. 2, 15. 6, 1. *Stanley-Lane-Poole, Coins and medals*² (1892) p. 25 f. mit Abbild. *K. Regling, Die griech. Münzen d. Sammlung Warren* 47, 285 ff. Taf. 7, 285. *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* pl. 9 nr. 1368. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunt. coll.* 1, 217, 3 ff. pl. 15, 20. 21. *Hill, Coins of ancient Sicily* (Westminster 1903) p. 84. 86 pl. 6, 4. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 28 nr. 49. Derselbe bei *Benndorf, Die Metopen v. Selinunt* p. 75 ff. *F. Borchardt, Katal. d. griech. u. röm. Münzen d. Städt. Gymnas. in Danzig* (1893) S. 5 nr. 55. *Th. Reinach, L'histoire par les monnaies* 95. *Holm, Gesch. Siziliens* 3, 593 nr. 83 Taf. 3, 1. *F. Studniczka, Kyrene* 178. *Ed. A. Freemann, Hist. of Sicily* 1, 422 (= Deutsch von *Lupus* 1, 364). Ältere Literatur sowie Deutung der Darstellung ist Bd. 1 Sp. 2852, 44 ff. verzeichnet. Daneben findet sich die Darstellung des Kopfes des Flußgottes (Legende Σέλινο), *Holm a. O.* 594 nr. 85 oder eines Stieres mit menschlichem Kopfe, *Holm* 595 nr. 86 mit Literaturangaben. — 3) Gott des gleichnamigen mysischen Flusses s. Keteios, wo zu der dort verzeichneten Literatur nachzutragen ist: *Head, Hist. num.* 464. *Thraemer, Pergamos* 167; abgeb. *Choiseul-Gouffier, Voyage pittoresque de la Grèce* 2 pl. 5, 19; vgl. p. 54. [Höfer.]

Selinuntios (Σελινούντιος), Beiname des Apollon, wohl von einem Flusse Selinus bei Orobai auf Euboia, wo er ein Orakel besaß, *Strabo* 10, 1, 3 p. 445. *Anonym. Laur. in Anecd. var. Gr. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 267. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 411, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 63, 2, 275, 6 (vgl. 140). *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* 68.

Selinus s. Selinos.

Selket, ägyptische Göttin, hierogl. šrk-t-htw, später nur šrk-t. Irrtümlich vokalisiert selket (vgl. A). Eine richtige konventionelle Namensform wäre etwa Serket-hetu, doch können die unbekannten Vokale auch an anderen Stellen gestanden haben.

Der in alter Zeit nur mit dem Skorpion geschriebene Name der Göttin ist zu lesen

šrk-t-htw 'die Kehlen-Öffnerin', d. h. die den Menschen atmen läßt; später, sicher schon im neuen Reich, wird er abgekürzt zu šrk-t. Es ist zwar eine echt ägyptische Vorstellung, daß ein Gott den Atem durch die Kehle gehen läßt, aber wir haben keine Belege für diese Funktion bei S. Als Spender des Atems wird besonders der Luftgott Schow (s. d.) genannt (*Brugsch, Große Oase* 15, 5), ferner Ptah (*Pap. Harris I* 44, 6), Horus (*Rochemonteix, Edfou* 1, 155. 371) und Anhor-Schow in Edfu (*ibid.* 1, 314), Hathor in Dendera (*ed. Mariette* 2, 59 a).

In den Pyramidentexten ist S., deren Heimat wir nicht kennen (vgl. A), mit anderen Göttinnen zusammen Schützerin des Thrones, des Lebens und der Glieder des toten oder als Kind gedachten Königs (vgl. B 1, D, F). Seit dem mittleren Reich kennen wir als ihre am häufigsten erwähnte Tätigkeit, daß sie den Toten und zwar besonders einen Teil seiner Eingeweide schützt (D); die tendenziös im Sinne des Osirismythos färbende Spätzeit läßt deshalb S. um die Leiche des Osiris bemüht sein (E). Alt ist gewiß auch die Vorstellung von S. als Helferin bei der Geburt (F) und vielleicht auch, daß sie von der Stirn des Re Feuer gegen seine Feinde sprüht (G.). Im neuen Reich, aus dem uns diese Züge zuerst überliefert sind, ist S. keine selbständige Göttin mehr; sie ist aufgegangen in der Isis und wird von dieser mächtigen und vielseitigen Göttin in ihrem Wesen beeinflußt (C).

Literatur: *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égypt.* (Paris 1875) S. 503; Derselbe, *Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) S. 125; Derselbe, *Le panthéon égyptien* (Paris 1881) S. 17; *Lanzzone, Dizion. di mitol. egiz.* (Torino 1881) S. 1083—87; tav. 362; *Drexler* (1891) in *Roscher* Bd. 2 Sp. 470 (Isis); *Brodrick and Morton, Diction. of egyptian archaeology* (London 1902) S. 156; *Wallis Budge, The Gods of the Egyptians* (London 1904) 2, 377. 1, 455; *Ad. Erman, Die ägyptische Religion* (Berlin 1905) S. 188.

A. Lokalkultus.

S. heißt in älterer Zeit niemals Herrin eines Ortes und scheint nirgends Lokalgöttin zu sein. Eine späte Erfindung ist die S. von Edfu (*Rochemonteix, Edfou* 1, 142 und oft), die auch in Dendera bekannt ist (*Mariette, Dendérah* 1, 28). Man hat den Namen der nubischen Stadt psrk-t Πσελχης (heute Dakke) als 'Haus der Selket' gedeutet, jedoch beruht das nur auf einer Schriftspielerei; der Tempel ist dem Thot geweiht, Selket ist nicht in ihm erwähnt.

B. Zusammenstellung mit anderen Gottheiten.

1) S. ist eng verbunden mit Neit; beide Göttinnen zusammen sind Helferinnen bei der Geburt (s. unten F) und warten das königliche Kind (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1375; vgl. *Urkunden* ed. *Sethe* 4, 230, Dyn. 18); sie schützen auch den Tempel, damit er nicht zugrunde geht (*Mariette, Abydos* 1, 50 a, 15), und klagen als die ersten um das Horuskind, das von einem Skorpion gebissen ist (*Metternichstele* ed. *Golenischeff* Z. 203). Ein ptolemäisches

Tempelrelief stellt folgende Götter zusammen: Horus, Chnum, Horus, Selket, Horus, Neit (Rochemonteix, *Edfou* 1, 142. 2, pl. 22b).

Den Göttinnen Neit und Selket sind in alter Zeit schon Isis und Nephthys zugesellt; diese vier schützen den Thron des Königs (Pyramidentexte ed. Sethe 606); später haben sie die Fürsorge für den Toten und sind Schutzgöttinnen der Eingeweidekrüge (D).

2) S. tritt als Pendant zu Isis auf und wird selbst ganz zu einer Erscheinungsform der Isis (C).

3) S. wird in Abydos (Sethos I.) im Tempel der Erntegöttin Renenutet verehrt (Mariette, *Abydos* 1, 44—45. 2, 27), der sie in griechischer Zeit angegliedert ist (Mariette, *Dendérah* 3, 75c).

C. Form der Isis.

In alter Zeit treten S. und Isis zusammen mit anderen Göttinnen auf, ohne daß beide besondere Beziehungen zueinander haben (B1). Auf dem Sarg des Königs Ai (Dyn. 18) ist Isis das Pendant zu S., die den Toten schützt (Lepsius, *Denkm.* 3, 113d). Zu dieser Zeit ist der Einfluß der Isis auf S. so stark gewesen, daß sie, die Götterkönigin und Gattin des Osiris, die weniger mächtige S. in sich aufgenommen hat. So ist es zu erklären, wenn

Isis in Reliefs (Lepsius, *Denkm.* 3, 45. 177h = unsere Abbildung; *Bénédicté, Philae* pl. 40. pl. 61 fig. 2) und Plastiken (Bronze Louvre: Perrot, *Gesch. Kunst I Aegypten* fig. 55; Figuren in Bronze und Stein: Kairo Catal. Génér. 38983—87 ed. Daressy, *Statues de divinités* pl. 49) mit einem Skorpion auf dem Kopf dargestellt wird (vgl. E). Solche Darstellungen haben gelegentlich auch wirklich die Beischrift



Selket (nach Lepsius, *Denkmäler* 3, 177h).

‘Isis Selket’ (Naville, *Goshen* pl. 4, 6). Die Göttin ‘Isis-Selket’ wird im ptolemäischen Tempel von Edfu oft erwähnt (Rochemonteix, *Edfou* 1, 242), wo sie auch an Isis-Sothis-Satis angegliedert ist (ebda. 1, 317); in Dendera ist sie es, die die Schlangen abwehrt (Mariette, *Dendérah* 3, 64). Andererseits hat die Verschmelzung der beiden Göttinnen auch auf die Darstellung der Selket gewirkt. Man gibt ihr, die als Skorpion dargestellt ist, einen Isiskopf oder eine Isiskrone (Bronzen aus Sais: Kairo 39206—07 ed. Daressy pl. 56; Stockaufsatz in Bronze, *Sammlung Hilton Price: Catalogue* vol. 2, 22 mit Abb.; Bronze Paris: *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 362, 1; Berlin 13200). Solche Wesen heißen ‘Isis-Selket’ oder nur ‘Isis’; sie sitzen oft statt des gewöhnlichen Skorpions auf dem Kopf der Isis (s. o.).

Eine andere Kombination ist die Figur einer die Isiskrone tragenden Frau, deren Leib in einen Skorpionschwanz ausgeht (Kairo 39205, ed. Daressy pl. 56).

D. Als Schützerin des Toten.

In den Pyramidentexten (ed. Sethe 1314. 1547) schützen Neit und S. die Glieder des toten Königs. Auf den Särgen des mittleren Reiches erscheinen S. und Neit sowie Isis und Nephthys als Schützerinnen des Toten (Berlin Nr. 9. 11 ed. Steindorff, *Grabfunde des mittl. R.*); der Tote heißt auf ihnen ‘angesehen bei Selket’ (Berlin 16200 ed. Schäfer, *Priestergräber des Ne-user-re* S. 24; *Mém. Inst. franç. Caire* 6, pl. 16). Die genannten vier Göttinnen sorgen zu dieser Zeit und später insbesondere für die edleren Eingeweide des Toten, die in vier ‘Kanopen’krüge getan werden; und zwar schützt S. die dem falckenköpfigen Gotte Kebehsenuf anvertraute Kanope (de Morgan, *Fouilles de Dahchour* 1, 104. fig. 247; Mariette, *Monuments divers* pl. 95; n. o.). Ihre Aufschrift pflegt etwa zu lauten: ‘O Selket-hetu, schütze wegen des Kebehsenuf, der bei dir ist, den bei Kebehsenuf geehrten NN.’

Auf dem Sarg des Königs Ai ist S. (Pendant zu Isis) dargestellt und sagt: ‘Ich schütze den Toten Ai’ (Lepsius, *Denkm.* 3, 113d). Eine solche Vorstellung von S. liegt wohl zugrunde, wenn in einem Prinzessinnengrab zu Theben Nephthys, S., König Ramses III. und Prinz Ramses zusammen vor Osiris betend dargestellt sind; S. sagt dabei: ‘Wie schön ist dein Antlitz, Unterweltlicher (?), du Gott des Uranfangs, Osiris’ (Lepsius, *Denkm.* 3, 217 f.). Auch den Titel ‘Oberhaupt der Nekropole’ verdankt S. wohl dieser Funktion (*Grab Sethos I.* ed. Lefébure in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 3).

E. Im Osirismythos.

Wegen ihrer Funktion als Schützerin der Toten überhaupt erscheint Selket in den späten Tempeln neben anderen Göttinnen als eine der Frauen, die um den toten Osiris klagen (Rochemonteix, *Edfou* 1, 201; Mariette, *Dendérah* 4, 44c). In anderen Fällen ist es die Angliederung an Isis (vgl. C), durch die S. in den Osiriskreis hineingezogen ist; z. B. wenn eine Frau, auf deren Schoß Osiris liegt, als Krone das Isiszeichen mit einem Skorpion trägt (Kairo 38987 ed. Daressy, *Statues de divinités* pl. 49). Oder wenn in Philae (ed. *Bénédicté* in *Mém. Miss. franç. Caire* 13, p. 145; pl. 61 fig. 2) hinter verschiedenen Formen des Osiris eine Isis mit einem Skorpion auf dem Kopf dargestellt ist.

F. Als Helferin bei Geburt und Kinderpflege.

In den typischen Darstellungen von der Geburt des Königs spielt S. eine Rolle. In der ältesten erhaltenen Ausführung dieser Reliefs (beide Dyn. 18) steht S. zusehend oder abwartend an der Seite (Naville, *Deil el Bahari* 2, 52); in der zweiten tragen Neit und S. den Himmel, auf dem der göttliche Vater des Kindes mit dessen Mutter sitzt (Gayet, *Louxor* in *Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 63, 204). Hiermit hängt wohl auch zusammen, daß Neit und S. das königliche Kind warten (Pyramidentexte ed. Sethe 1375; vgl. *Urkunden* ed. Sethe 4, 230, Dyn. 18).

G. Bei dem Sonnengott.

Einige Stellen, die scheinbar auf alten Vorlagen beruhen, ziehen S. in den Kreis der Sonnenmythen. Sie ist 'Tochter des Re' (*Theben, Grab des Imidua*, Dyn. 20, nach unpubl. Abschrift *Sethe*); sie überwindet die Apophisschlange durch ihren Zauber (*Metternichstele* ed. *Golenischeff* Z. 3). In Edfu heißt die Göttin 'Selket in Edfu, die am Scheitel des Re sitzt und ihre Flamme gegen seine Feinde wirft' und sagt zum König: 'Ich sende mein Gift in die Herzen deiner Feinde und sie sterben sogleich aus Furcht vor dir' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 142. 2, pl. 22b).

H. Als Götter- und Himmelskönigin.

Einige Beiworte lassen S. als höchste Göttin erscheinen; z. B. 'Fürstin der Götter' (*Rosellini, Monumenti del culto* pl. 21) und 'Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter in alle Ewigkeit täglich' (*Brugsch, Recueil des monuments* 2, pl. 63, 2) und 'Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter' (*Grab Sethos I.* ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 3). Diese Beiworte, die ähnlich bei den meisten Göttinnen in späterer Zeit vorkommen, sind auf S. wohl von Isis übertragen. Diese führt sie seit längerer Zeit und mit besserem Recht; auch da, wo sie durch den Skorpion auf ihrem Kopf als Isis-Selket gekennzeichnet ist (*Lepsius, Denkm.* 3, 177 h, Dyn. 19).

J. Als Herrin der Bücher.

Vereinzelt trägt S. Titel, die sonst nur Seschat, der Göttin der Schrift, zukommen: 'Fürstin der Bücher' (*Lanzzone, Dizion. di mitol. egiz.* S. 1083) und 'Herrin der Sprüche, Fürstin des Bücherhauses' (*Brugsch, Rec. de mon.* 2, 63, 2).

K. Als Sternbild.

Unter den Sternbildern in den Deckendarstellungen ist auch eins namens Selket (*Lepsius, Denkm.* 3, 137. 171; *Mariette, Abydos* 2, 13a). Es ist eins der großen Gestirne neben 'Stier' und 'Löwe' und wird abgebildet als stehende Frau, einmal mit Sonnenscheibe auf dem Kopf, die die Hände herabhängen läßt oder vorstreckt.

L. Darstellung.

1) Als Frau ohne besondere Abzeichen: mit Nephthys, König Ramses IV. und Prinz Ramses vor Osiris betend (*Lepsius, Denkm.* 3, 217f.). Unter den Frauen, die um den toten Osiris klagen (*Mariette, Dendérah* 4, 44c; *Rochemonteix, Edfou* 1, 201 = 2, pl. 24). Als Sternbild vgl. K.

2) Als Frau mit dem Skorpion auf dem Kopf: In der ältesten Darstellung (Dyn. 18) steht der Skorpion aufgerichtet, im ersten Beinpaar zwei Lebenszeichen haltend; der Schwanz steht im Kopfband der Göttin (*Naville, Deir el Bahari* 2, 52). Wenig später steht der Skorpion in gleicher Stellung auf einem Gestell auf dem Kopf der Frau (*Gayet, Louxor* in *Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 63,

204). Von der 19. Dynastie ab liegt der Skorpion mit gehobenem Schwanz auf dem Kopf der Göttin; zunächst noch die beiden Lebenszeichen haltend (*Grab Sethos I.* ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 3); später fehlen diese (*Rochemonteix, Edfou* 2, pl. 22b). — Zu diesen Darstellungen der 'Selket' kommen solche, die nach der Beischrift 'Isis' oder 'Isis-Selket' heißen (vgl. C).

3) Als Frau mit der Isiskrone (Sonnenscheibe zwischen Rinderhörnern); also genau so, wie man zur gleichen Zeit Isis darstellen würde (*Naville, Festival hall of Osorkon II. at Bubastis* pl. 8). [Roeder.]

Sellania, -os, Sellanya, -os s. Syllania, -os. [Höfer.]

Sellos (Σελλός), Stammvater des Priestergeschlechtes der Sellen (Hellen), ein Thessaler oder Sohn des Thessalos (ἀπὸ Σελλοῦ [Ελλοῦ] τοῦ Θεσσαλοῦ), *Schol. B u. Townl. Hom. II.* 16, 234. *Eust. ad Hom. II.* 1057, 62. *Unger, Philologus Suppl.* 2 (1863), 715. *Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 42, 1 (vgl. 41). Vgl. Hellos nr. 2. Über die Selloi vgl. *Unger a. a. O. u. Philologus* 24, 401. *Niese, Hermes* 12 (1877), 413f. v. *Wilamowitz, Euripides Herakles* 1, 259 Anm. 1. *Hermes* 21, 114 Anm. 1. *P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* 87. [Höfer.]

Selmeonos (Σελμενός), Beiname des Men auf einer Weihinschrift aus Phrygia Paroreios, *The annual of the brit. school at Athens* 4 (1897/98), 60. *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 299 nr. 220. *Rev. des études grecques* 15 (1902), 86; vgl. *Journ. a. a. O.* 299 nr. 221: ὁ δῆμος Σελμενων Μηνι ἐχῆν. [Höfer.]

Selvans (selvans, auch mit ḥ- zu Anfang geschrieben) ist der Name eines etruskischen Gottes. Er ist siebenmal belegt und zwar auf fünf Bronzestatuen, deren eine unbekannten Fundortes ist und je eine aus Corneto, Sarteano, Carpigna und Cortona herkommt, ferner auf einem Bronzestab aus Todi, auf dem Bronzestempel von Piacenza und endlich auf einem Ossuar von Perugia. Die genannten Denkmäler sind veröffentlicht: 1) die Bronzestatue unbekannten Ursprungs, die sich jetzt im Britischen Museum befindet, von *Conestabile* im *Bull. dell' Inst.* 1862, 76, von *Fabretti, C. I. I.* no. 2582 bis, tab. XLIV, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 458, von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 54; 2) die Bronzestatue von Corneto, jetzt im Vatikan befindlich, von *Passeri* bei *Amaduzzi, Alph. vet. Etr.* p. LXII, von *Winckelmann, Monum. ant. tav. XVIII* no. 40 ed. *Prat.*, von *Micali, Storia etc. tav. XLIV* no. 1, von *Inghirami, Storia della Toscana* tav. XXV no. 1 et *Mus. etr. Vatic.* 1 tav. XLIII no. 4, von *Lanzi* 2, 529 = 452 no. XXXV. tav. XV, no. 5, von *Fabretti, C. I. I.* no. 2334 tab. XLII, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 458 und von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 54sq.; 3) die Bronzestatue von Sarteano, jetzt gleichfalls im Britischen Museum, von *Conestabile* im *Bull. dell' Inst.* 1859, 79, von *Fabretti, C. I. I.* no. 1014 ter, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 459, von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 55 und von *Pauli, C. I. E.* no. 1552; 4) die Bronzestatue von Carpigna von *Dempster, Etr. reg. tab. XXIV*, dar-

nach von Gori, *Mus. etr.* 1 tab. XX, von Passeri, *Paralip.* 63 und Lett. Roncagl. 10 p. 324. 327. 333, von Lanzi 2, 527 = 450 no. XXXIII, von Fabretti, *C. I. I.* no. 78 tab. VI bis, von Corssen, *Spr. d. Etr.* 1, 458 und von Deecke, *Etr. Fo.* 4, 55 sq.: 5) die Bronzestatue von Cortona von Lorini, *Di due statuette* 3 tab. II, von Fabretti, *C. I. I.* no. 1052 tab. XXXV, von Corssen, *Spr. d. Etr.* 1, 458, von Deecke, *Etr. Fo.* 4, 56 und von Pauli, *C. I. E.* no. 438. Der Bronzestab 10 ist veröffentlicht von Fabretti, *C. I. I.* no. 92 mit dem Vermerk 'A. Melchiodi Fossati misit Vermigliolo', von Corssen, *Spr. d. Etr.* 1, 459 und von Deecke, *Etr. Fo.* 4, 56. Das Bronze-templum haben bekanntlich Poggi in einer eigenen Abhandlung *Di un bronzo piacentino* und Deecke in den *Etr. Fo.* 4 und den *Etr. Fo. u. Stu.* 2 herausgegeben. Das Perusinische Ossuar endlich ist von Nogara, *Ann. d. Acc. d. Mil.* 1894/95 no. 14 und 1895/96 tab. B und 20 von mir im *C. I. E.* no. 4446 veröffentlicht. — 1) Die Statue unbekannter Herkunft ist männlich, unbedeckten Hauptes, der Oberkörper unbekleidet, der Unterkörper in ein Pallium gehüllt, welches unter dem linken Arm zurückgeschlagen und mit der linken Hand aufgehoben ist. Die von unten nach oben zu lesende Inschrift lautet: *con · turce · larði · | lethanei | selvansl · alpu | canzate* 'dies gab Larthi Lethanei dem Selvans zum Geschenk...' Die 30 Bedeutung des Wortes canzate wissen wir nicht, alles übrige ist sicher. 2) Die Statue von Corneto ist die eines sitzenden nackten Knaben, der jedoch im Begriff ist, sich zu erheben; der linke Arm ist abgebrochen und daher die auf ihm befindliche Inschrift nur in der je zweiten Hälfte der Zeilen erhalten. Sie lautet: ... *nas · veluša | ... is · selvansl : | ... as : cver : ðveðli | ... : clan.* Um eine Dedikation an den Selvans handelt es sich auch hier, denn 40 *cver* heißt 'Geschenk'; ... *nas · veluša* 'des Vel (Sohn)' und *ðveðli* ... : *clan* 'Thvethli (Vorname und Vaternamen fehlen) Sohn' sind Namen. 3) Die Statue von Sarteano ist eine nackte männliche Figur. Die Inschrift läuft rings um die Basis und lautet nach Autopsie von Deecke (*Etr. Fo.* 4, 55): *vel sapu ð n turke sel van[sl]m ... al* 'Vel Sapu hoc dedit dem Selvans...' Der Schluß der Inschrift ist nach 50 Lesung und Deutung unklar. 4) Die Statue von Carpigna ist die eines Jünglings mit nacktem Oberkörper, während der untere Teil in ein Pallium gehüllt ist, dessen Zipfel über den linken Arm genommen ist. Die Inschrift steht auf dem Gewande und lautet: *tu turce ramða ufia | tavi · selvan(sl)* 'dies schenkte Ramtha Ufia ... dem Selvans'. Das selvan am Schluß ist in selvan(sl) zu ergänzen; was tavi heiße, wissen wir nicht. 5) Die Statue 60 von Cortona ist weiblich und ganz nackt bis auf die Stiefeletten und den Kopfputz. Die Inschrift läuft längs des linken Beines und lautet: *v · cvinti · arntias · selan sl tez · alpan | turce* 'Vel Cvinti, der Arntia (Sohn), gab dem Sel(v)ans die Bildsäule(?) zum Geschenk'. Die Form *tez* scheint aus *tezan* abgekürzt und 'Bildsäule' zu bedeuten. Die Inschrift des Bronzestabes ist als selva überliefert. Auch

dies wird aus selva[ns]l abgekürzt, und Genetiv der Widmung sein, so daß es 'dem Selvans' zu übersetzen ist. Auf dem Placentiner Tempulum lesen wir in Region 8' selvan, welches ganz sicher, da die Namen des Templums alle im Genetiv stehen, gleichfalls zu selvan[sl] zu ergänzen ist (so auch Deecke, *Etr. Fo.* 4, 54). Auf dem Perusinischen Ossuar endlich steht geschrieben: *larð selva sl aonu* 'Larth, des Selva(n)s...' Was aonu heiße, wissen wir noch nicht, doch ist es sicher, daß es kein Name, sondern ein Appellativum ist. Vielleicht bedeutet es etwas ähnliches wie lautni 'libertus, domesticus'. Denn wie wir hier einen aonu des selvans' haben, so haben wir in *Fabr. C. I. I.* no. 804 = *Pauli C. I. E.* no. 2340 einen lautni: *ðfulþas*, einen 'domesticus der (Göttin) Thultha'. Den Namen unseres Gottes hat man endlich auch finden wollen in einer Form selasva, wie sie früher auf einer kleinen Beistafel von Volterra gelesen wurde, die im *Cod. Marucell.* A 247/248, von Lanzi 2, 464 = 393 tav. XIII no. 16, von Fabretti *C. I. I.* no. 315 tab. XXV und von mir selbst *C. I. E.* no. 52 b veröffentlicht ist. Dies selasva war Deecke (*Etr. Fo.* 4, 57) geneigt, so zu erklären, daß er es in selas-va zerlegte und in selas eine Nebenform des Gottesnamens selvans sah. Abgesehen von der starken Lautentstellung, die schwer glaublich wäre, wird diese Deutung dadurch hinfällig, daß, wie ich schon im *C. I. E.* nach einer mir von Bugge freundlich zur Verfügung gestellten Zeichnung *Undsets* angab und wie ich jetzt nach Autopsie (11. Aug. 1898) bestätigen kann, vielmehr mit Interpunktion *se · la · sva* zu lesen ist. In diesem *se · la · sva* steckt überhaupt nichts Mythologisches. Es wird sich nun fragen, was der Gott selvans seinem Wesen nach gewesen sei. Diese Frage gipfelt darin, ob er dem römischen Silvanus gleichzusetzen sei oder nicht. Lautlich steht dem nichts im Wege, denn so gut wie *etr. velzans* = *lat. Volcanus*, *etr. neðuns* = *lat. Neptunus* ist, kann auch *etr. selvans* = *lat. Silvanus* sein, und so ist denn auch die Identität beider von Deecke (*Etr. Fo.* 4, 54; *Etr. Fo. u. Stu.* 2, 23. 64) und Bugge (*Etr. Fo. u. Stu.* 4, 52) angenommen worden. Allein es fragt sich, ob diese Gleichsetzung sachlich haltbar ist. K. O. Müller z. B. (*Etr.* 2¹, 63 not. 95 = 2, 64. 95 a) hält es für zweifelhaft. Es wird zweckmäßig sein, diese Untersuchung mit der Person des Silvanus zu beginnen, weil wir über ihn mehr wissen, als über den selvans. Daß Silvanus in den späteren Zeiten ein römischer Waldgott war, unterliegt keinem Zweifel (vgl. die Darstellung bei Preller-Jordan, *Röm. Myth.* 1³, 392), allein darum braucht er es nicht immer gewesen zu sein. In der römischen Mythologie begegnen wir oft der Tatsache, daß eine Götterpersönlichkeit auf Grund einer an sich falschen Volksetymologie völlig umgeprägt wird. Um nur ein klares und sicheres Beispiel zu geben, so haben wir s. v. satre gesehen, daß der Fons und seine Mutter Diuturna, der Sohn und die Gattin des Sonnengottes, weil man in dem Worte Fons die 'Quelle' sah, zu Quellgottheiten gemacht wurden. Und so kann auch der Silvanus zu einem Waldgott

erst durch Volksetymologie geworden sein. *Deccke* (*Etr. Fo. u. Stu.* 2, 23 not. 87) hat mit lat. *Silvanus* das griech. *Σειληνός* identifiziert, eine treffliche und unantastbare Entdeckung, denn *Σειληνός* steht für *Σελῶνός*. Wenn diese Identifizierung richtig ist, und sie ist es, so ergeben sich aus ihr sofort eine Reihe von Folgerungen, die allerdings *Deccke* selbst nicht gezogen hat. Es folgt 1., daß *Silvanus* nicht 'Waldgott' heißt; als solcher müßte er griech. *Τίληνός* heißen, denn lat. *silva* ist = gr. *σίλη*, Grundform beider *sulvā*. Es folgt 2., daß die Form *Σειληνός* kein griechisches Wort ist; un-griechisch ist die Erhaltung des umlautenden *s*, es müßte *Είληνός* werden, und un-griechisch ist auch das Suffix *-ηνός*, wie *F. de Saussure* (in den *Recherches archéol. dans l'Asie orientale* 189 sq.) an dem Worte *Τυρσηνοί* nachgewiesen hat, als dessen Heimat er das nördliche Kleinasien feststellt. Daraus folgt 3., daß auch die Heimat des Wortes *Σελῶνός* = etr. *selvans* in Vorderasien sein wird, d. h. daß wir ein pelagisch-etruskisches Wort vor uns haben, welches erst in das Lateinische übertragen und als 'Waldgott' verstanden wurde. Damit stimmt auch das von *Preller-Robert* (*Griech. Myth.* 1⁴, 729) anderweit gefundene Resultat, daß 'die Silene [denn es ist eine Gruppe von Göttern] ... vorzugsweise der kleinasiatischen, namentlich lydischen und phrygischen Sage angehören', aufs beste überein. Nach diesem Ergebnis werden wir nun zunächst die Natur des griech. *Σειληνός* oder vielmehr der *Σειληνοί* festzustellen haben, um von da aus vielleicht einen Anhalt für den etr. *selvans* zu gewinnen. Auch dies ist bereits von *Preller-Robert* (a. a. O.) geschehen mit den Worten: 'Sie waren in diesen [den kleinasiatischen] Sagen und Religionen vornehmlich Dämonen des fließenden, quellenden, nährenden und befruchtenden und begeisternden Wassers, die eben deswegen meist an Quellen, Flüssen und Brunnen, in feuchten Gründen und üppigen Gärten heimisch gedacht werden. Diese Auffassung wird bestätigt durch ihre Liebschaft mit den Nymphen (*hymn. Homer. in Venerem* 226). Wenn *Preller-Robert* (a. a. O. 731) hinzufügen: 'Sonst werden die Silene in den kleinasiatischen Sagen ... als Wald-dämonen genannt', so haben wir hier bereits die sachlich gleiche Umformung, wie beim *Silvanus*, bei dem diese Umformung dann ja noch durch den Klang des Namens befördert wurde. Eine andere Umformung ist der 'bakhische Silen', 'der gemütlich skurrile Trunkenbold', wie ihn so viele alte Kunstdenkmäler zeigen, entweder allein oder unter den übrigen Figuren des bakhischen Gefolges' (*Preller-Robert* 1⁴, 734 sq.). Wenn so die Sileni-Silvani Flußgötter sind, so ist es in der Ordnung, daß ihre Darstellung als etr. *selvans* eine jugendliche Gestaltung zeigt, die an den bakhischen Silen in keiner Weise erinnert, und damit stimmt es auch überein, daß die Bildwerke des römischen *Silvanus* so gehalten sind, daß *Reifferscheid* (*Ann.* 1861, 210) in ihnen sogar einen dem *Iupiter* ähnlichen Typus erkennen wollte. Wenn so der *selvans* eine pelagisch-etruskische Gottheit ist, so könnte das Wort

selva, von dem der Name gebildet ist, in den Sprachen dieses Völkerkreises wohl 'Wasser' bedeuten. Das von den Griechen mit dem zweifellos fremden Worte *σίλινον* bezeichnete Pflanzengeschlecht wächst in wässerigen Niederungen. Diese Etymologien spreche ich natürlich nur als Vermutungen und Möglichkeiten aus. Der *selvans-Silvanus* hat sich im Volksglauben unter dem Namen *Silviano* bis heute erhalten und zwar als 'spirito dei boschi', also nach der späteren Auffassung. Die Einzelheiten dieses Volksglaubens finden sich bei *Leland, Etruscan Roman Remains* 58 sqq.

[C. Pauli.]

Selys (*Σήλυσ*), Gründer und Eponymos der thrakischen Stadt *Sely(m)bria*, *Strabo* 7, 319. *Steph. Byz.* s. v. *Μεσημβρία* und *Σηλυμβρία*. *Reitzenstein, Gesch. der griech. Etymol.* 323. *Symeon Magister* p. 706 (ed. Bonn.); vgl. *J. Geffcken, De Stephano Byz.* (Göttingen 1889). S. 11. [Höfer.]

Semachos (*Σήμαχος*), Abnherr des attischen Geschlechtes der *Σημαχίδαι* und Eponymos des Demos *Σημαχίδαί*, dessen Töchter den Dionysos gastlich aufnahmen, wofür sie und ihre Töchter seitdem das Priesteramt des Gottes bekleideten, *Steph. Byz.* s. v. *Σημαχίδαί*. Nach *Euseb. Chron.* 30 *Σχόνη* hatte *Semachos* nur eine Tochter, der Dionysos zum Danke für die Bewirtung eine *νεβρίς* schenkte, woraus *O. Ribbeck, Anfänge u. Entwicklung des Dionysoskultus in Attika* (Kiel 1869) S. 2 f. schließt, daß die Töchter des *Semachos* *Mainaden* gewesen seien. Vgl. auch *Weleker, Nachtrag z. Aesch. Trilogie* 209. 225. *Toepffer, Att. Genealogie* 292 f. — Gruppe, *Gr. Myth.* 737, 4 verweist auf die (mir nicht zugängliche) Abhandlung von *Deneken, De theoxeniis* 31. [Höfer.]

Semaleos (*Σημάλεος*), Beiname des Zeus, dessen Altar neben einer Erzstatue desselben Gottes auf dem *Parnes* stand, *Paus.* 1, 32, 2. Der Name ist wohl auf die Vorzeichen zu beziehen, die der Gott durch Blitz und Donner (vgl. *Semantikos*, *Terastios*) gab, *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 252. *Wide, Lakon. Kulte* 371. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 199. [Höfer.]

Semantikos (*Σημαντικός*). Eine Inschrift aus *Dorylaion* ist geweiht dem Zeus *Semantikos*: *Διὶ Σημαντικῷ ἐνχρήν*, *Corr. hell.* 28 (1904), 194, 9. *Revue des études grecques* 20 (1907), 85. *Ramsay, Studies in Eastern Provinces* 1906, 271. *G. Mirban, Echos d'Orient* 1906, 3. Es ist vielleicht ein gewählterer Ausdruck für den auf Inschriften von *Dorylaion* so häufig begegnenden *Ζεὺς βορῶν* (s. *Strapton*). Vgl. *Semaleos*. [Höfer.]

Semasia (*Σημασία*), Bezeichnung einer kurz-bekleideten Frauengestalt auf Kaisermünzen von *Alexandria*, die auf galoppierendem Pferde sitzend dieses mit einer Peitsche antreibt, wohl um ein Signal (*σημασία*) zu geben, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 4, 74. *Head, Hist. num.* 722. *Catal. of greek coins brit. Mus. Alexandria* 157, 1293. 171, 1381 pl. 11, 1293. 1381. *Introd. p. LI. G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* 188. [Höfer.]

Semea (*Σημέα*), syrische Göttin auf einer Weihinschrift: *τῇ κυρίᾳ Σημέᾳ Μαρτίαιος ἐπι-*

μελήτης, *Fossey, Corr. hell.* 21 (1897), 70 nr. 11 = *Perdrizet, Rev. arch. Trois. Sér. T.* 32 (1898), 39. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 1021 p. 379; vgl. *Fossey a. a. O.*, der in Semea eine Form der Astarte erkennt und den Namen mit aramäisch *chemaiā* und syrisch *chmaiaā* = 'Himmel' zusammenstellt; also *χρηία Σημέα* = 'Himmelskönigin'. Dieselbe Göttin begegnet unter dem Namen *Sima* in einer bilinguen Inschrift aus der Nähe von Berytos: *Θεῶν ἀγίων Βῆλ 10 καὶ Θεῶν Ἡρᾶ καὶ Σε[ῶ] Σίμα καὶ νεωτέρᾳ Ἡρᾶ = (Kori) Optimo) M(aximo) B(almarcodi) e(t) I(unoni) Reginae) e(t) I(unoni) S(imar) e(t) C(aelesti) S(oheminae)*, *Ronzewalle, Rev. arch.* 1903, 2, 29f. (vgl. 464 nr. 361) = *Clermont-Ganneau, ebd.* 225 = *Dittenberger, Or. Graec. Inscr. Sel.* 2, 590 p. 282 = *Dussaud, Rev. arch.* 1904, 2, 251 = *Cagnat a. a. O.* 3, 1079 p. 411. = *Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2 (1908), 324f. = *Revue des études grecques* 17 20 (1904), 260. Dieselbe Göttin ist nach *Perdrizet a. a. O.* 39f. auf der fragmentierten Inschrift, gleichfalls aus der Nähe von Berytos: *et Iunonis Fil(iae) Iovis Sime (C. I. L. 3, 159, wo Clermont-Ganneau a. a. O. 229 lesen will: Iovis Simii = Σιμιόν [s. d.] zu erkennen, für die Nöldeke zu C. I. L. 3, 6669 (vgl. auch Lenormant, Gaz. arch. 4 [1878], 77) verwiesen hatte einerseits auf Luc. de dea Syr. 33: ἔστιν ἡ ξόανον ἔλλο χρύσεον οὐδαμῶς τοῖσιν ἄλλοις ξόανοισιν 30 εἰκέλον . . . καλεῖται δὲ Σημηΐον (also Statue der Σημέα-Σίμα; vgl. aber auch *Movers, Die Phönizier* 1, 634 *Rob. Eisler, Philologus* 68 [1909], 178 Anm. 175) καὶ ἐπ' αὐτῶν Ἀσσυρίων, οὐδέ τις οὐρομα ἰδίον αὐτῶν ἔθ'ετο, andererseits auf den Bericht des *Pseudo-Melito, Apolog. Syr.* ed. *W. Cureton, Spicileg. Syriacum* p. 25 (jetzt auch bei *Migne, Ser. Gr.* 5, 1228): „*Syri colebant deam Atti (= Atar-gati) ex Adiabene, quae misit filiam Balat medicam, quae sanavit Simé 40 (sive Simé) filiam Hadad*“, wozu *Nöldeke* bemerkt, daß *Sime filia Hadad* der in der Inschrift genannten *Iuno filia Iovis* entspricht; s. jetzt auch *Nöldeke, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 42 (1888), 473; vgl. auch *Drexler Bd. 2 Sp. 2556, 47ff. s. v. Megrin.* Weitere Spuren des Kultus dieser Göttin sucht *Ronzewalle a. a. O.* 32ff. aus Namen von Personen (*Ἀφροδίσιος, Ἀφροσσηία* etc.) und Örtlichkeiten nachzuweisen und identifiziert auch die Gott- 50 heit *Asima* der Emathiter (2. *Kön.* 17, 30) mit der *Semea-Sima (Σίμα* mit prothetischem α) — *Dussaud a. a. O.* 252f. erkennt diese Göttin ferner in der Gemmeninschrift *C. I. G. 4, 7406* (nicht 7041!) . . . *ΣΗΜΕΑΗ τρέμονας δαίμονες*, wo er vorschlägt *Σημέα*, und identifiziert schließlich (p. 255f.) mit *Ronzewalle a. a. O.* 39ff. *Sima* mit *Semiramis* (s. d.). Vgl. auch *Mordtmann, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 31 (1877), 99. Wird *Semea (Sima) 60* in der oben angeführten Inschrift als *Hera* bezeichnet, so wird sie der *Athena* angeglichen auf der Inschrift eines Reliefs aus *Emesa*, das abgebildet ist *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1902, 236 (vgl. 1901, 453) = *Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam* 130 Fig. 28. Auf dem Relief sind, soweit es erhalten ist, drei Gottheiten darge-*

stellt; möglicherweise waren es ursprünglich vier. Diese Frage hängt damit zusammen, ob man in der unter dem Relief angebrachten Inschrift (s. unten) drei Gottheiten erkennen will, *Aglibolos, Iaribolos* und *Belos* oder nur zwei, indem man entweder *Belos* mit *Iaribolos*, oder *Iaribolos* mit *Aglibolos* als einen Gottesnamen vereinigt. Von den dargestellten Göttern sind die zwei männlichen als Krieger gebildet; dem einen, dem *Belos* ist oberhalb seines Kopfes der Name der ihm entsprechenden griechischen Gottheit beigeschrieben: *Κεραυνός* d. i. *Ζεύς Κεραύνιος*. Zwischen den beiden Göttern steht eine Göttin, inschriftlich als *Ἀθηνᾶ* bezeichnet; von ihrem semitischen Namen sind in der Inschrift nur 2¹/₂ Buchstaben erhalten, *ΣΕΙ*, den die ersten Herausgeber zu *Σε[λήνη]* ergänzen wollten. Doch hat *Ronzewalle, Rev. arch.* 1902, 1, 391 richtig erkannt, daß der Name *Sema* hier vorliegt. *Ronzewalle* (vgl. *Lidzbarski a. a. O.* 83 f.) liest die Inschrift: *[Βή]λω, Ἰαριβόλω, Ἀγλιβόλω καὶ Σε[μ . . .* Nach *Dussaud, Les Arabes* 131 Anm. 1 zu 130 (vgl. *Revue des études grecques* 21 [1908], 204) ist zu lesen: . . . *[Βή]λω Ἰαριβόλω, Ἀγλιβόλω . . . Ἀθηνᾶ, Κεραυνῶ . . . καὶ Σε[μίων].** [*Höfer.*]

Semela. *Orelli* 1491 = *C. I. L.* 13, 8244 (in Köln, von *Zangemeister* vgl.) *deae Semelae et sororibus eius deabus ob honorem saevi matris Regina Patrona mater nata et facta aram posuit sub sacerdotali Serano Catullo patre. S. Semele. [Otto.]*

Semele (*Σεμέλη, Σεμέλα*, etrusk. *Semla* [s. d.]), die Mutter des *Dionysos*.

Die Vorstellungen, welche man sich an den verschiedenen Kultstätten des *Dionysos* von seiner Mutter machte, waren je nach der Kultauffassung vom Wesen des *Dionysos* verschieden. Aber fast überall setzte sich später die Ansicht durch, der richtige Name der Mutter sei *Semele*.

Wo man z. B. den *Dionysos* in Stiergestalt verehrte (ob. Bd. 1, Sp. 1057f.), ihn als *ἄγιος ταύρος* — τῷ βοῶν ποδὶ θύων anrief (*Plut. quaest. Gr.* 36, *Bergk Poet. lyr. Gr.* 4 3, 657) und seine Diener *βουκόλοι* nannte (*Pauly-Wissowa R.-E.* 3, 1013f.), da hielt man ihn für *βουγενής* und *ταυρογενής* (*Orph. fr.* 160, 7 *Abel*) und stellte sich seine Eltern in Stier- und Kuhgestalt vor. Daher galten in *Lerna*, wo *Dionysos* *Bouγενής* unter Trompetenschall aus dem alkyonischen See heraufgerufen wurde (*Sokrat. περὶ οἰσίων* bei *Plut. Is. et Os.* 35, *quaest. Gr.* 36, *quaest. conviv.* 4, 6, 2), *Zeus* und *Io*, die sich nach *Aischyl. Prom.* 651 auf dem *βαθὺς λιμὼν* von *Lerna* zusammenfanden, für die Eltern des *Dionysos* (vgl. *Diod.* 3, 74; infolge der Gleichung *Io* = *Isis* wurde dann *Isis* Mutter des *Dionysos*); *Dionysos* *Epaphios* (*Orph. hymn.* 50, 7. 52, 9) ist der *Io*-Sohn *Epaphos* (*Mnaseas* b. *Plut. Is. et Os.* 37; vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 1419, 4). Aber an derselben Kultstätte von *Lerna* — wo übrigens

*) Die Annahme der Erwähnung einer Göttin *Sima* (Bd. 4 Sp. 315, 23 f.) auf der stadtrömischen Inschrift (*C. I. L.* 6, 771) beruht auf einem Irrtum. Es ist nicht *Deae Sanctis Simae Terrae Matri* zu lesen, sondern *Deae Sanctissimae Terrae Matri*.

zu den Vorstellungen von Dionysos als *βονγε-
νής* und *ἐπάριος* noch die Kultverbindung mit
Demeter Prosymna hinzukam — erzählte man
später auch, Dionysos sei durch den alky-
onischen See in den Hades hinabgestiegen, um
seine Mutter S. heraufzubolen (*Paus.* 2, 37, 5),
wobei Polymnos ihm den Weg zeigte (vgl.
die Artikel Polymnos, Prosymnos, Prosymna;
Nilsson, Griech. Feste 288f.).

Im Kultkreis des Zeus und der Dione von 10
Dodona glaubte man, Dionysos sei der Sohn
von Zeus und Dione (*Eurip. Antig. fr.* 177 bei
Schol. Pind. Pyth. 3, 177), die Dodonischen
Nymphen hätten das Kind gepflegt (*Pherekyd.*
fr. 46). Später aber wird, abgesehen von der
Gleichung Dione = Aphrodite (deshalb Dion-
ysos Sohn der Aphrodite, *Praxilla fr.* 8),
Dione einfach für S. erklärt, *Hesych. βάνχον
Διώνης· οἱ μὲν βακχευτρίας Σεμέλης κτλ.*, vgl.
Bekker Anecd. 225, 3, *Nauck Tr. Gr. Fr.* 2 20
adesp. 204. Dione wurde durch S. verdrängt
und tauschte für ihren Platz als rechtmäßige
Mutter des Dionysos die Rolle einer Dodoni-
schen Nymphe (*Pherekyd. a. a. O.*) oder einer
Mainade im Gefolge des Gottes ein, vgl. die
Vasenbilder: *Heydemann, Satyr- u. Bakchen-
namen, Hall. Winkelmanns-Progr.* 1880.

Im Kult des Dionysos Hyes oder Hyeus (ob.
Bd. 1, Sp. 2771, vgl. *Usener, Götternamen* 46f.)
glaubte man, Dionysos sei der Sohn des Zeus 30
(Hyes, Hyetios) und der Hye, die Hyaden
hätten die Pflege des Kindes übernommen;
ob. Bd. 1, Sp. 2754ff. 2, Sp. 1822 unter Lamos 3.
Aber auch für diese Kombination erklärte man
später S. als Hauptnamen, Hye als Beinamen:
S. sei Hye genannt worden (*Pherekyd. fr.* 46)
ἀπὸ τῆς ὕσεως (*Hesych. s. Ἰή*), weil Zeus, als
S. durch den Blitz getötet und ihr Gemach in
Brand geraten war, das Feuer durch Regen
gelöscht und so das Dionysoskind gerettet habe, 40
ὅσεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γέννησιν αὐτοῦ, Et. Magn.
s. Ἰῆς. ὅσε γὰρ ἀμβροσίαν ἐπ' αὐτῷ ὁ Ζεὺς,
Bekker, Anecd. 207, 25.

Ebenso wird Encho, — so hieß die Mutter
des Dionysos irgendwo als *ἔγγειος* (vgl. Aphro-
dite *Ἐγγειος, Hesych*; Dionysos *ἑνροσεγγής,*
Orph. hymn. 45, 5, 52, 11), als *ἐγγωρία* oder
als Göttin der *Ἐγγελεῖς* (*Maass Herm.* 26, 190),
— später als Beiname der S. erklärt, *Hesych*
Ἐγγώ· ἡ Σεμέλη οὕτως ἐκαλεῖτο.

In Kulturen, deren besonderes Merkmal das
θύνει der Bakchen war, wo Dionysos τῷ βοῶν
ποδὶ θύων erschien, wo sein Fest *Θύια* (*Nilsson*
a. a. O. 291), seine Bakchen und Priesterinnen
Thyiai und Thyiades hießen, wo der Gott als
Thyonidas, Thyonaios, Thyoneus, der heilige
Phallos als *θυωνίς* bezeichnet wurde (*Hesych.*
*Θυωνίδας· ὁ Διόνυσος παρὰ Ῥοδίοις. τοὺς σνκί-
νους φάλλετας*), da nannte man die Mutter
Thyone und glaubte, Dionysos sei der Sohn 50
des Zeus und der Thyone oder, wie man wohl
in Nisa ζαθέη (*Hom. Il.* 2, 508) am Kithairon
sagte, des Nisos und der Thyone (vgl. den
Götterkatalog bei *Lyd. de mensib.* 4, 51 *Wünsch,*
Cic. nat. deor. 3, 58, *Ampel.* 9). Mit dieser
Thyone wird S. vollkommen gleichgesetzt.
Schon *Hom. hymn.* 34, 21 sagt: *ὅν μητρὶ
Σεμέλη, ἦν περ καλεῖσσι Θυώνην. Pindar*

nennt die Tochter des thebanischen Kadmos
bald S. (*Pyth.* 11, 1), bald Thyone (*Pyth.* 3, 99).
In Delphi bezeichnet die Inschrift auf dem
Grab des Dionysos nach *Philochor. fr.* 22 den
Gott als Sohn der S., während der delphische
Paian des *Philodamos (Bull. d. corr. hell.* 19,
400; vgl. *Diels, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad.* 1896,
457) wieder von der Kadmos-Tochter Thyone
spricht. Auf einer schwarzfigurigen Hydria in
Berlin Nr. 1904 (abgeb. *Gerhard, Etrusk. u.*
kampan. Vasenb. Taf. 4—5) wird S. durch
Dionysos nach dem Olymp geführt, — auf
einer schwarzfigurigen Hydria im Museo etrusco
zu Florenz (*Heydemann, Satyr- u. Bakchen-
namen* 24) ist dagegen Dionysos mit Thyone
bei der Hochzeit von Peleus und Thetis an-
wesend. Und so wird auch sonst noch häufig
der Name Thyone als völlig identisch mit S.
gebraucht, z. B. *Nonn. Dionys.* 1, 26 u. 3.,
Kolluth. 249, *Hesych. Θυώνη, Myth. Vat.* 2, 79.
Einige haben allerdings die richtige Ableitung
des Namens Thyone von *θύειν* = *δρῦν* (*Schol.*
Apoll. Rhod. 1, 636, *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177,
Suid. Θυώνη; vgl. *Serv. Verg. Aen.* 4, 302)
verworfen, den Namen von *θύειν* = opfern er-
klärt (*Diod.* 3, 62, *Schol. Oppian cyn.* 1, 27,
Schol. Pind. a. a. O.) und deshalb gesagt, als
Sterbliche habe die Mutter des Dionysos S.
geheißen, unter die Götter versetzt, sei sie von
den Opfern Thyone genannt (*Apollod.* 3, 38,
Diod. 3, 62, 4, 25, *Charax bei Anon. de incred.*
17, *Mythogr.* 325). Andere gaben, da sie
S. für die rechtmäßige Mutter hielten, der
Thyone die Rolle als Amme des Dionysos
(*Panyass. fr.* 5 *Kinkel bei Schol. Pind. a. a. O.*)
oder die Rolle einer Mainade im Gefolge des
Dionysos, vgl. die Vasenbilder bei *Heydemann*
a. a. O.

In den Kulturen, in denen Dionysos in engeren
Beziehungen zur Erde und Unterwelt stand,
wo man ihn als *ἥρωας* anrief (*Plut. quaest. Gr.*
36), sein Grab zeigte wie in Delphi, den Dio-
nysos Liknites „erweckte“ (*Plut. Is. et Os.* 35),
wo man annahm, daß er zeitweilig in der
Erde ruhe und dann als *ἐξηίχθων* (*Dieterich, De*
hymn. Orphic. 51) wieder erscheine, da stellte
man sich die Mutter vor als eine Göttin oder
Heroine der Erdtiefe, da hießen die Eltern
des Dionysos Zeus und Ge (*Apollod. fr.* 29 bei
Lyd. de mens. 4, 51; *Diod.* 3, 62), Zeus und
Demeter, Zeus und Persephone oder wie man
euphemistisch wohl in einem Kult des Dionysos
Lysios sagte, Zeus und Lysithea (*Lyd. a. a. O.*).
Zu diesem Vorstellungskreis hat S. nahe Be-
ziehungen. Mochte die Göttin, die im Heilig-
tum des Dionysos Lysios in Theben neben dem
Gotte stand, vielleicht auch Lysithea heißen,
die Thebaner nannten sie S. (*Paus.* 9, 16, 6:
*ἐνταῦθα οἱ Θηβαῖοι τὸ ἔτερον τῶν ἀγαλμάτων
φασὶν εἶναι Σεμέλης*). Wer in Theben am
ιερός τάφος der S., dessen emporschlappende
Flammen das Nahen des Dionysos verkünden
(*Eurip. Bakch.* 598f.), zur S. betete, nahm im
Grunde doch an, daß sie ihn aus den Tiefen
der Erde heraus erhöere. Wer in Delphi am
Grab des Dionysos stand, aus dem der Gott
von neuem erweckt wurde, mußte sich die in

der Grabinschrift als Mutter genannte S. auch drunten weiland denken. Der *orphische Hymnus auf S.* (*Orph. hymn.* 44) feiert S. als *παμβασίλεια*, als Göttin der Mysterien, die *τιμὰς ἐνξαμένη παρ' ἀγανῆς Φερσεφονείης* mit ihrem Sohn zu jenen trieterischen Festen erscheint, *ἡνίκα σοῦ Βάχχον γονίμην ὄδῳ τελευσιν | εἰς ἐρόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήρια θ' ἀγνὰ*. Bei dem ennaeterischen Feste Herois in Delphi bildete die *ἐναγωγὴ* der S. den Gegenstand der heiligen Handlung (*Plut. quaest. Gr.* 12, Nilsson a. a. O. 286f.). Das alles sind Reste einer alten Vorstellung von S. als Erdgöttin aus einer Zeit, als man den von Titanen zerrissenen Sohn des Zeus und der Persephone Dionysos noch nicht für grundverschieden von dem Sohn des Zeus und der S. hielt.

Schon im Altertum wurde versucht, auch den Namen *Σεμέλη* von ihrem Charakter als Erdgöttin abzuleiten. *Diodor* 3, 62 sagt, Ge habe von ihrer Verehrung zwei Namen erhalten, *Thyone ἀπὸ τῶν θνόμενων αὐτῇ θνυσίων καὶ θνητῶν*, Semele von der *σεμνῇ ἐπιμέλει*; etwas anders Schoemann, *Opusc. acad.* 2, 155 S. = *Σεμνή*. — *Apollodor fr.* 29 bei *Lyd. de mens.* 4, 51 sagt, Ge habe den Namen *Σεμέλη* als *Θεμέλη* διὰ τὸ εἰς αὐτὴν πάντα καταθεμελιόσθαι erhalten, ähnlich *Et. Gud.* 498, 39 *Σεμέλη*, θεὸς θεμελίας, θεμελιώτις οὐσά. *Θεμέλις ἡ γῆ προσαγορεύεται διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πάντα καταθεμελιόσθαι*; vgl. *Welcker, Rhein. Mus.* 1, 432ff. *Griech. Götterl.* 1, 436. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 660. — In neuerer Zeit wird S. zumeist von indogerm. *ghem*, skr. *ksam*, slav. *zemlja*, griech. *χαμαί* (vgl. *Chamyne* = lit. *Zemyna*), lat. *humus* = homo abgeleitet. *Helm, Kulturpflanzen u. Haustiere* 465 erklärt S. speziell als thrakisches Wort für Erde. *Kretschmer, Aus der Anomia* 17ff. verweist auf das phrygische *ξέμελεν* βάραβρον ἀνδράποδον. *Φρύγες* (*Hesych*) und auf die phrygische Verfluchungsformel in phrygischen Grabinschriften: *δη διὼς ξεμελω, με διὼς ξεμελω, με ξεμελω κε διὼς, δεὸς κε ξεμελω, με ξεμελω*; die Formel beziehe sich auf ein Götterpaar gleich Zeus und Ge; *ξεμελω* = Erde stehe neben *ξεμελεν* = Mensch wie im lat. *humus* neben *homo*; die Griechen hätten die Gestalt der *Σεμέλη* = *ξεμελω* aus der phrygisch-thrakischen Heimat des dionysischen Kultes übernommen. *Kretschmer* hat vielfach Zustimmung gefunden (vgl. z. B. *Solmsen, Zeitschr. f. vgl. Sprachf.* 34, 54, *Jane Harrison, Proleg. to the study of Gr. rel.* 404); seine eigene modifizierte Erklärung der phrygischen Formel als „himmlische und irdische Gottheiten“ bei *Ramsay, Jahresh. d. österr. arch. Inst.* Bd. 8 *Beibl.* 79 (vgl. *Gust. Meyer, Alban. Stud.* 3, 21, 2 in *Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. phil.-hist. Kl.* Bd. 125, Abb. 11; *Meister, Indogerm. Forsch.* 25, 318) ändert an der Aufassung der S. nichts. Dagegen schalten andere das Hineinziehen der S. aus, indem sie die Verfluchungsformel nach der *Hesych* Glosse deuten als „bei Gott und Menschen“ (*Ramsay a. a. O.*) oder „er und sein Hausgesinde“ *Torp, Zu den phryg. Inschriften* 16 u. *Zum Phrygischen* 4 in den *Videnskabselskabet Skrifter, phil.-hist.* 1894 nr. 2, 1896 nr. 3; vgl. *Pedersen,*

Z. f. vgl. Sprachf. 36, 303, *Kretschmer, Z. f. d. Kunde d. Morgenlandes* 13, 358. — Andere Erklärungen des Namens S. haben versucht *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, 40 in *Sitz.-Ber. d. Wien. Akad. phil.-hist. Kl.* 130 als *tumida* von der aus *tve* erweiterten *Wz. tvem* (vgl. *tumeo*), d. h. als „Regenwolke“; — *Wiedemann in Bezzenbergers Beitr.* 27, 213 als „Traube“ (vgl. *ahd. uo* — *quemilo*); vgl. *Fick, Wörterb.* 1, 401, *Sophus Bugge, Das Verhältnis d. Etrusk. zu d. Indog.* 203f.; — *Gruppe, Griech. Myth.* 1415f. von einem alten Ritus der Feuererzeugung, wobei der *Phallos* = *θωνίς* das obere, S. = *τράπεζα* (*Hesych* *σεμέλη* τράπεζα. *παρὰ δὲ Φωνίχῳ ἐορτῇ*) das untere Reibholz gewesen sei. — Ganz wertlose Erklärungen des Altertums finden sich noch im *Et. Magn.* 709, 43, *Et. Gud.* 498, 36 (*παρὰ τὸ σέλας μέλειν* — *ἐσεῖσθη τὰ μέλη*), bei *Fulgent. Mythol.* 2, 12 *Helm, Myth. Vat.* 1, 120, 2, 78, 3, 12, 5, wo S. und ihre drei Schwestern als quattuor ebrietatis genera (vgl. *Alexander v. Aphrodis. in Mythogr. Gr.* 3, 2 S. 97 *Festa*), S. als libido und somalion = corpus solutum erklärt werden, ferner bei *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177. *Eustath. Hom. II.* 989, 38

Daß sich die alte Vorstellung von der Erdgöttin S. nur in wenig Kulten erhielt, war eine Folge: 1. jener Dichtung, die alle Götter auf den Olymp versetzte, denn lebte Dionysos dort, so mußte auch seine Mutter dort weilen, und 2. eine Folge jener einflußreichen thebanischen Dichtung, daß S. eine Tochter des Kadmos, also eine Sterbliche gewesen sei. Mit allem Nachdruck betont schon *Hesiod theog.* 942, daß S. aus einer Sterblichen zur Unsterblichen ward, und ebenso nachdrücklich heißt S. bei *Pind. Pyth.* 11, 1 *Ὀλυμπιάδων ἀργαῖται*; *Ol.* 2, 25 heißt es: *ζῶει μὲν ἐν Ὀλύμπῳ ἀποθανοῖσα βρόμῳ κεραννοῦ*. *Sophokl. fr.* 705 bezeichnet Theben als die einzige Stadt, wo Sterbliche Götter geboren hätten. Aber die thebanische Sage begründet ausdrücklich, weshalb es sich dennoch um Gottheiten handelt. Es ist eine allgemein bekannte Auffassung, daß das Feuer ein Kind unsterblich macht, und so beseitigt die thebanische „Feuergeburt“ des Dionysos den Erdenrest, der ihm von der sterblichen Mutter anhaftet (über die sonstige Auffassung der Feuergeburt vgl. oben Bd. 1, Sp. 1045). Ebenso allgemein war der Glaube, daß der Blitztod den Getroffenen unsterblich macht, vgl. *Rohde, Psyche* 1, 320f. Und so erzählt die Sage, daß S. durch den Blitz, der sie tötete, zur Göttin erhoben und unmittelbar auf den Olymp versetzt sei, vgl. *Charax a. a. O.*: *ἐκείνην μὲν οὖν, ὅποια ἐπὶ τοῖς διαβλήτοις λέγεται, θείας μοίρας λαβεῖν ᾤθησαν*. *Aristid.* 1 p. 47 *Dind.*: *τὴν μὲν Σεμέλην ἐκ τῆς γῆς εἰς τὸν Ὀλύμπῳ κομίζῃ (ὁ Ζεὺς) διὰ πυρός*; ebenso *Philostr. imag.* 1, 14, *Nonn. Dionys.* 8, 409, 9, 206; *Diod.* 5, 52: *κεραννώσας δὲ τὴν Σεμέλην πρὸ τοῦ τεκεῖν, ὅπως μὴ ἐκ θνητῆς ἀλλ' ἐκ νοῦν ἀθανάτων ὑπάραξας (Διὸνυσος) εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἀθάνατος ᾗ*. *Achill. Tat.* 2, 37, 4: *Σεμέλην δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνήγαγεν οὐκ ὄντως ἀνηστῆς ἀλλὰ πτερ.* — Nach einer anderen Sage hatte Dionysos erst, als er herangewachsen

war, seine Mutter auf den Olymp geführt. Am amykläischen Thron, auf Vasenbildern und am Tempel der Apollonis in Kyzikos war diese Emporführung dargestellt (s. u.). Von ihr berichten *Apollod.* 3, 38, *Diod.* 4, 25, *Plut. de sera num. vind.* p. 566 A, *Hygin. fab.* 251. Mehrfach wurde auch die alte Kultvorstellung, daß Dionysos und seine Mutter zu ihren Festen aus ihrem Wohnsitz unter der Erde heraufgerufen wurden, umgewandelt in die neue Sage, daß eben jene Kultstätten der Ort seien, an dem Dionysos die S. aus dem Hades zum Olymp heraufgeholt habe; so wurde, abgesehen von den schon erwähnten Kulturen von Lerna und Delphi, auch in Troizen gesagt, daß hier, wo im Heiligtum der Artemis Soteira Altäre der unterirdischen Gottheiten standen, Dionysos seine Mutter S. aus dem Hades heraufgeführt habe (*Paus.* 2, 31, 2). Ebenso gab es auf Samos eine Sage von der Heraufholung der S.; denn es wurde hier das Verbot der Verwendung von Myrte im Dienst der Hera damit motiviert, daß Hera (Prosymnaia?) das Mittleramt dabei übernommen hatte (*Iophon fr.* 3 bei *Schol. Aristoph. ran.* 330), und es wurde auch der Name des samischen Dionysos Enorches (*Hesych*) durch eine Prosymnos-Legende erklärt (*Tzetz. Lyk.* 212), die der Legende von Lerna gleich.

Was die Form des S.-Kultes betrifft, so feierte man S. in Hymnen neben Dionysos (vgl. *Hom. hymn.* 7, 1. 57; 26, 2; 34, 21) oder rief sie mit eigenen Hymnen an (*Orph. hymn.* 44, vgl. *hymn. proem.* 34). Dithyramben (s. u.) galten den Wehen der S., mystische Vorführungen wie beim Herois-Feste in Delphi der *ἀναγωγή*. Die Bakchen, die von Theben zum Kithairon zogen, feierten S. durch *χοροί* (*Pind. fr.* 75, 20), und wie auch anderswo *χοροί* und *θίασος* nach Heroinen und Gottheiten benannt waren (vgl. z. B. die *χοροί* der Physkoa und Hippodameia, *Paus.* 5, 16, 6), so ging der thebanische *θίασος Σεμέλης* (*Eurip. Phoin.* 1755) zum *σηκός ἄβατος μαινάδων* nach dem Kithairon und brachte sicherlich der S. Opfer dar, auch wenn dort nicht, wie *Schol. Eurip. Phoin.* 1752 annimmt, eine weitere Grabstätte der S. war (*ὁ τάφος τῆς Σ. ὅπου ἐστὶν ἐν Κιθαίρων*). *Eurip. Bakch.* 680 ff. schildert die drei Thiasoi der drei Schwestern der S., Autonoe, Agaue und Ino, und *Ps.-Theokr.* 26, der die drei Thiasoi dieser Schwestern unter Anlehnung an *Eurip. Bakch.* gleichfalls schildert, fügt vielleicht nach dem Kultbrauch von Kos (*Maass, Herm.* 26, 178 ff.) hinzu, daß die drei Thiasoi 12 Altäre aufstellen, 3 für S., 9 für Dionysos (vgl. *Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kult. u. Myth. d. Griech.* 58 [vgl. auch *Ziehen, Leg. Sacr.* nr. 46; *Poland, Gesch. d. Vereinswesens* 253; *Kuhnert* ob. Bd. 4, Sp. 459/60; 9 Personen bilden d. Zug d. Dionysos auf 2 att. Vasen]), *ἰερὰ δ' ἐκ κίστας πεποναμένα χειρὶν ἐλοῖσθαι | ἐνθάμους κατέθεντο νεοδρόπτων ἐπὶ βωμῶν, | ὡς ἐδίδαρχ', ὥς αὐτὸς ἐδυμάρει Διόνυσος*. Wie die Dreizahl der Thiasoi in dem Kult von Magnesia am Mäander, dessen erste drei Mainaden aus dem Geschlecht der Ino von Theben gekommen sein sollen (*Kern, Inschr.*

v. Magnesia 215), wiederkehrt (vgl. auch die drei Nymphen von Naxos, *Diod.* 5, 52), so mag auch jene Zahl der 12 Altäre für manche Kultstätten charakteristisch gewesen sein. Jedenfalls aber hatte dieser S.-Kult der Bakchen ganz dieselben Formen, die man für Thyone aus ihrem Namen erschließen würde. S. selbst ward hierbei zum mythischen Vorbild der Bakchen, zu einer richtigen Mainade. *Aischyl. Σεμέλη ἡ Ἵδραφόρος* (*Nauck* p. 73) hält das fest, indem er die schwangere S. als *ἐνθαξαμένην, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐφαπτομένης τῆς γαστρός αὐτῆς ἐνθαξαμένηας* auf die Bühne bringt (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 636); *Nom. Dionys.* 8, 10 schildert die äußere Erscheinung der S. ganz als Bakchantin, und *Hesych βάκχων Διόνυς* deutet, wie schon bemerkt, dies Dichterwort als *τῆς βακχευτίας Σεμέλης*.

Einen anderen Kultbrauch lehrt die Inschrift von Mykonos bei *Dittenberger, Syll.* 615, 22. Hier wurde am 10. Lenaion Demeter, Kore und Zeus Buleus geopfert, am 11. der S. ein Schaf (*Σεμέλη ἐτήσιον. τοῦτο ἐνατένεται*), am 12. dem Dionysos Leneus und für das Gedeihen der Frucht (*ὑπὲρ καρπῶν*) Zeus Chthonios und Ge Chthonia. S. steht hier inmitten von chthonischen Gottheiten. Der Zusatz *τοῦτο ἐνατένεται* bezieht sich nach *Stengel, Festschr. für L. Friedländer* 420 (vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1893, 1365 u. *Roscher, D. Sieben- u. Neun-Zahl* S. 58; ob. Sp. 667, 56 ff.) darauf, daß der neunte Teil des Opfertieres verbrannt, das übrige zum Festschmaus verwendet wurde, d. h. zur *ἐβλερος τράπεζα*, von der *Orph. hymn.* 44, 9 spricht. Vielleicht ist *Hesych, Σεμέλη τράπεζα· παρὰ δὲ Φρυγίῳ ἑορτή* zu lesen: *Σεμέλης τράπεζα· παρὰ Φρυγίῳ ἑορτή*.

Wenn bei den attischen Lenaien der *δαδοῦχος* die Versammelten aufforderte: *καλεῖτε θεόν*, so erklang der Ruf: *Σεμέλη! ἱαχε πλουτοδότα* (*Schol. Aristoph. ran.* 479). Opfer für S. wie bei den Lenaien von Mykonos sind auch für die attischen Lenaien vorauszusetzen. Die Vermutung von *A. Mommsen, Feste d. Stadt Athen* 380 f., der eigentliche Name der attischen S. sei Daeira gewesen, ist nicht erweisbar; näher liegt die Annahme, die *βοτρυνόδαρος, πλουτοδοτεῖρα* Eirene habe einst in Athen als Mutter des Dionysos gegolten; denn sie erscheint wie andere frühere Mütter (Dione, Thyone) später auf Vasenbildern als Bakchantin im Gefolge des Gottes, s. o. Bd. 1, Sp. 1222. — *Pindar* spricht in seinem Dithyrambos für Athen (*fr.* 75) von der Kadmos-Tochter S., ebenso wird der Phylenheros Oineus als Sohn des Dionysos und Enkel der Kadmos-Tochter S. bezeichnet (*Ps.-Demosth.* 60, 30), und auf der attischen Bühne erscheint S. sehr oft. In der uns bekannten Zeit hat man in Athen die thebanische S.-Sage als berechtigt anerkannt.

Ebenso haben andere Orte die thebanische Sage insoweit anerkannt, als sie zugaben, die „erste“ Geburt des Dionysos, d. h. die ganze S.-Episode, habe in Theben gespielt. Da aber die thebanische Sage für die „zweite“ Geburt, d. h. die Wiedergeburt aus Zeus' Schenkel (s. u.), die Ortsfrage (Nysa) offen ließ, haben sie um so eifriger behauptet, diese zweite Geburt sei

bei ihnen erfolgt. Daher die vielfachen Orte Nysa, daher die mannigfachen Lokalsagen von Pflegern und Pflegerinnen der Dionysoskinder, wie Makris, Maron, Hipia usw. Nach *Diod.* 3, 66 erhoben viele Gegenden den Anspruch, die Geburtsstadt des Dionysos zu sein, darunter die Eleer, Naxier, Eleutherai, Teos *καὶ πλείους ἑτέροι*, sie führten als Beweise wunderbare Quellen an, aus denen zur Festzeit Wein floß (Teos), geweihtes Land, Tempel und alte Heiligtümer. *Diodor* zitiert im Anschluß daran den *Hom.* *Hymnus* 34, 1—9, nach welchem S. den Dionysos nicht nur in Theben, sondern auch an folgenden Orten dem Zeus geboren hat: 1. auf dem Drakanon von Kos, 2. auf Ikaros, wo es gleichfalls einen Berg Drakanon gab, 3. auf Naxos, 4. am Alpheios. Später sagte man aber auf Naxos, S. sei in Theben vom Blitz getroffen, Zeus habe dort das Kind in seinen Schenkel eingenäht und habe es dann auf Naxos seinerseits zur Welt gebracht, wo die Nymphen Philia, Koronis und Kleide es aufgezogen hätten (*Diod.* 5, 52, vgl. *Νάξια Ὀνία*: *Soph. Antig.* 1151 nebst *Schol.*, Nysa von Naxos: *Steph. Byz.* *Νῦσαι*, der erste Dithyrambos auf Naxos: *Pind.* *fr.* 71). Ebenso begnügte man sich auf Kos später mit dem Anspruch, auf dem Drakanon habe Zeus das Kind aus seinem Schenkel geboren (*Ps.-Theokr.* 26, 33, *Nonn.* *Dionys.* 9, 16). Und auf Ikaros und am Alpheios wird man wohl der thebanischen S.-Sage ähnliche Konzessionen gemacht haben.

In Brasiai in Lakonien entstand folgendes Kompromiß mit der thebanischen Sage: Als S. dem Zeus in Theben den Dionysos geboren hatte, sperrte Kadmos Mutter und Kind in eine *λάρα* und ließ diese in das Meer werfen. Das Meer spülte sie an die Küste von Brasiai, wo die inzwischen gestorbene S. bestattet, Dionysos großgezogen und der bisherige Ort Oreiatas nunmehr Brasiai (von *ἐκβράζω*) genannt wurde. Als Pflegerin des Kindes kam Ino, den Ort der Pflege heiligte man als *κηπος Διονύσου* (*Paus.* 3, 24, 3).

Von dem weiten Ruhm der S.-Sage geben ferner Kunde eine Weihinschrift von Magnesia: *Διονύσω καὶ Σεμέλῃ* (*Kern, Inschr. von Magnesia* 214); — eine Weihinschrift von Akrai auf Sizilien (*I. G.* 14, 205 = *C. I. G.* 5432) mit der Ergänzung von *Maass Orpheus* 45 Anm.: *Διονύσω καὶ Σεμέλῃ*; — ein Altar in Köln mit der Inschrift: *deae Semelae et sororibus eius deabus* (*C. I. L.* 13, 8244); — etruskische Spiegel (s. Artikel Semele); — und die Gleichsetzung der Ino mit Mater Matuta (oben Bd. 2, Sp. 2464), der S. mit Stimula (*Ovid. fast.* 6, 503: *lucus erat, dubium Semelae Stimulaeve vocetur*; *C. I. L.* 6, 9897: *lucus Semele; Liv.* 39, 12; vgl. *Wissowa, Relig. u. Kulte d. Römer* 197). Andere erklärten auch die Bona dea für identisch mit der griechischen Mutter des Dionysos, und zwar bald für Persephone (*Plut. Caes.* 9 *τῶν Διονύσου μητέρων τὴν ἄρρητον*), bald für S. (*Macrob. Sat.* 1, 12, 23).

Die Dichter, welche den Dionysos kurz als Sohn des Zeus und der S. bezeichnen (z. B. *Hom.* *Il.* 14, 323; vgl. 6, 132, *Hom. hymn.* 26,

Alkaios fr. 41, *Anakr. fr.* 106 = *Anth. Pal.* 6, 140, *Eumel. fr.* 10 *Kinkel*, *Aristoph. Av.* 559, *Thesmoph.* 991), haben wohl ebenso wie diejenigen, welche S. ausdrücklich als Tochter des Kadmos oder als Thebanerin bezeichnen (*Hesiod. theog.* 940. 975, *Hom. hymn.* 7, 1. 57, *Bakchyl.* 18, 48 *Blaß*), die thebanische S.-Sage in derselben Fassung gekannt wie *Pind.* *Pyth.* 3, 90 ff., 11, 1 ff., *Ol.* 2, 22 ff., *Dithyramb.* *fr.* 75. 85. Diese thebanische Sage verdankt ihre allgemeine Anerkennung dem Ruhm des Dionysos-Kultes von Theben und der dionysischen Festpoesie, zumal dem Dithyrambos und der Tragödie. Die „Wehen der S.“, *Σεμέλης ὥδης*, waren als Inhalt von Dithyramben so bekannt (vgl. *Timotheos Σ. ὥδ.* bei *Boeth. de mus.* 1, 1 und *Athen.* 8, 352a, v. *Wilamowitz Timoth. Pers.* 110; ferner *Dorotheos* von Theben, *Anth. Plan.* 7), daß ein Ausdruck wie *ὥσπερ αἰλούντα τὴν Σεμέλης ὥδιν* (*Dion. Chrysost.* 78 p. 659 M.) ebenso verständlich war, wie *Platons* Ausdruck *Διονύσου γένεσις* statt *δι' ἑσπερίας* (*Plat. leg.* 3, 15 p. 700 B). — Von Tragödien führen den Titel *Σεμέλη* Tragödien des *Aischylos* (*Σεμέλη ἡ Ἰδιοπόρος*, *Nauck, Tr. Gr. Fr.* 2 p. 73), *Diogenes* (*Nauck* 776), *Karkinos* (*Nauck* 798) und *Spintharos* (*Σεμέλη κεραννουμένη*, *Suid.* s. *Σπινθάρως*). Denselben Titel führt eine Komödie des *Eubulos* (*Σεμέλη ἡ Διονύσος*, *Athen.* 11, 460 e) und ein Gedicht bzw. ein Teil der *Aitia* des *Kallimachos* (*Suid.* s. *Καλλίμαχος*). über Pantomimen vgl. *Lukian de saltat.* 39. 80. Auch Tragödien mit anderem Titel und Inhalt berühren die Sage, z. B. *Soph. Antig.* 1115 ff., *Eurip. Phoin.* 649 ff. 1753 ff., *Hippol.* 555 ff. Eine Hauptquelle unserer Kenntnis der thebanischen Sage bilden *Euripides' Bakchen* (darnach *Aecius' Bacchae*), die denselben Stoff wie *Aischyl. Pentheus* behandeln, s. o. Bd. 3 Sp. 1926. — Mit dem Inhalt der Tragödien decken sich die uns erhaltenen ausführlicheren Erzählungen der S.-Sage bei *Apollod.* 3, 26 ff. = *Schol. Hom. Il.* 14, 325, wo auf *Eurip. Bakch.* verwiesen wird, *Diod.* 3, 64. 4, 2, *Lukian. dial. deor.* 9, *Aristid.* 1 p. 47 *Dindorf*, *Nonn. Dionys.* Buch 7—9 u. 8. (mit reicher Ausschmückung), *Schol. Eur. Phoin.* 649, *Schol. Pind. Ol.* 2, 44, *Nonn.* und *Niket. narr. ad Greg.* bei *Westermann Mythogr.* p. 385, *Ovid. met.* 3, 256—315 u. 8., *Hygin. fab.* 167. 179 u. 8., *Fulgent. Mythol.* 2, 12, *Myth. Vat.* 1, 120. 2, 79 u. a.

Bei allen handelt es sich um die Tochter des Kadmos und der Harmonia von Theben. Zeus gewinnt sie lieb wegen ihrer Schönheit (vgl. die Epitheta *εὐώπης*, *εὐειδής*, *ἐλικάμπυξ*, *λεπκόλεος*, *ταυνέθειρα* u. a. bei *Bruchmann, Epith. deor. Gr.* 210 f.) und verkehrt heimlich mit ihr in ihrem Palaste zu Theben. Aber Hera entdeckt den Liebesbund, und ihre Eifersucht auf die Nebenbuhlerin (vgl. z. B. *Eurip. Bakch.* 9. 98. 290) bringt das Verhängnis über S.; denn Hera besucht sie in Gestalt ihrer alten Amme Beroe von Epidauros (*Ovid met.* 3, 278, *Hygin. fab.* 167. 179; nach *Gruppe, Griech. Myth.* 1150, 1 vielleicht auch eine Amme des Dionysos) oder in Gestalt einer Freundin bzw. namenlosen Amme (*Nonn. Dionys.* 8, 193 ff. nennt dabei zwei andere Dienerinnen der S.,

Peithianassa und Thelxinoe) und gibt S. den trügerischen Rat, sie solle Zeus bitten, daß er in derselben Gestalt zu ihr komme, wie damals, als er in seiner vollen himmlischen Majestät um Hera selbst gefreit habe. S. stellt diese Bitte, nachdem sie dem Zeus zuvor den Eid abgelockt hat, er werde ihr jeglichen Wunsch erfüllen. Als aber Zeus dann in seiner wahren Gestalt mit Donner und Blitz (nach *Apollod.* 3, 27 auf einem Wagen) erscheint, stirbt S. vor Schreck oder vom Blitze getroffen, wobei auch das Haus in Brand gerät. Das 6 bis 7 Monate alte Kind entrafft Zeus dem Feuer, nach anderen Hermes (so auch *Apoll. Rhod.* 4, 1137), in der thebanischen Lokalsage auch wohl Dirke (vgl. *Eurip. Bakch.* 520). Zeus nährt die unreife Frucht in seinen Schenkel und gebiert, als die Zeit erfüllt ist, den Dionysos gleichsam zum zweitenmal. Von Nymphen in Nysa erzogen (nach älterer thebanischer Sage von Ino erzogen), kehrt Dionysos später als siegreicher Gott aus der Fremde in seine Mutterstadt Theben zurück und erzwingt für sich und seine Mutter S. den Gotteskult.

Erweitert wurde die thebanische Sage noch dadurch, daß man das Geschick der Schwestern und Neffen der S. mit ihrem Schicksal verknüpfte. *Hesiod. theog.* 976 nennt als Kinder des Kadmos und der Harmonia die vier Töchter Ino, S., Agaue, Autonoe und einen Sohn Polydoros. Diese 5 kehren wieder bei *Apollod.* 3, 26, *Diod.* 4, 2, *Nonn. Dionys.* ö., auf der *Tabula Iliaca*, *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchronik.* Taf. 3 D 2; 6 K 1 = *J. G.* 14, 1285, 2. 1292, die vier Schwestern auch bei *Pind. Pyth.* 3, 98 (ohne Namen), *Eurip. Bakch.* 229f. 680ff. 1228ff., *Ps.-Theokr.* 26, *Schol. Pind. Ol.* 2, 40 u. a. Das führte zu folgenden Kombinationen:

1. Antoonos Sohn Aktaion wird von seinen eigenen Hunden auf dem Kithairon zerfleischt, weil er um S. gefreit und dadurch den Zorn des Zeus erregt hatte, *Akusil.* bei *Apollod.* 3, 30, *Stesichor. fr.* 68 bei *Paus.* 9, 2, 3.

2. Ino und Athamas werden von Hera, die alle Mitglieder des Kadmeischen Hauses der S. wegen haßt (*Ovid. met.* 3, 256 u. ö., *Hygin. fab.* 5), in Raserei versetzt, weil Ino die Pflege des kleinen Dionysos übernommen hatte, *Apollod.* 3, 28, vgl. 1, 84, *Ovid. met.* 3, 313. 4, 421ff. *fast.* 6, 485f., *Myth. Vat.* 2, 79. Inos Beziehungen zum Dionysos kehren auch in den oben erwähnten Sagen von Brasiai und Magnesia am Mäander wieder; die Pflege des kleinen Dionysos wird oft erwähnt, z. B. *Tabula Iliaca* a. a. O., *Stat. Theb.* 4, 562. *silv.* 2, 1, 98; nach *Pherekyd. fr.* 46 hatten die Dodonischen Nymphen bzw. Hyaden ihr das Kind aus Furcht vor Hera übergeben, vgl. *Nonn.* 9, 28ff.

3. Agaue, Ino und Autonoe werden von Dionysos, als er erwachsen in seine Mutterstadt Theben heimkehrt, in bakchischen Taumel versetzt, weil sie behauptet hatten, S. sei von einem Sterblichen schwanger geworden, habe mit ihrem Vater Kadmos betrügerisch dies auf Zeus zurückgeführt und sei von dem darüber zürnenden Zeus durch einen Blitz getötet worden, *Eurip. Bakch.* 26ff., 229ff., *Apollod.* 3, 27.

4. Agaues Sohn Pentheus glaubt den Lügen seiner Mutter über S., widersetzt sich der Einführung des Dionysoskultes und findet deshalb sein schreckliches Ende, s. oben Bd. 3, Sp. 1925ff.

5. Gelegentlich wird auch das Schicksal der S. damit in Zusammenhang gebracht, daß S. zuerst das verderbenbringende Halsband ihrer Mutter Harmonia getragen habe, *Stat. Theb.* 2, 292, *Myth. Vat.* 2, 78.

In Theben selbst, von dessen S.-Kult schon oben gesprochen ist, pflegte man die Erinnerung an die Geburt des Dionysos noch durch verschiedene Denkmäler und Lokalllegenden. Nach *Eurip. Bakch.* 6ff., wo Dionysos selbst das *μητρός μνήμα τῆς κεραννίας* schildert, hatte der Blitz, der S. traf, auch ihr Haus in Brand gesetzt; diesen Platz hatte ihr Vater Kadmos als *ἄβατον* umfriedet und Dionysos ließ dort Weinreben wachsen; vgl. 597f. die Schilderung des *ἱερὸς τάφος*. Man zeigte zur Zeit des Pausanias an dem Markt der Akropolis die Ruinen des *θάλαμος* der Harmonia und des als *ἄβατον* geheiligten *θάλαμος* der S., *Paus.* 9, 12, 3; beide *θάλαμοι* auch *Aristid.* 1 p. 797 *Dindorf*, *Stat. Theb.* 7, 602. Man hatte aber auch in der Unterstadt ein *μνήμα Σεμέλης* (*Paus.* 9, 16, 7; Semeles bustum: *Hyg. fab.* 9; vgl. *Stat. Theb.* 10, 903), und in dem hier gelegenen Heiligtum des Dionysos Lysios, das nur am jährlichen Feste geöffnet war, stand das schon oben erwähnte Kultbild der S. (*Paus.* 9, 16, 6). Ferner wurden mit der S.-Sage noch in Verbindung gebracht ein Kultbild des Dionysos Kadmos, das gleichzeitig mit dem Blitz, der S. traf, vom Himmel gefallen sein sollte (*Paus.* 9, 12, 4), und das Kultbild des Dionysos Perikionios (s. o. Bd. 3, Sp. 1965 f.), dessen Name davon hergeleitet wurde, daß beim Tod der S. schnell aufsprießender Efeu das Kind vor dem Feuer geschützt habe, *Eurip. Phoin.* 649ff. nebst *Schol.* (nach *Mnaseas*), *Orph. hymn.* 47.

Außerhalb Thebens kümmerte man sich um diese Lokalllegenden nicht, aber die sonstige thebanische S.-Sage war so allgemein bekannt, daß jede flüchtige Anspielung unmittelbar verstanden wurde (z. B. *Anth. Pal.* 9, 248. 11, 329, *Plut. de exil.* 16 p. 606B) und daß die Dichter zahlreiche Beiworte aus dieser Sage herleiten konnten. So heißt, wie die Übersicht bei *Bruchmann* a. a. O. 78ff. 210ff. und *Carter, Epith. deor. Lat.* 59ff. 91 zeigt, S. selbst *Καδμήϊς*, *Καδμεία*, *Cadmogena*, *Thebana*, *διόβλητος*, *κεραννία*, *πυρίβλητος* und *Dionysos* *Καδμείος*, *Βοιωτὸς*, *Θηβαγενής*, *Θηβαῖος*, *Σεμελεύς*, *Σεμεληγενέτης*, *Σεμελίης*, *Semeleius*, *proles Semeleia*, *πυρόπαις*, *πυρίσπορος* oder *πυρόσπορος*, *πυριρεφής*, *πυρογενής* oder *πυριγενής* (vgl. *Diod.* 4, 5, *Strab.* 13, 628, *Lyd. de mens.* 4, 51, *Eustath. Il.* 346, 32), *ignigena*, *e fulmine natus*, *διμάτωρ* oder *διμήτωρ* (*Diod.* 3, 62. 4, 4, *Lyd. a. a. O.*), *bimater* (auch bei *Hygin. fab.* 167, *Schol. Stat. Theb.* 7, 166), *διγόνος*, *δισσότοκος*, bis *genitus*, *μηροτρεφής*, *μηροτραφής* (*Anth. Pal.* 11, 329, 4; *Strab.* 15, 687; *Eustath. Hom. Il.* 310, 8; *Eustath. Dionys. per.* 1153). Auch ältere Beiworte des Dionysos suchte man mit falschen Etymologien aus dieser

Sage heraus zu erklären, wie Bromios von dem Lärm der Geburt unter Donner und Blitz (*Diod.* 4, 5; *Schol. Hom.* 1, 354; *Etyrn. Magn.*, *Etyrn. Gud.*, vgl. *πρωϊφρομος* bei *Nonn. Dionys.* 14, 229), Eiraphotes von dem Einnähen in den Schenkel (*Hesych.*, *Etyrn. Magn.* 302, 53, *Suid.*, *Paraphr.* u. *Schol. Dionys. perieg.* 579 nebst *Eustath.* 566, *Nonn. Dionys.* 9, 23), Dithyrambos von dem Lösen der Naht (*Pind.* fr. 85. 86) oder der Doppelgeburt (s. o. Bd. 1, Sp. 1188, Z. 37) dazu auch den Namen Dionysos = Dionyxos (*Stesimbrot.* fr. 16 bei *Etyrn. Magn.* s. *Διώνυκος*). — Wie diese falschen Erklärungen, so beweist auch die Kritik, welche die Sage erfuhrt, das allseitige Interesse an der thebanischen Sagenform. Wer Dionysos mit Osiris gleichsetzte, mußte entweder mit *Herodot.* 2, 145 f., der bekanntlich die Einführung des Dionysos-Osiris-Kults in Griechenland mit der Übersiedlung des Kadmos von Tyros nach Theben und mit Melampus zusammenbrachte, die ganze S-Sage für eine freie irrthümliche Erfindung erklären oder den von *Herodot.* angedeuteten, aber verworfenen Weg gehen, daß S., eine sterbliche Tochter des Kadmos, in Theben einen Sohn geboren und nach dem ägyptischen Gotte Dionysos-Osiris gleichfalls Dionysos genannt habe; so erzählt *Diod.* 1, 23 des längeren, wie durch einen Schwindel des Kadmos und Orpheus der Glaube entstanden sei, *ὡς ἡ Κάδμου Σεμέλη* 30 *τέκοντο ἐν Διὸς Ὀσίριω*, und eine ähnliche rationalistische Lösung stand auch bei *Charax* a. a. O. Andere nahmen nur Anstoß an dem Wunder der Schenkelgeburt, strichen diesen Abschnitt der thebanischen Sage (z. B. *Diod.* 4, 2, *Hygin. fab.* 167. 179) oder stellten ihn als Mißverständnis hin, wie *Eurip. Bakch.* 293 mit seiner kühnen Erfindung von Dionysos als *δυηρος*. Als Alexander der Große auf seinem Inderzug zum angeblichen Nysa und zum Berg Meru gekommen war und dem Dionysos als Gott dieser Gegend geopfert hatte, verbreitete sich die Meinung, Dionysos habe diesem Berg den Namen *Μηρός* gegeben, weil er *ἐν μηρῷ τῷ τοῦ Διὸς νύχθη* (*Arrian. Anab.* 5, 1, 6. 2, 5), oder die ganze Sage von der Schenkelgeburt sei ein Mißverständnis, da die Griechen einst von diesem heiligen Berge mit seinen dionysischen Pflanzen, Weinreben, Efeu usw. gehört und darnach ihre Sage erfunden hätten, 40 vgl. *Curt. Ruf.* 8, 10, 12; *Pompon. Mela* 3, 66; *Plin.* 6, 79. 16, 144; *Diod.* 2, 38. 3, 63; *Martian. Capell.* 6, 695; *Myth. Vat.* 3, 12, 4; *Eustath. Hom.* II. 310, 8; *Eustath. Dionys. per.* 1153 unter Hinweis auf *Strab.* 15, 687.

Von dem starken Einfluß der thebanischen Sage auf die sonstigen Sagen von der Geburt des Dionysos, von S. und anderen Müttern ist schon oben mehrfach die Rede gewesen. Umgekehrt hat die thebanische Sage durch andere 60 Sagen fast keine weiteren Änderungen erfahren, Nur die orphische Sage, daß Pallas das Herz des von den Titanen zerrissenen älteren Dionysos, des Sohnes des Zeus und der Persephone, gerettet und von dem *πάλλειν* ihren Namen erhalten habe (*Orph. fr.* 200; weiteres bei *Lobeck, Aglaoph.* 559 f.), spielt gelegentlich hinein. *Pind. Ol.* 2, 26 sagt vielleicht mit Rücksicht

auf jene Sage, daß S. im Olymp nicht nur von Zeus und Dionysos, sondern auch von Pallas geliebt sei (*φιλεῖ δὲ νῦν Παλλὰς αἰεὶ*). Und die orphische Sage wird dann dahin weiter geführt, daß Zeus das Herz des älteren Dionysos der S. gegeben habe, so daß in ihrem Sohn derselbe Gott neu erstand, *Prokl. hymn.* in *Minerv.* 11 ff.; *Nonn. Dionys.* 24, 49 (vgl. *Orph.* p. 224 ff. 235. 282 *Abel*), *Hygin. fab.* 167.) Die Angabe, Pallas habe das Herz des Dionysos damals gerettet, als S. vom Blitz getroffen war (*Eustath. Hom.* II. 84, 43, *Schol. Oppian. hal.* 2, 23), beruht auf Verwechslung.

Die thebanische Sage vereint zwei im Grunde unvereinbare ältere Vorstellungen, daß Dionysos in Griechenland geboren und daß er als Fremdling dorthin gekommen sei. Die erstere Auffassung, daß der Gott an seiner griechischen Kultstätte geboren sei, teilten viele Kultstätten. 20 Aber auch die zweite Auffassung, daß er als siegreicher Gott aus der Fremde gekommen und seine Verehrung erzwungen habe, war weit verbreitet. Wer da glaubte, er sei aus Thrakien, Ägypten, Arabien, Indien usw. gekommen, verlegte konsequenterweise seine Geburt in diese Länder. *Eurip. Bakch.* 13. 64. 462 und andere lassen ihn aus Lydien vom Tmolosgebirge kommen. Andere dachten an den lydischen Sipylus und verlegten die Geburt an jene Stelle, von der *Hom. Il.* 24, 615 sagt: *ἐν Σιπύλῳ, ὅθι παρὶ θεῶν ἐμμεναι εὐνὰς | νηυσῶν, αὐτ' ἀμφ' Ἀχελώϊον ἐρρώσαντο*. Die Scholien bemerken dazu: *Σίπυλος πόλις ἐστὶ Λυδίας καὶ Ἀχελῶος ποταμὸς ἐκεῖ παρακεῖμενος. θεῶν δὲ εὐνὰς, ὅτι ἐκεῖ Σεμέλη ὁ Ζεὺς συνεκοιμήθη*. Aus dieser Wendung können Schlüsse auf eine alte lydische S-Sage ebenso wenig gezogen werden, wie aus der Geburt in Ägypten, Arabien, Indien usw. auf dortige alte 40 Dionysos-Sagen.

Die thebanische Sage vereint aber noch zwei weitere im Grunde unvereinbare ältere Vorstellungen, nämlich die Auffassung, daß Dionysos der Sohn eines göttlichen Elternpaares ist, mit der Auffassung, daß er mutterlos (*ἄμητωρ*) aus dem Schenkel des Zeus hervorgegangen ist, wie Athena aus dem Haupte des Zeus. Diese Vorstellung, daß Dionysos mutterlos geboren ist, entstammt wohl einem Kulte, in dem Vater und Sohn allein nebeneinander verehrt wurden. Man vergleiche den Kabiros-Kult in dem thebanischen Kabiros-Heiligtum, wo auch Kabiros und sein *παῖς* allein verehrt wurden (*Kern, Herm.* 25, 1 ff., oben Bd. 2, 2537 f. unter *Megaloi Theoi*; 3, 1254 unter *Pais*), und den Kabiros *καλλιπαις* von Lemnos (*Bergk, P. lyr. Gr.* 3, 713; fr. ad. 84, 10). Dieser *παῖς* wurde für Dionysos gehalten, da man entweder Dionysos als Sohn des Kabiros bezeichnete (vgl. den *Götterkatalog* bei *Lyd., Cic., Ampel.* a. a. O.) oder den *παῖς* als Dionysos und den Kabiros als Zeus (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917; *Et. Magn.* und *Et. Gud.* s. *Κάβειροι*). Zu den Mysterien τοῦ παιδὸς traten τὰ τῆς Ἰνὸϋς (*Liban. or.* 14, 65 Förster, *Hesych. Ἰνὸνεια· ἐοστῇ ἐν Ἀθήνῳ*) hinzu, ebenso wie zu dem mutterlos geborenen Dionysos Ino als seine Pfliegerin. Auch Demeter Kabiria und

Kora (*Paus.* 9, 25, 5) erhielten ihren Platz nächst dem Kabiros, wie Demeter und Kora ihren Platz bei Dionysos. —

Der „Kult des Kindes“ (vgl. *Kern a. a. O.*) muß einst im Dionysos-Kult eine größere Bedeutung gehabt haben. Das ergibt sich aus der Gleichsetzung des Dionysos mit dem *παῖς* des Kabiros, aus dem Kult des Dionysos Liknites (oben Bd. 2 Sp. 2046 vgl. 1618), aus der Sage, daß die Titanen den Dionysos schon als Kind töten (*Orph. fr.* 191. 196), aus der ältesten Fassung der Lykurgos-Sage, nach welcher Dionysos als Kind in das Meer springt (oben Bd. 2 Sp. 2192), und aus der in Kunst und Sage so oft betonten Vorstellung von der Pflege des Dionysos durch Ammen, Nymphen, Kureten usw. oder durch einzelne Gottheiten wie Ino, Hermes usw. Entstanden sind diese Sagen wohl an Kultstätten, an denen gerade die Geburtstagsfeier den Mittelpunkt des Dionysos-Kultes bildete. Das Geburtsfest einer Gottheit war ja im Altertum ein ebenso wesentlicher Teil des Kultes, wie das Weihnachtsfest in der heutigen christlichen Kirche. Wie man aber bei der kirchlichen Weihnachtsfeier im Norden Christus als solchen, im Süden vielfach das Christuskind in den Mittelpunkt der Feier stellt, so war auch wohl im Altertum der Charakter des göttlichen Geburtsfestes verschieden, je nachdem man an den Gott als solchen oder an den Gott als Kind dachte.

S. in der Kunst.

Die Darstellungen der S. sind behandelt von *Overbeck, Kunstmythologie, Zeus* 416f., *Heydemann, Dionysos' Geburt u. Kindheit* 10. *Hall. Winckelmanns-Progr.* 1885; *Thraemer* oben Bd. 1, Sp. 1123. 1146. — Eine größere Zahl von Vasenbildern, auf denen Dionysos und eine Göttin sich gegenüber- oder nebeneinander sitzen oder stehen, ist auf Dionysos und S. gedeutet worden (vgl. z. B. *Furtwängler, Beschr. d. Berl. Vasensamml.* S. 1088 unter S.), doch fehlt für diese Vasenbilder und andere Kunstdenkmäler, die auf S. bezogen sind, jede sichere Grundlage der Benennung, soweit nicht eine Inschrift oder die dargestellte Handlung auf S. hinweisen. Auf einer Vase der Sammlung Santangelo in Neapel (*Heydemann, Katalog* 675 nr. 172, abgeg. *Bull. Nap. n. s.* 6 Taf. 13, *Gerhard, Gesamelte Akad. Abhandl.* Taf. 68, 1, 2, *Jane Harrison, Prolegom. to the study of Greek relig.* 407) stehen sich einerseits die Köpfe des Dionysos und der *Σεμέλη*, andererseits die Köpfe des Dionysos und der *Καλῆς* (s. oben Bd. 2, Sp. 930 unter Kallis) gegenüber; die Gruppierung zeigt, daß es sich nicht um die Anodos der S. handelt, wie schon *Strube, Bilderkreis v. Eleusis* 68f. betont hat. Durch die Beischrift *Semla* gesichert ist S. auf zwei etruskischen Spiegeln (s. unter *Semla*), das einmal neben Dionysos und Ariadne, das anderemal in zärtlicher Gruppierung mit Dionysos. Münzen von Smyrna (*Catal. of coins in Brit. Mus. Ionia* S. 251 nr. 138, Taf. 26, 11, S. 287 nr. 395) zeigen Dionysos, angeschmiegt an S. oder an eine andere Göttin, die in Smyrna für seine Mutter oder Pflegerin galt.

Von den Vasenbildern mit Liebeszenen des Zeus ist keines durch eine Inschrift für S. gesichert. Doch mag der Vasenmaler an Zeus und S. gedacht haben, wenn Zeus mit dem Blitz in der erhobenen Rechten auftritt und die Geliebte erschreckt flieht, wie z. B. auf der rotfigurigen Vase aus Gela im Museo nazionale zu Palermo (*Heydemann, Arch. Zeitg.* 1870 Taf. 31, *Overbeck a. a. O., Atlas* 6, 5) und auf einer rotfigurigen Nolaner Amphora im British Museum (*Catal. of vases* 3 nr. 313); *Heydemann, Dionysos' Geburt* S. 8 führt zwei weitere rotfigurige Vasenbilder an, bei denen jedoch die Beifügung von Nebenpersonen die Beziehung auf S. zweifelhaft macht.

Am amykläischen Thron waren nach *Paus.* 3, 19, 3 Dionysos, S. und Ino dargestellt, vielleicht in einer Szene, nach welcher Dionysos die beiden Schwestern, die auch *Pind. Pyth.* 11, 1ff. *Ol.* 2, 25ff. als *ἀπαθανισθείσας ἡρώϊδας* (*Schol. Pind. Pyth. a. a. O.*) nebeneinander nennt, in den Olymp einführt. Eine schwarzfigurige Hydria in Berlin nr. 1904 (abgeg. *Gerhard, Etrusk. u. kampan. Vas.* Taf. 4—5) schildert die Einführung der S. in den Olymp derart, daß Dionysos das Viergespann besteigt und die inschriftlich gesicherte S. mit langen Haaren und Efeukranz noch neben dem Wagen steht. Ähnlich, aber ohne die Sicherung durch Inschriften, ist das Bild einer schwarzfigurigen Hydria in Berlin nr. 1893 (abgeg. *Gerhard, Auserles. Vasenb.* Bd. 4, 23, Taf. 253). Andere Vasenbilder, wie z. B. die schwarzfigurige *Lekythos* in Berlin nr. 2011 (abgeg. *Gerhard, Ges. Akad. Abh.* Taf. 69, 1) und das von *Welcker, Alte Denkm.* 3, 136, Taf. 13 auf die Einführung der Thyone in den Olymp gedeutete Vasenbild (vgl. *Jahn, Vasenb.* Taf. 3, *Heydemann, Satyr- u. Bakchen-namen* 20), gehören nicht hierher. Dagegen war am Tempel der Apollonis in Kyzikos die Rückholung der S. als Beweis treuer Kindesliebe dargestellt; Hermes schritt voran, Satyrn und Silene mit Fackeln bildeten das Gefolge des Dionysos und der S. (*Anthol. Pal.* 3, 1).

In der großen Pompe des Ptolemaios Philadelphos befand sich, von *Athen.* 5, 31 p. 200b eingehend geschildert, auch ein *θάλαμος Σεμέλης*. *Philostr. imag.* 1, 14 beschreibt ein phantastisches Bild der Geburt des Dionysos, bei der S. stirbt und zum Olymp gelangt. *Long.* 4, 3 denkt sich am Dionysos-Tempel *Σεμέλην τίκτουσαν* dargestellt. Erhalten ist die gebärende S. auf Sarkophagen: 1. in Sammlung Nugent auf Schloß Tersato bei Fiume (abgeg. *Mon. d. Inst.* 1, 45A, *Müller-Wieseler, Denkm.* d. a. K. 2, 34, 392, *Daremberg-Saglio, Dict. des antiqu.* 1, 602 nr. 679), — 2. Ince Blundell Hall (*Michaelis, Anc. marbles in Great. Brit.* 382), — 3. im Vatikan (*Mus. Pio Clem.* 4, 37, *Millin, Gal. myth.* 109, 429), — und auf einer Elfenbein-Büchse (*Arch. Zeitg.* 1846, 217, Taf. 38). Auf diesen von *Heydemann, Dionysos' Geburt* 10 näher beschriebenen Monumenten, welche die ganze Sage in mehreren Szenen darstellen, zeigt die eine Szene S. auf einer Kline liegend, dabei als Nebenpersonen bald Zeus, bald die Feindin der S. Hera, bald Dienerinnen, die mit dem Kind beschäftigt sind. Vgl. *Semla*. [Jessen.]

Semeleios (Σμελεῖος), Beiname des Iakchos (Dionysos), *Carm. Pop.* 5 (Bergk, *Poet. Lyr.* 3⁴, 656). *Arnob. adv. nat.* 3, 33. 5, 28 (vgl. 5, 44: suboles Semeleia; Quelle des *Arnobius* für das Epitheton Semeleios ist *Cornelius Labeo* s. W. Kahl, *Philologus, Suppl.* 5, 756). *Hor. Carm.* 1, 17, 22. Vgl. proles Semeleia, *Ov. Met.* 3, 520. 5, 329. 6, 641. Vgl. auch Σμελεργενής, Σμελεός, *Anth. Pal.* 9, 524, 19 = *Orphica* ed. Abel: *Anonym. Hymn. in Bacch.* 19. [Höfer.]

Semenrumos (Σμενροῦμος) liest Bunsen, *Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte* 5, 283. 289. 295 den phoinikischen Gottesnamen Samemrumos (s. d.). [Höfer.]

Semenuphis (Σμενοῦφης), ägyptische Gottheit (θεὸς μέγας) auf einer Weihinschrift, die ein dem Gotte gleichnamiger Verehrer Σμενοῦφης gestiftet hat, *Strack, Arch. f. Papyrussforschung* 1 (1900), 206 nr. 18 a. *Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. sel.* 1, 95 p. 170. [Höfer.]

Semesilam (Σμεσίλαμ), Dämon auf einer Anzahl von Fluchtafeln, dessen hebräischer Name „ewige Sonne“ bedeutet. *R. Wunsch, Defix. tab. Att. XXX* v. 366. *Rhein. Mus.* 55 (1900), 249, 13 f. und *Archiv f. Religionswiss.* 12 (1909), 38 f. (mit weiteren Literaturangaben). *Audollent, Defixionum tabellae* 242, 13 f. p. 325. Der Name kommt auch in den Formen Σμεσίλαμ, Σμεσίλαμψα, Σμεσίλαμ usw. vor, *Audollent* a. a. O. 512 nr. 117. 513 nr. 118. 516 nr. 137. 506 nr. 67. 507 nr. 79. 511 nr. 115. [Höfer.]

Semestre (Σμεστήρη) Auf der Κέας genannten Landzunge bei Byzantion an der Mündung der Bäche Kydaros und Barbyes stand ein Altar της λεγομένης Σμεστήρης νύμφης βασιός, *Hesych. Miles.* 4, 3 in *F. H. G.* 4 p. 147, oder Σμεστήρης βασιός, ἐφ' ἧς καὶ τοῦνομα τῷ χωρίῳ, *Dionys. Byz. Anapl. Bospori* 24 p. 12, 5 Wescher, oder Σμεστήρης βασιός, *Codinus, De origine Constant.* 1 p. 3 ed. Bonn. Neben ihrem Altar lag das Temenos der Dioskuren, *Hesych.* 4, 15 p. 149. Als Vater dieser εὐχόμοις νύμφη (*Hesych.* 4, 5 p. 147; νύμφη Νάτς, *Dionys.* 24) wurde von einigen der bald dem Nereus, bald dem Phorkys gleichgesetzte, im Norden der Stadt verehrte Γέωρ Ἄλιος bezeichnet, *Dionys.* 49 p. 20. An dem Altar der Semestra soll Io die Keroëssa (s. d.) geboren haben, *Hesych.* 4, 8 p. 148, und Semestra selbst galt als Amme der Keroëssa (*Dionys.* 24; *Hesych.* 4, 9 p. 148; Gruppe, *Gr. Myth.* 221, 3) nach einigen sogar als Mutter des Byzas (s. d.). *Hesych.* 4, 5 p. 147. Den Namen Σμεστήρη leitet O. Frick, *Coniectan. in Dionys. Byz. Anapl. Bospori* (*Progr. d. Gymn. zu Burg* 1865) S. IX, 8 von σμεῦδα (*Theophr. hist. plant.* 3, 14, 4) = 'Birke' ab. Gegen die Vermutung von J. Escher, Triton u. seine Bekämpfung durch Herakles (Leipzig 1890) S. 58 ff., daß als Vater der Semestra der oben genannte Flußgott Barbyes, der also mit dem Ἄλιος Γέωρ identisch wäre, anzusehen sei, s. die beachtenswerten Einwände von E. Kuhnert, *Gött. Gel. Anz.* 1891, 50 f. [Höfer.]

Semiramel (Σμεραμῆλ), Dämon in einer Anweisung zur Anwendung der Schalenwahr-sagung (λεξαμαντεία): Ὀροκέλις (s. d.), ἧς (so Boll, *Archiv f. Religionswiss.* 12 [1909],

149 für das überlieferte εἰς τὸ δρομα Σμεραμῆλ. *R. Wunsch, Defix. tab. Att. XXXI* Anm. 1, *Bassi und Martini, Catal. codicum Astrolog. Graec.* 4, 132, 12. Der Name Semiramel bedeutet nach Hehn bei Boll a. a. O. 150 „Schauer-dämon“, abgeleitet vom hebräischen Verbum 'Samar' = 'schauern'. [Höfer.]

Semiramis, Samiramis, Samaramis: Sam-muramat, geschichtlich: assyrische Königin babylonischer Herkunft, Ende des 9. und Anfang des 8. Jahrhunderts v. Chr., die auch das mit Assyrien vereinigte Babylonien beherrschte; der Sage nach: Begründerin des assyrischen Reiches und der Städte Niniveh und Babylon.

Quellen und Literatur (Altertum und frühes Mittelalter): Keilinschrift auf Statuen des Gottes Nebo, gefunden in Nimrud, der Stätte des alten Kalach, bei den englischen Ausgrabungen im Jahre 1852; Keilinschrift auf einer der Stele in Assur. (S. über die beiden Stelenreihen, die der Könige und die der Statthalter, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* nr. 40 [Mai 1909] S. 24 ff.; nr. 42 [Dez. 1909] S. 34 ff.; über die Semiramis-Inschrift speziell: S. 38 mit Anm.); *Agathias* 2, 25; *Aelian. Var. Hist.* 7, 1; *Ammian. Marc.* 23, 6; *Arnob. adv. gent.* 1, 5 f.; *Arrian, Exp. Alex.* 6, 24; *Cic., Prov. Cons.* 4; *Clem. Al. Paedag.* 3, p. 515; *Curt.* 5, 1; *Diod.* 2, 4 ff.; *Eusebius, Chron.* (Schoene) p. 64, 1, 23. 53. 59; *Pr. Ev.* 1, 9. 10, 9; *Georg. Synkell. (ed. Bonn.)* p. 119; *Herodot.* 1, 184. 3, 155; *Ios. c. Ap.* 1, 20; *Iustin* 1, 1; *Moses von Khorene* bes. 1, 15 ff.; *Ovid, Met.* 4, 55—58; *Nic. Dam. fr.* 7; *Paus.* 1, 14; *Philo, spec. leg.* p. 600; *Philo Byz. de VII mir. orb.* p. 4. 12; *Philostr., Apoll.* 1, 25; *Plin., n. h.* 6, 16. 33, 3. 35, 10; *Plut. Amator.* 9 T. 12, p. 15, de Isid. 24; *Serv. zu Virg. Ecl.* 8, 82; *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.* 1, 14; *Stob. Anthol.* 10, 53; *Strabo* 2, 1 p. 80 ff. 3, p. 559. 12, p. 537. 16, 1, p. 737; *Suidas*, s. v. p. 3279; *Theo Progygmn.* c. 9 p. 235; *Trebell. Poll. trig. tyr.* 26; *Vellej.* 1, 6; vgl. ferner: *Juvenal* 2, 102—109; *Lucian. de dea Syria* c. 14.

Neuere Literatur: Bähr z. *Herodot.* 1, 184; *Allg. Welthist.* 3, p. 567; *Ch. D. Beck, Einl. z. Weltgesch.* 1, p. 192. 196 f.; *M. Duncker, Gesch. d. Altertums* 2⁵ (1886) S. 3 ff.; *H. Hitzig, Urgesch. d. Philister* p. 230; *F. Hommel, Geschichte Babylonien und Assyriens* (1885 ff.) S. 631 f.; *Kooppmann, de Sardanapalo* (1891), p. 64 f.; *C. F. Lehmann (Haupt), „Verf.“, Rec. von Wincklers Geschichte Babylonien und Assyriens, Berl. Phil. Wochenschr.* 1894 Sp. 239 f.; — *Die historische Semiramis und Herodot.* Beiträge zur alten Geschichte (Klio) 1, S. 256 bis 281. — *Die historische Semiramis und Berossos, Klio* 10 (1910) S. 484 ff., vgl. Klio 1, S. 481, 3 (1903) S. 149; 8 (1908) S. 229 ff. *Belitanás und Belé-taras, Festschrift f. Th. Noeldeke* (1906) S. 15. — *Die historische Semiramis und ihre Zeit*, Tübingen, 1910; *J. Marquart, Chronol. Unters. (Philologus, Suppl. VIII.)*, S. 642; *G. Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique*, vol. 3 (1899) p. 18 n. n. 1; *Mém. de l'Acad. des Inscr.* T. 7, p. 611; *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 5¹, 1⁴ (1884) § 411 Anm., S. 499; *Movers, Phön.* 1, p. 470, 589, 624; *J. Oppert, Histoire des Empires d'Assyrie et de Chaldée*

(1865); George Rawlinson, *The five great monarchies of the East*, 2, p. 119ff.; C. P. Tiele, *Babylonisch-assyrische Gesch.* 207, 212f. — *Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander d. Gr.* deutsch von G. Gehrich 1 (1896), S. 141; H. Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens* (1894), S. 120f.

Da es sich bei der Semiramis um einen der seltenen Fälle handelt, wo eine Persönlichkeit, die die Trägerin und den Mittelpunkt einer ganzen Gruppe von Legenden bildet, als solche der Geschichte zurückgewonnen worden ist, so liegen uns folgende Nachweise ob:

1. Ermittlung und Erklärung der historischen Tatsachen. — 2. Hervorhebung der historischen Züge in der landläufigen, großenteils mythischen Darstellung aus den Erzählungen bei Diodor nach Ktesias. — 3. Darstellung, wie sich aus der historischen, Persönlichkeit die Sagen-gestalt entwickelte. — 4. Verbreitung und Verzweigung der Sage.

Die folgende Übersetzung (vgl. schon Bd. 3 Sp. 61f.) schließt sich unter mehrfachen Berichtigungen der Lesung und der Deutung an die Bearbeitung von L. Abel in Eberhard Schrader's „*Keilinschriftlicher Bibliothek*“ 1, S. 192f. an.

1. Die historischen Tatsachen. Inschrift der Nebostatue (Sp. 682 u. 686) siehe Sir H. Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia*, vol. 1 [Irk] (1861) 35 nr. 2 und Ludwig Abel und Hugo Winckler S. 14., Keil-schrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen.

¹A-na (ilu) Nabû da-pi-ni ša-ki-i abil E-sag-gil igigallu šit-ra-ḫu ²rubû kaš-ka-šu abil (ilu) Nu-gim-mud ša ki-bit-su mah-rat ³abkalli nik-la-a-ti pa-ḫid kiš-sat šade-e erši-tim mu-du-u mim-ma šum-šu ⁴rap-ša uzni ta-mi-iḫ ḫan dup-pi a-ḫi-zu šu-ku-mi ri-me-nu-u muš-ta-lu ⁵ša šu-ud-du u šu-šu-pu ba-šu-u iti-šu na-ra-am Bel bēl bēle-e ⁶ša la iš-ša-na-nu dan-nu-su šar ba-lu-uš-šu ina šame-e la iš-ša-ka-nu mi-l-ku ⁷ri-me-nu-u ta-ia-a-ru ša na-aš-ḫar-šu tābu a-šib E-zi-da ša ki-rib Kal-ḫi ⁸bēli rabi bēl-šu ana balāt Adad-nirari šar Aššur bēli-šu u balāt ⁹Sa-am-mu-ra-mat aššat ekalli belti-šu Bel-tar-ḫi-lu-ma ameli šakin ¹⁰(māt) Kal-ḫi Ha-me-di Sir-ga-na Tem-me-ni Ia-lu-na ¹¹a-na balāt napšati-šu arkat imi-šu sum-ud šanāti-šu šul-mu biti-šu u niše-šu la baši murši-šu ¹²u-še-piš-ma aḫi-š. Ma-nu ar-ku-u a-na Nabû na-at-ki-l ana ilu ša-ni-ma la ta-tak kil.

„Dem Gotte Nebo, dem Gewaltigen, Erhabenen, dem Sohne von Esaggil, dem Offen-
ängigen, Wohlbestellten, ²dem Mächtigen,
Hehren, dem Sohn des Gottes Nugimmud (= Ea),
dessen Gebot vorangeht, ³dem hohen
Förderer der Künste (Fertigkeiten), der besorgt
ist um alles im Himmel und auf Erden, dem
Allwissenden, ⁴dem Klugen (wörtlich: dem
Weitbrigen), der das Schreibrohr hält, den
Griffel faßt, dem Barmherzigen, dem Entscheider,
⁵bei welchem die Verleihung von Wissen und
Beschwörung steht, dem Lieblichen Bels, des
Herrn der Herren; ⁶ihm, dessen Macht
ohnegleichen ist, ohne welchen im
Himmel kein Beschluß gefaßt wird,
⁷dem Barmherzigen, gnädig sich Zuwendenden,

welchem ergeben zu sein gut (süß) ist, der da wohnt
in Ezida, dem in Kalach belegenden, dem großen
Herrn, seinem Gebieter nat dies (sc. die Statue)
„für das Leben“ Adadniraris, Königs von
Assyrien und „für das Leben“ der ⁹Sammura-
mat, der Frau des Palastes, seiner
Herrin, Bēl-tar-ḫi-lu-ma, der Statthalter
von ¹⁰Kalach, wie der Ländler Chamidi, Sirgana,
Temeni und Jaluna, (zugleich) ¹¹„für das Leben“
seiner Seele, die Länge seiner Tage, die Meh-
rung seiner Jahre, den Frieden seines Hauses
und seiner Leute und auf daß ihn keine
Krankheit treffe, ¹²anfertigen lassen und ge-
weiht. Wer immer Du später (sein
mögest), auf Nebo verlasse Dich, auf
einen anderen Gott vertraue nicht.“

Inschrift aus der Reihe der Königsstelen
von Assur (s. u. Sp. 686):

¹Sa-lam Sa-am-mu-ra-mat ²zinništi ekalli
[m. ilu Sam]-ši-ilu Adad ³šar kiššati [šar mat A-]
šur ⁴ummi [Adad-nirari] ⁵šar kiššati [šar mat]
A-šur ⁶KID. LAT (kal[?]lat) [Šu]l-ma-nu-
aša-ridu ⁷šar kib-ral irbi-ti.

„Denksäule der Semiramis ²der Palastfrau
Samsi'Adads, ³Königs der Welt, Königs von
Assur, ⁴der Mutter Adadniraris, ⁵Königs der
Welt, Königs von Assur, ⁶der ... Salmanassars
⁷des Königs der vier Weltgegenden.“

Herodot 1, 184: τῆς δὲ Βαβυλῶνος ταύτης
πολλοὶ μὲν κὼν καὶ ἄλλοι ἐγένοντο βασιλεῖς, τῶν
ἐν τοῖσι Ἀσσυρίοισι λόγοισι μνήμην ποιησόμεναι,
οἳ τὰ τεῖχε' αὖτε ἐπεκόσμησαν καὶ τὰ ἱερὰ, ἐν δὲ
δὴ καὶ γυναικὲς δύο· ἡ μὲν πρότερον ἄρξασα,
τῆς ὕστερον γενεῆς πέντε πρότερον γενομένη,
τῇ οὐνομα ἦν Σεμίραμις, αὕτη μὲν ἀπεδίδετο
χρώματα ἀνὰ τὸ πεδίον ἔοντα ἀξιοθέητα· πρότε-
ρον δὲ ἑώθεο ὁ ποταμὸς ἀνὰ τὸ πεδίον πάν
πελαγίζειν.

Dazu tritt Berossos: a) Iosephus c. Ap. 1, 142.
Ταῦτα μὲν οὕτως ἰστορεῖεν (sc. ὁ Βηρώσος
§ 130, 134) περὶ τοῦ προειρημένου βασιλείας (sc.
Ναβονχοδονοσορον) καὶ πολλὰ πρὸς τούτοις ἐν τῇ
τρίτῃ βιβλῷ τῶν Χαλδαίων, ἐν ᾗ μέμφεται
τοῖς Ἑλληνικοῖς συγγραφεῦσιν, ὥς μὴ τὴν
οἰομένοισι ὑπὸ Σεμιράμεως τῆς Ἀσσυρίας
κατισθῆναι τὴν Βαβυλῶνα καὶ θανατοῦσα
κατασκευάσθαι πάλιν αὐτὴν ὑπ' ἐκείνης
ἔργα ψευδῶς γεγραφόσι· καὶ κατὰ ταῦτα
τὴν μὲν τῶν Χαλδαίων ἀναγραφὴν ἀξιόπιστον
ἡγήσαντο κτλ.

b) Abyd. bei Eusebius (1, 53): Hoc pacto
Chaldaei suae regionis reges ab Aloor ad
Alexandrum recensent; de Nino et Schamirama
nulla ipsis cura est.

c) Euseb. Chron. (Schoene) 1, 23 sq. A Xisu-
thro vero, et a diluvio, donec Medi Babelonem
ceperunt, reges omnino LXXXVI Polyhistor
recenset, atque unumquemque e Berosi volumine
nominatim memorat: tempus vero omnium eorum
numero annorum trium nyriadum, et trium mil-
lium unius et nonaginta comprehendit. Deinde vero
inopinato Medi copias adversus Bab. lonem con-
traxerunt (comparabant, contrahebant), ceperunt
eam, atque ex se ipsis tyrannos ibi constituerunt.

Deinde nomina quoque tyrannorum Medorum
ponit VIII numero eorumque annos CCXXIV
et rursum reges undecim annosque... Postea et
Chaldaeorum reges XLIX, et annos CCCCLVIII.

Deinde et Arabum IX reges, et annos CCXLV. Post quos annos etiam ipsam Samiramidem in Assyrios dominatam esse tradit. Atque iterum minute enumerat nomina regum XLV adsignans illis annos DXXVI. Post quos, inquit, rex Chaldaeorum exstitit, cui nomen Phulus est; quem iterum Hebraeorum quoque historia commemorat, Phulum denominans, de quo dicunt, quod in terram Hebraeorum invaserit.

Ac post eum, Senecheribum Polyhistor existisse (fuisse) regem ait; quem sub Ezekia rege Prophetaque Esaia Hebraeorum libri regnasce commemorant.

Sammuramat (dies die babylonische Aussprache, assyrisch Schammuramat) war also die Gemahlin Samsi-Adads (826—811), des Sohnes des großen Salmanassar III. (bis vor kurzem „II.“ 860—26). Sie war also die Mutter Adadniraris IV., nicht dessen Gemahlin, wie man aus der Inschrift auf den Nebostatuen, in der sie als dessen Palastfrau genannt wird, in erster Linie schließen mußte.

Die Erwähnung einer Frau in offiziellen assyrischen Urkunden ist etwas höchst Außergewöhnliches und würde schon an sich, ganz abgesehen von den weiteren Tatsachen, die die Inschriften bekunden, erkennen lassen, daß Semiramis in einer für die Öffentlichkeit bedeutenden Weise hervorgetreten ist. Sie ist die einzige Frau, die in der Reihe der Königsstelen von Assur mit einem solchen Denkstein vertreten ist. Auch hat man sich nicht begnügt, in ihrer Steleninschrift von ihr etwa zu sprechen als der Gemahlin Samsi-Adads, des Vaters Adadniraris, sondern das Verhältnis der königlichen Frau zu drei Assyrierr Königen wird besonders hervor-
gehoben.

Auf der Stele von Assur wird Semiramis als Palastfrau Samsi-Adads, ihres Gemahls, bezeichnet. Dieselben Titel erhält auf einer ebenfalls in der Nähe des Stelenplatzes neuerdings gefundenen Skulptur auch die Gemahlin Assurbanabals, die auf einem wohl bekannten Relief mit ihrem Gemahl gemeinsam in der Weinlaube dargestellt ist. Wenn dieser Titel, wie die länger bekannte Inschrift auf der Nebostatue uns zeigt, der Semiramis auch unter der Regierung ihres Sohnes verblieben ist, so spricht auch das für das Vorhandensein und die Fortdauer eines außergewöhnlichen, weit über das Frauengemach hinausreichenden Einflusses auf die eigentlichen Regierungsmaßnahmen, der ihrem Sohne schwerlich immer willkommen gewesen sein wird (vgl. unten Sp. 690).

Den richtigen Standpunkt für die Beurteilung der historischen Rolle der Semiramis gewinnen wir aber erst durch die Erkenntnis, daß sie von Geburt nicht eine Assyrierin, sondern eine Babylonierin war und daß sie — oder nominell ihr Gemahl, ihr Sohn und wahrscheinlich auch ihr Enkel — Babylonien zugleich mit Assyrien beherrschte. Deutlicher als aus den Nachrichten bei Herodot und den Andeutungen bei Berossos (unten Sp. 685 u. 686) ergibt sich das aus der Tatsache, daß auf Ver-

anlassung der Semiramis der babylonische Gott Nebo, der bis dahin in Assyrien ganz unbekannt war, dort eingeführt wurde. In der Eponymenliste mit Beischriften-(Verwaltungs)liste heißt es zum Jahre 787 v. Chr.: „Nebo zieht in den neuen Tempel ein.“ Und zwar sollte er als oberster Gott gelten. Das zeigt namentlich der Schluß der „für ihr und ihres Sohnes Leben“ gesetzten Inschrift der Nebostatue. Scheinbar nur dem Kultus angehörig, war diese Maßregel in Wahrheit hochpolitischer Natur. Sie sollte die staatsrechtliche Vereinigung Babylonien mit Assyrien anbahnen. Die Assyrier erstrebten seit langem die Herrschaft über das durch Fruchtbarkeit und Handelsbeziehungen gleichermaßen reiche Babylonien. Aber einer Einverleibung stellte sich der lebhaft nationale Sinn der Babylonier entgegen.

Schon Salmanassar III. hatte in babylonische Thronwirren mit ordnender Hand erfolgreich eingegriffen, König Samsi-Adad zwei auf einander folgende Babylonierkönige Marduk-bala(t)-su-ikbi und Bau-ah-iddin bekämpft, den zweiten nach Assyrien entführt und keinen andern an seine Stelle gesetzt, sein Sohn Adadnirari die Gefangenen nach Babylonien zurückgeführt und „unter Freude und Jubel“ gleich seinem Vater den babylonischen Göttern geopfert, und zwar speziell dem Nebo, worauf dann unter Beteiligung der Assyrier und der Babylonier eine Regelung Jahrhunderte lang strittiger, die Grenze beider Länder betreffender Fragen erfolgte („Synchronistische Geschichte“ Col. 3 a. E., Kol. 45 Keilinschrift Bibl. S. 200 ff.; und dazu Verf. *Klio* 1, S. 261 ff., bes. 266 Anm. 1). Wer aber nicht mit heimkehrte, war die Semiramis, die, offenbar als babylonische Gefangene, zur Hauptgemahlin Samsi-Adads erhoben worden war. War sie königlichen Geblüts — was aus der Form ihres Namens wenigstens nicht ersichtlich ist —, so bedeutet die Vermählung den ersten Schritt zur Legitimierung der tatsächlichen Herrschaft ihres Gatten über Babylonien.

Selbst dann aber und noch mehr, wenn sie keine Beziehungen zum babylonischen Herrscherhause hatte, mußte der Vereinigung der beiden Reiche eine staatsrechtliche Grundlage gegeben werden.

Babylonischer König konnte von Rechts wegen nur sein, wer zum Neujahrsfest im Nisan die Hände des Gottes Bêl-Marduk in Babylon erfaßt hatte und diese Zeremonie alljährlich wiederholte. So sind die späteren Assyrierr Könige tatsächlich verfahren. Aber sollte ein einheitlich babylonisch-assyrisches Reich, in welchem der Nachdruck auf Assyrien lag, begründet und der Assyrierr König der demütigenden und lästigen Verpflichtung überhoben werden, alljährlich zu Neujahr nach Babylon zu pilgern, so war die Einführung eines für das babylonische Staatsrecht maßgebenden Kultes ein zweckdienliches Auskunftsmittel. An Bêl-Marduk selbst, den babylonischen Hauptgott, durfte man nicht denken, den älteren Bêl in Assyrien einführen hieß, den eigenen Hauptgott, Bêl-Assur, entthronen und das Ziel der Maßregel verfehlen.

Der Versuch, die Tatsachen zu verdrehen und den assyrischen Hauptgott als den älteren Bel, den Vater des babylonischen Bel-Marduk, hinzustellen, ist von den Assyriern freilich auch einmal gemacht worden, als Sanherib (689 v. Chr.) Babylon zerstört und Babylonien zur assyrischen Provinz gemacht hatte (s. *Klio* 1, 267f.: 7, 461). Für eine friedliche Vereinigung beider Reiche, wie sie von Semiramis angestrebt wurde, war natürlich völlig ungeeignet. Aber Nebo, nach der späteren offiziellen Auffassung der Sohn des Marduk, wurde aus seinem Haupttempel in Borsippa (heute der Trümmerstätte Birs-Nimrud) alljährlich zum Neujahrsfest nach Babylon gebracht und war so, eben als Sohn des Marduk, gegenwärtig bei und mittelbar beteiligt an der Krönungszeremonie des Hand- erfassens und ihrer jährlichen Wiederholung. So bot die Einführung seines Kultes den gegebenen und wirksamen Ausweg. Der Haupt- tempel des Nebo in Borsippa trug ebenso wie seine Kultkapelle im Tempel Esaggil den Namen Ezida; so wurde auch zum Zeichen der engen inneren Zusammengehörigkeit der neue Tempel in Kalach benannt. Und wenn Nebo in der Semiramis-Inschrift Sohn von Esaggil genannt wird, so wird man das dem Bestreben zuschreiben dürfen, sein nahes Ver- hältnis zum babylonischen Hauptgott im staats- rechtlichen Sinne zu betonen, ohne diesen selbst zu nennen. Ja, man ist noch weiter gegangen. Die Bezeichnung des Nebo „als Sohn des Gottes *Nugimmud*“, d. h. des Ea in der der Einführung des Nebo-Kults dienenden Inschrift ist eine direkte Ketzerei, ein absicht- licher Verstoß gegen die offizielle babylonische Theologie, die Nebo als Sohn des Marduk und erst als Enkel des Ea, des für die Menschen direkt nicht erreichbaren, zu fern und hoch- stehenden allweisen Heilsgottes, betrachtet.

Man griff damit auf ältere und ursprüng- lichere Vorstellungen zurück, in die Zeit, da Babylon noch nicht die erste Stadt Babyloniens und der Herrschersitz des geeinten Reiches war. Das geschah aus politischen, nicht aus antiquarischen Rücksichten. Man suchte Mar- duk nach Möglichkeit auszuschalten, trug aber — um völlige Klarheit, wie so oft in Theo- gonien, unbekümmert — Sorge, die Beziehung zum Tempel Esaggil, in welchem nun einmal das babylonische Königtum erworben wurde, zu wahren. (*Verf. Klio* 1, 1900 S. 265 ff.)

Der Kult hat tatsächlich Eingang und Ver- breitung gefunden. Während wir vor dem Jahre 787 keinen mit Nebo zusammengesetzten assyrischen Namen finden, heißen gleich die Eponymen der Jahre 785 und 777 *Nabû-sar- usur* und *Nabû-pur-ukin*. Zu alledem fügt es sich aufs Beste, daß in der neuen In- schrift von Assur der hinter Adadnirari ge- nannte König Salmanassar nicht wie die beiden andern den Titel „König von Assyrien, König des Alls“, sondern den uralten Titel der Babylonier-Könige „König der vier Welt- gegenden“, und nur diesen, erhält. Es ist klar, daß damit der betreffende Salmanassar als Beherrscher auch und besonders Babyloniens bezeichnet werden soll. Dagegen ist zurzeit

nicht sicher festzustellen, welcher Salmanassar gemeint war. Es können in Betracht kommen der Schwiegervater der Semiramis, der Vater ihres Gemahls Samsi-Adad, Salmanassar III. (860—26) und der Nachfolger ihres Sohnes Salmanassar IV. (8. 783—65). Ersteres stünde fest, wenn in der neuen Inschrift aus Assur (oben S. 680) das erste Zeichen der Zeile 6 nicht, wie es von dem Leiter der Ausgrabung gelesen worden ist, das Zeichen KID, sondern das diesem sehr ähnliche Zeichen *kal* wäre. Dann wäre *kal-lat* zu lesen, und Semiramis würde direkt bezeichnet als Schwiegertochter Salmanassars. Assyrisch *kallātu* ist freilich bisher nur in der Bedeutung „Braut“ belegt, aber es läge hier derselbe Bedeutungsübergang vor, wie er bei dem hebräischen, etymologisch identischen Worte כַּלָּה *kallah* und auch für das griechische *νύμφη* = „Braut, junge Frau“, schließ- lich „Schwiegertochter“ und selbst „Schwägerin“ belegt ist (vgl. *Calder, Klio* 10, S. 239 und dazu *Verf. ebda.* S. 257). In diesem Falle sollte der Schwiegervater der Semiramis als der große Eroberer gekennzeichnet werden, der auch in die babylonischen Thronwirren nachdrücklich ordnend eingegriffen und so die neue Lage der Dinge vorbereitet hatte. Die Genealogie, die im übrigen in der Inschrift von oben nach unten fortschreitet, griffe dann zurück, was zwar ungewöhnlich, aber doch aus dem Ge- sichtspunkt heraus erklärlich wäre, daß die Stellungen der Königin und Königin-Mutter be- deutbarer sind, als die der Schwiegertochter eines hervorragenden Königs und Eroberers. Bewahrheitet sich dagegen die Lesung KID. LAT bei erneuter Prüfung des Originals, so muß die Semiramis durch diese bisher un- belegte ideographische Zeichengruppe als Groß- mutter und Vormüdin des jüngeren Sal- manassar bezeichnet sein, dieser hätte dann als Sohn Adadniraris IV. zu gelten, was bis- her zwar anzunehmen, aber nicht bewiesen war. In diesem Falle würde der Titel „König der vier Weltgegenden“ besagen, daß der Enkel der Semiramis noch bei Lebzeiten seines Vaters und seiner Großmutter zum Unterkönig von Babylonien ernannt worden war, oder aber man hätte anzunehmen, daß ihm überhaupt eine Mitregentschaft übertragen worden und man dabei — in diesem ersten Falle rech- tmäßiger Vereinigung beider Reiche auf Grund des Nebokultes — das babylonische Königtum in den Vordergrund treten ließ. Daß dieser Enkel so oder so als babylonischer König zu gelten hatte, wäre als Ruhmestitel der Semi- ramis auf ihrer Denksäule besonders hervor- gehoben worden.

Wie dem aber sei: Semiramis, die zu einer Zeit, da sonst der Frau eine Beteiligung am öffentlichen Leben versagt war, die Gescheh- te zweier, vornehmlich durch ihre Klugheit und Umsicht verbundener Reiche entscheidend und durchgreifend geleitet hat, und deren Persön- lichkeit durch den Vergleich mit verwandten Ge- stalten der Hatsepsowet von Ägypten, der Arsinoë Philadelphos und der Kaiserin-Mutter von China an Verständnis gewinnen wird, war sich ge- wiß von vornherein im klaren darüber, daß

schließlich der Gewinn dabei den Babyloniern, als den in jeglicher Kultur höher stehenden, zufallen würde. So betrachtet, stellt sich, ganz gegen die Absicht Adadniraris, die Einführung des Nebodienstes als eine friedliche babylonische Eroberung dar. In der dabei zutage tretenden diplomatischen Umgehung der Anstöße, der Schonung der nationalen Empfindlichkeit wie der Babylonier so der Assyrier, der scheinbaren Anerkennung ihrer Obmacht ist das Wirken einer klugen und umsichtigen zur Herrscherin geschaffenen Frau schwerlich zu verkennen.

Am Südostrande der großen Stadtruine von Kalach Nimrud ragt noch heute, — wenigstens war es bei dem Besuche, den Verf der Stätte im Frühjahr 1899 machte, der Fall — eine von mehreren Seiten bequem zugängliche Statue zur Hälfte aus der Erde hervor (s. Fig. 1). Trotz ihrer Verwitterung gibt sie sich ohne weiteres als eine Wiederholung der Nebostatue zu erkennen, von der mindestens zwei Exemplare uns die ältere der beiden assyrischen Semiramis-Inschriften überliefert haben (siehe oben Bd. 3 Spalte 49).

Außer diesen wurde auch eine Anzahl unbeschriebener Statuen in Kalach gefunden. Die Angaben über die Zahl der Statuen schwanken. *Sir Henry Rawlinson W. A. I. 1, 35* nr 2 spricht von im ganzen 5 kolossal, lebensgroßen beschriebenen (wovon 2 im Britischen Museum) und 2 kolossal unbeschriebenen Statuen. *George Rawlinson* dagegen weiß von 4 beschriebenen und 4 inschriftlosen Kolossalstatuen zu berichten, die sein Bruder *Sir Henry* gefunden habe (*Klio* 1 1900 S. 259f. Anm. 3). Der Nebotempel, der auf Semiramis' Betreiben gebaut wurde, war also mit zahlreichen Statuen des Gottes ausgestattet, und dieses letzte dort verbliebene Bild des Nebo bezeichnet noch heute die Stätte jenes Tempels und bildet an Ort und Stelle ein Wahrzeichen des Wirkens der historischen Semiramis.

Was uns die Neboinschrift lehrt, wird, wie angedeutet, bestätigt durch *Herodot* und durch *Berosos*. *Herodot* gedenkt der Semiramis als einer babylonischen Königin, in einer nüchternen, von sagenhafter Beimischung völlig freien Weise, wiewohl ihm erweislich auch (siehe unten Sp. 695) Elemente der Semiramissage zu Ohren gekommen sind. Er bestimmt ihre Lebenszeit, annähernd richtig, auf 5 Generationen vor der Nitokris, die bei ihm infolge einer Reihe von Mißverständnissen und Verwechselungen, an denen auch die Kunde von der Semiramis ihren Anteil gehabt haben wird, an Stelle des Nebukadnezar getreten ist; also auf die Zeit um 775, wo Semiramis sogar allenfalls, als Großmutter Salmanassars IV., am Leben sein konnte. Und er schreibt ihr zu, was jedem babylonischen Herrscher, der es

ernst mit seinen Regierungspflichten nahm, oblag, erfolgreiche Bemühungen um die Regulierung der Bewässerung. Daß gerade die Semiramis dem *Herodot* genannt wurde, erklärt sich aus der Stelle, an der er seine Erkundigungen in Babylon einzog. Da zu seiner Zeit der Tempel des Bel-Marduk durch Xerxes zerstört war, so trat der Kult des Nebo an dessen Stelle. Die Priesterschaft des Nebo aber mit dem Zentrum in Borsippa mußte der Herrscherin, zu deren Zeit und unter deren Mitwirkung dem Kult des Gottes, dem sie diente, eine so entscheidende Förderung und Ausbreitung erwachsen war, naturgemäß ein dauernd dankbares Andenken bewahren. Und so ergibt sich aus *Herodots* Nachrichten über die Semiramis eine Bestätigung sowohl für die Tatsache, daß Semiramis eine Assyrierin war, wie für die — auf ganz anderem Wege, ohne jede Berücksichtigung der herodoteischen



Vorderseite



Rückseite

1) Nebo-Statue in situ in dem von Semiramis gegründeten Nebo-Tempel in Kalach Nimrud. (Zeichnungen von *Lucy du Bois-Reymond* nach Aufnahmen des Verf.; s. *Lehmann-Haupt, Materialien* S. 44, Fig. 21 und Tafel V.)

Semiramisnachricht und ihrer Herkunft — gewonnene Erkenntnis, daß *Herodot* seine Erkundigungen über Babylon und die Babylonier in einem Nebo-Heiligtum bei Priestern des Nebo eingelesen hat.

Daraus daß *Herodot* die Semiramis unter Bezugnahme auf die nicht zur Ausführung gelangten *Ἀσσύριοι λόγοι* nennt, folgt mit nichten, daß er sie etwa als eine Assyrierin habe bezeichnen wollen. Vielmehr faßt er die Nachrichten, die er in und über Babylonien eingelesen hat, als „assyrische“ auf, weil für ihn Babylon die Hauptstadt von Assyrien bildet d. h. desjenigen Gebietes, welches in der Satrapieneinteilung des Darius die neunte Babylonien und Assyrien umfassende Satrapie bildete und damals, und infolgedessen vielfach später vorwiegend als „Assyrien“ bezeichnet wurde (*Her.* 3, 92; 1, 192; Näheres siehe unten Sp. 693).

Berosos aber hat, wie die oben angeführten Stellen zeigen, in der babylonischen Geschichte, die er auf Grund seiner Kunde der heimischen Keilschriftdenkmäler in griechischer Sprache schrieb, der Semiramis in der Reihe der Beherrscher Babyloniens gedacht und dabei gegen die von den Griechen unter *Ktesias* Führ-

rung verbreiteten, die Semiramis betreffenden Sagen, soweit sie Babylonien betrafen (s. Sp. 693), energisch Front gemacht. Freilich liegen uns die Angaben des *Berosos* in einer Verschiebung vor, die spätestens dem *Alexander Polyhistor*, dem wir sie verdanken, zur Last zu legen ist, die aber gerade auf Grund der wertvollen Angaben über die historische Semiramis, die er allein im Auge haben kann, da er die sagenhafte aufs energischste bekämpft, erkannt und beseitigt und durch die ursprüngliche der berossischen Nachrichten ersetzt werden können. *Marquart, Chronologische Untersuchungen Philologus Suppl.* 7 (1899). Daß *Berosos* die Semiramis nur als assyrische Herrscherin in Betracht zieht (*Ἀσσυρία* *Josephus*; in *Assyrios dominavit Alex. Polyhistor* bei *Eusebius*; *Verf. Klio* 3, 149; 8, 230 ff., 10, 484 ff. *Die historische Semiramis und Berosos*), ist keineswegs verwunderlich. Staatsrechtlich gab es damals vom strengen babylonischen Standpunkt keinen babylonischen König. Diesen strengen Standpunkt spiegelt *Berosos'* Bezeichnung wider; an Analogien für das Nebeneinanderbestehen solcher staatsrechtlich strengen und einer mehr das Tatsächliche ins Auge fassenden Anschauung ist kein Mangel (s. *Klio* 1 S. 277 ff.). So kann es auch nicht wundernehmen, daß die Neopriester zur Zeit *Herodots* die Semiramis als babylonische Königin anerkannten, *Berosos* dagegen (und seine Priesterklasse) zur Zeit *Alexanders* und der ersten *Seleukiden* nicht. Die Worte *post quos annos etiam ipsam Samiramidem in Assyrios dominatam esse tradit* mit *P. Schnabel, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 1908 nr. 5 S. 267 (37) als einen unechten Einschub zu bezeichnen, — von dem man absolut nicht weiß, wie er in den Text des *Polyhistor* bei *Eusebius* hineingeraten sein sollte, — liegt nicht der mindeste Grund vor.

Die Lebens- und Regierungszeit der Semiramis war ausgefüllt mit vielfachen Kämpfen, unter denen die mit den Medern und die mit dem vorarmenischen Reiche der Chalder von Urartu besonders hervortreten. Mit den Medern, dem ersten arischen Volk, das — allenfalls abgesehen von den Männern — vom Norden her im Osttigrislande erschien, ist zuerst *Salmanassar III.*, ihr Schwiegervater, in feindliche Berührung gekommen. Ebenso hat ihr Gemahl einen, ihr Sohn dagegen als König 8 Feldzüge gegen sie richten müssen. Andererseits waren die Feldzüge ins Mannäerland im Jahre 808 und 807 und nach *Chubuskia* in den Jahren 802, 792 und 785, deren die Eponymen-Liste während der Regierung ihres Gemahls *Adadnirari IV.* gedenkt, wie aus den chaldäischen Inschriften hervorgeht, in Wahrheit gegen die Urartäer gerichtet, die die fruchtbaren Gebiete um den *Urmia-See* zu besetzen strebten und den Assyrern streitig machten (s. S. 688 f.). Diese nachdrückliche kriegerische Betätigung kommt jedenfalls zu einem guten Teil auf die Rechnung der Herrscherin, die damals die Seele der Regierung bildete. Ob sie auch äußerlich die Schranken des Frauengemachs überschritt, etwa ihren Gemahl bei diesen Kriegszügen in Lager be-

gleitete und durch ihre Gegenwart den Kampfeifer der Truppen hob, wie es von der Schwestergemahlin *Ptolemäus' IV.* von Ägypten bekannt ist, wissen wir nicht. Es kann nur als an sich sehr wohl denkbar und wahrscheinlich bezeichnet werden.

2. Wir betrachten nunmehr die großenteils mythische Darstellung des *Ktesias*, zunächst um die historischen Züge, die auch sie birgt, hervorzuheben.

Nach *Ktesias* gilt Semiramis 'als Tochter der syrischen Göttin *Derketo*, die sie aussetzt; in der Wüste, wo Tauben ihr Milch und Käse zutragen, findet sie der syrische Hirte *Simmas*, von dem sie aufgezogen wurde; sie wird die Frau des *Onnes*, Ratältesten des *Ninos*, dem sie zwei Söhne, *Hyogrates* und *Hydaspes*, schenkt; sie nimmt teil an der Belagerung von *Baktra*, bei der sie sich durch Umsicht und Kühnheit auszeichnet; *Ninos* selbst, der zuvor noch ohne Teilnahme der Semiramis einen gewaltigen Zug gegen *Armenien* unternommen, begehrt sie zur Gemahlin; *Onnes* erhängt sich; sie wird die Frau des *Ninos*, der von ihr einen Sohn, *Ninyas*, erhält; gemeinsam mit *Ninos* unternimmt sie einen Zug gegen *Medien*; nach des *Ninos* Tod übernimmt sie die Herrschaft, errichtet ihrem zweiten Gemahl einen mächtigen Grabhügel, erbaut eine Brücke über den *Euphrat*, leitet diesen ab, errichtet einen Tempel des *Belos*, legt einen Garten am Berge *Bagistanon* an, ergibt sich mit zahlreichen Liebhabern, die sie dann tötet, der üppigsten Schwelgerei, baut ferner eine Straße über den *Zagros*, die Königsburg in *Egbatana*, einen Wassertunnel durch den *Orontes*, veranstaltet einen großartig geplanten Feldzug gegen *Stabrobates* von *Indien*, der in einer blutigen Schlacht am *Indus* seinen dramatischen Höhepunkt erreicht und durchaus unglücklich für Semiramis ausläuft; als *Ninyas*, ihr Sohn aus der Ehe mit *Ninos*, durch einen Eunuchen einen Anschlag gegen sie vorbereitet, verzeiht sie ihm und nimmt sich selbst das Leben oder wird, „nach Einigen“ (*Diod.* 2, 20, 2) in eine Taube verwandelt (vgl. hierzu *Hes.* s. v. *Semiramis*: syrisch = Taube und unt. Sp. 694).

Geschichtlich ist hierin zunächst nicht nur die Tatsache einer höchst nachdrücklichen und achtungsgebietenden kriegerischen Betätigung der Assyrer zu Zeiten der Semiramis, sondern es klingen auch in der Richtung der Feldzüge, in dem Hervortreten der Meder und der Bewohnerschaft des nochmals als *Armenien* bezeichneten Gebietes geschichtliche Vorgänge aus den Zeiten ihrer Regierung nach (s. Sp. 687 f.).

Was besonders die Kämpfe mit den Bewohnern des späteren *Armenien* anlangt, so bilden diese einen der Sage von *Ninos* und *Semiramis* besonders fest und zahl anhaftenden Zug. Er begegnet uns noch in dem etwa aus dem 1. Jahrh. v. Chr. stammenden *Ninosromane* wieder (s. u. Sp. 700 f.). *Ktesias* aber läßt nicht nur — eine im Grunde gewiß richtige Beobachtung — die Semiramis das Steinmaterial zu den assyrischen Stelen den armenischen

Gebirgen entnehmen (*Diod.* 2, 11, 4), sondern er berichtet auch, daß Ninos, ehe er gegen die Meder zog, die Bewohner Armeniens und ihren König besiegt, dann aber diesem die Herrschaft großmütig belassen habe (*Diod.* 2, 1, 8 u. 9). Darin spiegelt sich in eigentümlicher, aber deutlicher Weise die geschichtliche Wahrheit wieder, daß von allen Völkern und Reichen Vorderasiens in der Tat nur ein zu den Zeiten der Semiramis im armenischen Berglande blühendes Reich den Assyren nachhaltig widerstanden und ihnen gegenüber seine Selbständigkeit bis zu Ende aufrecht erhalten hat.

Das Quellgebiet der Ströme, die die Lebensader ihres Landes bildeten, mußte Babyloniern und Assyren von jeher bedeutsam und verlockend erscheinen, schon weil die wichtigste Erscheinung im Leben der Ströme und des Landes, das jährliche gewaltige Anschwellen der Wassermassen durch die Schneeschmelze in den armenischen Gebirgen — wie das auch *Herodot* betont — veranlaßt wurde. Die uralte Verehrung der Quellen und die Schwierigkeit des Vordringens zu ihnen gaben einen weiteren Anreiz zu kriegerischen Entdeckungszügen, die schon bald, nachdem Assyrien um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends sich von Babylonien unabhängig gemacht hatte, zum Teil mit bedeutendem Erfolge ins Werk gesetzt wurden.

Gerade zu den Zeiten der Semiramis aber vollzog sich im Quellgebiet der beiden Ströme eine bedeutsame Veränderung. Ein neues, wahrscheinlich von Westen eingewandertes freiheitsliebendes und kampfesfrohes Volk, die Urartäer, die als Hauptgott den Chaldäis verehrt und deshalb auch als Chalder (fälschlich vielfach als Chaldäer) bezeichnet werden, unter einem kraftvollen und zielbewußten Herrscherhause, vereinigte die Naïri-Völker, die bisher zerstreuten Stämme des armenischen Berglandes, zu einem mächtigen Reiche. Mit dem ersten Könige von Urartu, Aram, hat Salmanassar III. wiederholt nachhaltig gekämpft, aber trotz mancher Erfolge war doch all dieser Kraftaufwand vergeblich. Die Macht der Urartäer blieb im Wachsen und Salmanassars Angriffe hatten nur den Erfolg, daß ihr Reich in der Stadt Tuspa, der heutigen von den Armeniern auch als Samiramakert, als „Semiramisstadt“, bezeichneten (Sp. 698) Stadt Van am gleichnamigen See ihren geeigneten Mittelpunkt fand. Schon der Nachfolger von Salmanassars urartäischem Gegner Aram legte am Fuße der Felsenburg von Van ein Kastellan, das Angriffen von Norden, über den See her, zu trotzen bestimmt war, und dessen Vorgelände durch Quellen, die unter seinem Gemäuer hervortreten, unter Wasser gesetzt werden konnte. Dessen Sohn und Nachfolger Ispuinis hat die Verlegung der Residenz nach Van angebahnt, sein Sohn und Mitregent Menuas, der bedeutendste der Herrscher von Ararat, sie durchgeführt. Mit ihnen hatte zunächst Samsi-Adad, der Gemahl der Semiramis, später ihr Sohn Adad-nirari, zu kämpfen, und zwar handelte es sich zunächst (Sp. 688) um die fruchtbaren Gebiete, um den Besitz des Urmiasees, besonders den von den Manäern besetzten

Süden und Südosten desselben. Während sich die Macht der beiden Reiche unter dem Chalkerkönig Menuas und seinem assyrischen Zeitgenossen Adad-nirari und Sohne der Semiramis die Wage hielt, geriet dessen Nachfolger, Salmanassar IV., dann freilich gegenüber Menuas' Sohn Argistis I., den er in 6 Feldzügen bekämpfen mußte, in arge Bedrängnis. Und in der Folge ging die Vorherrschaft in Vorderasien von von den Assyren an die Chalder über, bis Tiglatpileser IV. (745—727) die Vormacht Assurs wieder herstellte (735). Doch hat diesen Niedergang Semiramis schwerlich auch nur in den Anfängen erlebt.

Ein weiterer historischer Zug, den wir erst jetzt, da wir wissen, daß Semiramis die Mutter Adad-niraris gewesen, voll zu würdigen imstande sind, liegt bei *Ktesias* vor in der Nachricht von dem Anschlag auf das Leben der Semiramis, den ihr Sohn Ninys mit den für ihn so günstigen Folgen versucht habe. Das Attentat selbst kann dabei auf sich beruhen bleiben. Aber die Unzufriedenheit des Sohnes mit der mütterlichen Bevormundung stimmt durchaus zu dem, was wir nach den historischen Verhältnissen erwarten mußten (vgl. oben Sp. 681).

3. Entstehung der Sage. Was nun die Entstehung der Semiramislegende anlangt, so gibt den entscheidenden Wegweiser der Umstand, daß Semiramis und ihr lediglich nach Niniveh eponym bezeichneter Gemahl in der Sage als erste Herrscher Assyriens gelten, während in Wahrheit zu ihrer Zeit das assyrische Königtum bereits auf ein mindestens 800-jähriges Bestehen zurückblicken konnte. Es ist das um so bezeichnender, als bei *Ktesias* (*Diod.* 2, 1, 4) noch eine Erinnerung an den wahren Sachverhalt nachklingt: τὸ παλαιὸν τοίνυν κατὰ τὴν Ἀσίαν ἐπῆρχον ἐγχώριοι βασιλεῖς, ὃν οὐτε πρῶτις ἐπιστημὸς οὐτε ὄνομα μνημονεύεται. πρῶτος δὲ τῶν εἰς ἱστορίαν καὶ μῆμην παραδεδωμένων Νίνος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἀσσυρίων μεγάλας πράξεις ἐτετέλεστο. Man bemerke, wie hier alle früheren Herrscher mit dem nebelhaften Ausdruck 'einheimische Könige' abgetan und erst mit Ninos das Reich der Assyren und damit die Geschichte beginnt. Eine solche Vorstellung kann unmöglich auf assyrischem oder babylonischem Boden entstanden sein, sondern nur bei einem Fremdvölke. Wenn ein Fremdvolk von primitiven Sitten zur Zeit, da die Schammuramat an der Leitung der Geschicke Assyriens so bedeutsam beteiligt war, zum erstenmal mit den kriegerischen Assyren in nähere Berührung kam und von dem Reichtum und der Pracht seiner Städte hörte, so erklärt es sich vollauf, daß diese Herrscherin als Begründerin der assyrischen Macht und Herrlichkeit betrachtet wurde. Das trifft in besonderem Maße zu für die Meder, deren erste nachdrücklichere Zusammenstöße mit den Assyren, wie wir hörten (Sp. 687), gerade unter Adad-niraris Regierung fielen, d. h. in die Zeit, da in Wahrheit Semiramis, seine Mutter, die Geschicke des Reiches lenkte.

Daß aber das, was wir bei *Ktesias* finden, als ein, wenn auch durch mancherlei literarische

Zutaten, ausgeschmückter Niederschlag der medisch-persischen, in Gesängen, Legenden und Mären verbreiteten Volkstradition ist, ist längst vermutet und ohne jede Rücksicht auf die Semiramissage als wahrscheinlich anerkannt worden. (Siehe *Duncker, Geschichte des Altertums* 2^o, 18 ff. *Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte* S. 3 g. E., S. 14, *Verf., Samasšumukin* Teil 2 S. 106. *Klio* 1, 280.) War aber aus der Lieblingsgemahlin eines Assyriekönigs dergestalt die Reichsgründerin geworden, so ergab sich damit die weitere sagenhafte Entwicklung von selbst. Die Lenkerin und Begründerin des kriegerischen Reiches verschmolz mit der Göttin Istar, in deren Namen größtenteils die



2) Felsrelief im Zagrosgebirge bei Seripul: der Lububäerkönig Anubanini vor der Göttin Istar
(nach Maspéro, *Histoire ancienne de l'Orient* 2 S. 603).

Kriegszüge der Assyrer erfolgten. Obnehin war diese Gottheit in den Gebieten östlich des Tigris lange vor dem Einrücken der Meder eine wohlbekannte Gestalt. Davon legt noch heute das aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. stammende Relief (Fig. 2) an dem Felsen Hazargeri bei Seripul im Distrikt von Zoab an einem Nebenfluß des Dijála, wo die große über Bisitun nach Medien führende Straße ins Gebirgsland eintritt, Zeugnis ab (*de Morgan und Scheil, Revue* 14, 1893, S. 100 ff.; *de Morgan, Mission Scientifique en Perse* 4, 1 [1896], S. 161 ff.; *Maspéro, Histoire* II, p. 603; *Ed. Meyer, Sumerier und Semiten* S. 24 f.). Die Frauengestalt, die dem siegreichen Lububäerkönige Anubanini einen besiegten Herrscher, dem eine ganze Anzahl seiner Untergebenen folgen, an einem durch die Lippe gezogenen Ringe zuführt, konnte den Medern ohne weiteres als eine Darstellung der Semiramis gelten, während sie in Wahrheit die Istar-Nanaia als Kriegs- und Siegesgöttin darstellt.

Die Istar war aber gleichzeitig Kriegs-

und Liebesgöttin. Im *babylonischen National-epos* weist dessen Held Gilgamesch ihre Werbungen ab und wirft ihr dabei (s. *Jensen, Keilinschrift, Bibliothek* 6, 168 ff.) ihre Liebeshabern und die Behandlung, die sie ihren Liebhabern hat angedeihen lassen, vor: „Tammuz, dem Buhlen deiner Jugend, Jahr für Jahr bestimmtest du ihm Weinen. Als du den bunten Hirtenknaben (Vogel) liebtest, schlugst du ihn und zerbrachst seinen Flügel! . . . Als du den Hirten der Herde liebtest, der dir beständig Salz hinschüttete, dir täglich Zicklein schlachtete, schlugst du ihn und verwandeltest ihn in einen wilden Hund. Es verjagen ihn seine eigenen Hirtenknaben, und seine Hunde beißen sein Fell.“ Ebenso schlimm ist es dem Ischullanu ergangen, „dem Gärtner deines Vaters, der dir beständig Blumensträuße zuträgt, täglich deinen Tisch strahlen macht“, und Gilgamesch schließt: „Auch mich willst du, mich lieben und jenen gleich machen.“ Istar tötet also ihre Liebhaber, verstümmelt sie oder verwandelt sie in wilde Tiere.

Ersteres berichtet *Ktesias* auch von der Semiramis (*Diod.* 2, 13): ἐν τούτῳ δὲ τῷ τόπῳ (sc. Χαλῶν in Medien, vgl. *Steph. Byz.* s. v.) συχρὸν ἐνδιατρίψασα καὶ πάντων τῶν εἰς τρυφὴν ἀνηλόντων ἀπολαύσασα, γῆμαι μὲν νομίμως οὐκ ἠθέλησεν, εὐλαβουμένη μήποτε στερηθῇ τῆς ἀρχῆς, ἐπιλεγομένη δὲ τῶν στρατιωτῶν τοὺς εὐπρεπεῖα διαφέροντας τοῦτοις ἐμίσγετο καὶ πάντας τοὺς αὐτῇ πλησιάζοντας ἠφάνιζε.

Es liegt hier das häufige mythische Motiv des 'gefährlichen Mädchens (oder Weibes)' vor; vgl. u. a. die griechischen Sirenen, die kleinasiatischen Harpyien, die nordische Miöll (Windsbraut), die isländischen Hulweiber. So wären aus der bloßen Verschmelzung mit der Istar auch die Liebesabenteuer, die der Semiramis in der Sage zugeschrieben werden, erklärlich, selbst wenn die geschichtliche Semiramis dazu keinen Anlaß bot. Zur Verschmelzung der Semiramis mit der Istar vgl. jetzt auch *O. Fries: Susanna, Oriental. Lit.-Ztg.* = 1910 Sp. 337 ff., der aber zu weit geht, wenn er der Semiramissage das für sie nicht bezeugte Entschleierungsmotiv vindiziert.

Da Semiramis Babylonien nicht minder wie Assyrien angehörte, so konnte sie — die überall als die 'Städtegründerin' Verherrlichte — vom Standpunkt der Sage aus mit einem Schein von Berechtigung als Schöpferin Babylons und seiner Bauten gelten. Fördernd wirkte dabei freilich die oben Sp. 681 bereits berührte Tatsache mit, daß Darius, als er um 520 v. Chr. die Verwaltung und Besteuerung des persischen Reiches neu ordnete, Assyrien und Babylonien zu einer Satrapie vereinigte, wodurch einer Vermengung und Verwechslung beider Begriffe Tür und Tor geöffnet wurde. (*Verf., Wochenschr. f. kluss. Phil.* 1900 Sp. 962 f. Anm. 6. *Klio* 1 (1901), S. 270 ff.) So wird denn das große Babel Nebukadnezars bei *Ktesias*, der die Einzelheiten vielfach zutreffend schildert, durchweg der Semiramis zuerteilt. Mit einer sehr merkwürdigen Ausnahme freilich

Gerade die hängenden Gärten, die in der späteren landläufigen Vorstellung am engsten mit

der Semiramis verknüpft sind, werden auch bei *Ktesias* ausdrücklich nicht der Semiramis zugeschrieben, sondern der Gemahlin eines späteren Königs (*Diodor* 2, 1, 10). In Wahrheit wurden sie nach dem Zeugnis des *Berosos* von Nebukadnezar für seine medische Gemahlin erbaut, um ihr die bergige Landschaft der Heimat im Abbilde nahe zu bringen. (*Beros.* bei *Josephus, Antiqu. Jud.* 10, 226 ἐν δὲ τοῖς βασιλείοις τοῖς ἀναλήμματα λίθινα ἀνοικοδόμησε [sc. Ναβουχοδονόσορος] τὴν ὄψιν ἀποδοῦν ὁμοιοτάτην τοῖς ὄρεσι, καταφυτεύσας δὲ δένδροις παντοδαποῖς ἐξαιργάσαντο καὶ κατεσκεύασε τὸν καλούμενον ἡρακαστὸν παρὰδεῖον διὰ τὸ τὴν γυναικα αὐτοῦ ἐπιθυμεῖν τῆς οἰκίας διαθήσεως ὡς τεθραυμένῃν ἐν τοῖς κατὰ Μηδίαν τόποις. *Josephus* fährt fort: καὶ Μεγαθένης δὲ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Ἰνδικῶν μνημονεύει αὐτῶν.) Anpflanzungen auf Dächern oder Terrassen nach Art solcher hängender Gärten mögen in kleinerem Maßstabe schon vor Nebukadnezar öfter ausgeführt sein, wenigstens hat man ein assyrisches Relief (*Perrot-Chipiez* 2 p. 143 wiederholt bei *Lehmann-Haupt, Die hist. Semiramis* S. 64; zur Deutung s. *B. Meißner* in *Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* 12 [1893] S. 272 ff. und *H. Winckler, Or. Lit.-Zeitg.* 2 [1896] S. 55) in diesem Sinne deuten wollen. Daß mitten in der Sage dieser auf medische Dinge bezügliche, rein historische Zug sich erhalten hat, kann als eine weitere Bestätigung für die Entstehung der Semiramissage bei den Medern gelten. Auf die Meder weist auch ein anderer Zug dieser Sage. Nach *Ktesias* (*Diod.* 2, 6, 6) soll Semiramis bei ihren Feldzügen im Osten eine Kleidung erfunden haben, die unmöglich machte zu unterscheiden, ob der Träger ein Mann oder eine Frau sei. Diese Tracht sei so kleidsam gewesen, daß so gleich die Meder und nach ihnen die Perser sie angenommen hätten. Die Hose, als deren Erfinderin somit den Griechen die Semiramis galt, ist tatsächlich zuerst bei den Medern nachweisbar.

Semiramis beginnt in Ninos' Leben erst eine Rolle zu spielen, als er sein größtes Werk, die Erbauung von Ninive, schon vollendet hatte. (s. *Justin* 1, 1, 729; *Curt.* 3, 3, 16; *Augustin, de Civ. dei* 18, 2, 3, 8 259, 7 D; *Or. met.* 4, 88; *Wagner* ob. Bd. 3, 1, Sp. 369 ff.). Insofern Ninos die ganze assyrische Vorgeschichte verkörpert (vgl. Sp. 690, Abs. 3), schimmert auch hier eine verblaßte historische Erinnerung durch.

Dies wären diejenigen Elemente, die bei der primären Bildung der Semiramissage mitgewirkt haben. Bei den nunmehr folgenden ist es schon unsicher, ob sie als primäre Züge oder als spätere Erweiterungen zu betrachten sind.

Da Semiramis wirklich — und der auch hierin vielleicht Geschichtliches bewahrenden Sage nach ohne aus königlichem Gebüde zu stammen — zur Herrschaft berufen wurde, so steht damit nicht im Widerspruch und braucht daher nicht etwa als nachktesianischer Zusatz bei *Diodor* betrachtet zu werden, daß die mythische Semiramis nicht nur mit der Istar verschmolz, sondern daß auch so wesentliche Züge der Königsberufungssage (*Zim-*

*mern, Die Keilinschriften und das alte Testament*³ S. 380 ff.; *Verf., Belitanas und Beletaras* [o. Sp. 683] 1006 f., 1011; *L. W. King, Chronicles concerning early Babylonian kings* 1, 2 p. 13, 15 f. und 1, bes. p. 56 ff. 62 ff. 141 f.) und verwandte Elemente ihr anhaften. Dahin gehört namentlich, daß sie (vgl. Sargon I., Belibni, Cyrus) in der Wüste ausgesetzt und im Verborgenen von einem Hirten erzogen sein soll. Die nahen Beziehungen zwischen den Königsberufungssagen und den Göttermythen konnten dann gleichfalls das Hereindringen weiterer mythischen Motive fördern: so wäre es nicht undenkbar, aber freilich nicht mehr als das, in dem Namen ihres Pflegevaters, des Hirten Simmas den babyl.-assyrischen Sonnengott Samaš zu erblicken, und ihren ersten Gemahl Onnes mit dem babylonischen Fischmenschen Oannes (oben Bd. 3, 1, Sp. 581) zu identifizieren (vgl. *Duncker, Gesch. d. Alt.*⁵ 1, 21).

Was das wiederholte Auftreten der Tauben in der Semiramissage anlangt, so läßt sich dafür ein zwiefacher Anlaß vermuten: Die Taube ist (*H. Zimmern, KAT*³ 429, 431 Anm. 5, 440) der Istar heilig. Außerdem spielte möglicherweise der leichte Anklang schon des assyrischen Wortes für „Tauben“ s(š)ummatu an S(š)ammuramat dabei mit.

Beim Herausschälen der ursprünglichen Elemente der Sage und ihrer Trennung von den sekundär und nachträglich mit ihr verbundenen Zügen haben wir mit zwei Schwierigkeiten zu kämpfen: Einmal ist die für uns erreichbare erste Aufzeichnung der Sage, die des *Ktesias*, vier Jahrhunderte nach deren Bildung erfolgt, und in der Zwischenzeit war reichliche Gelegenheit zur Amalgamierung der bei den Medern entstandenen Sage mit Zügen der einheimischen babylonisch-assyrischen Mythen gegeben. Zweitens aber liegt uns *Ktesias* hauptsächlich in der Bearbeitung des *Diodor* vor, und wenn auch *Diodor* meist lediglich exzerpierte und dabei die benutzten Quellen getreu und einigermaßen sorgfältig verwertete (s. *C. Wachsmuth, Einleitung in die alte Geschichte* S. 81 ff.; *E. Schwartz* Artikel *Diodor, Pauly-Wissowa* Bd. 5, Sp. 685 ff.), so ist noch immer streitig, ob und wo *Diodor* den *Ktesias* — wiewohl er selbst sagt (2, 2, 2 und pas-im), daß er ihm in allem Wesentlichen gefolgt ist — direkt oder durch Vermittlung eines Bearbeiters oder Benutzers verwertete (vgl. u. a.: *A. Marquart, Die Assyriaka des Ktesias, Philologus* Suppl. Bd. 6, 2. Hälfte).

Diese beiden Gesichtspunkte erschweren auch die Betrachtung der

4. Verbreitung und Verzweigung der Sage.

Wenn *Ktesias* die Semiramissage aus medisch-persischen Gesängen und Legenden aufgezeichnet hat (ob. Sp. 687, 688, 689), so wäre zu erwarten, daß Spuren einer solchen volkstümlichen Tradition sich auch bei früheren Autoren fänden, die das berücksichtigen, was im persischen Reiche der Volksmund berichtete, vor allem also bei *Herodot.* In der Tat trifft dies zu: *Her.* 3, 155: οὐ δὲ ἀπ' ἧς ἂν ἡμέρης ἐγὼ ἐσέλθω ἐς τὸ τεῖχος, ἀπὸ ταύτης ἐς δεκάτην

ἡμέρην τῆς σεωντοῦ στρατιῆς, τῆς οὐδεμία ἔσται ὥρῃ ἀπολλυμένης, ταύτης χιλίους τάξον κατὰ τὰς Σεμιράμιος καλεούμενας πύλας. Diese Worte gehören der Mär vom (zweimaligen) Falle Babels an, die sich als einheitlicher auf mündlicher Tradition beruhender Bericht bei Herodot (1, 188—191; 3, 150—160) heraushebt (*Verf. Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900, Sp. 962 Anm 1). Ein Semiramistor hat es in Babylon niemals gegeben, die Tore Babylons kennen wir sehr wohl aus den topographischen Tafeln des Berliner Museums und aus sonstigen keilinschriftlichen Quellen, demnach läßt sich folgende Liste der Tore aufstellen (s. *Weißbach, Das Stadtbild von Babylon. Der alte Orient* 1904, 4 p. 15). Tor des Adad, des Bel, Tor des Gisch, Tor der Istar, Tor Libur-nadašu, Tor des Ninib, des Samaš, des Uraš, des Zamama. Vermutlich ist das nach Istar benannte von der Deutschen Orientgesellschaft (s. deren *Mitteilungen* Nr. 19 (1903), S. 692) ausgegrabene Tor von der Sage der Semiramis zugewiesen worden (s. o. Sp. 7 ff.).

Sowohl als Bauherrin wie in ihrer Verschmelzung mit der Istar träte uns dann die sagenhafte Semiramis bei Herodot entgegen, während er außerdem von der historischen Semiramis zutreffende Kunde hat. Daß sagenhafte und geschichtliche Nachrichten über eine Persönlichkeit oder eine Gruppe von Vorgängen bei Herodot in dieser Weise unvermittelt nebeneinanderstehen, ist bei seiner Arbeitsweise weder verwunderlich noch selten.

Noch um ein Menschenalter über Herodot weiter hinaufgerückt wird die an bestimmte Namen geknüpfte Tradition der Semiramissage (*Sitzungsber. Berl. archäol. Ges.* Nov. 1898 [= *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1899, Sp. 27]) durch Diels' überzeugende Korrektur zu der jetzt im Berliner Museum befindlichen Inschrift (*I. G.* 12, 1, 145) an einer Doppelherme des Panyasis und Herodot (*Winter bei Hiller v. Gaertringen, Ath. Mitt.* 1896, 61 f.). Panyasis hätte danach besungen:

ἡ Ἀσσυρίη[ς ἄδλα] Σεμ[ειρά]μιος“.

Bei dem Dichter, sowie nach dem Inhalt der auf ihn zu deutenden Worte des Epigramms wird man natürlich zunächst an die sagenhaften Kämpfe der Semiramis, nicht an etwaige historische Reminiscenzen zu denken haben (*Klio*, 1, S. 281).

Mit der Ausbreitung der medischen und besonders der persischen Macht hatte sich die Semiramissage also schon vor Ktesias in Vorderasien verbreitet und hatte naturgemäß im Zweistromlande als Bestandteil des persischen Reiches Wurzel gefaßt (vgl. Sp. 689) und dort einen umso fruchtbareren Boden finden können, als die Gestalt dieser Herrscherin ja auch der einheimischen Mit- und Nachwelt wunderbar genug erscheinen mußte; diejenigen Züge der Sage, die wir oben als nicht notwendigerweise primär bezeichnet haben, können sich recht wohl daher schreiben. Sicher sekundär ist die bereits bei Ktesias bezeugende Verknüpfung mit der Derketo, der Göttin von Askalon, und damit die Lokalisierung im

westlichen Vorderasien. Daß in dem Kult dieser Göttin die Taube (Sp. 694) eine Hauptrolle spielte, mag dafür einen Hauptanlaß gegeben haben.

Von literarisch bezeugten Ausgestaltungen der ktesianischen Überlieferung oder Abweichungen von dieser sind die folgenden zu erwähnen. Diodor selbst (2, 20 Schluß) fügt noch eine von Athenaeus überlieferte Version der Sage hinzu, der zufolge Semiramis eine anfangs unbedeutende Buhlerin gewesen sein soll, die dann wegen ihrer Schönheit vom Könige zu seiner rechten Gemahlin ernannt wurde; als solche bat sie einst ihren Gatten, ihr auf fünf Tage die Herrschaft zu überlassen, und benutzte im Einverständnis mit den Großen des Reiches die Gelegenheit dazu, den König zu töten und die Regierung selbst zu übernehmen. Wie aus *Aelian, V. H.* 7, 1 zu ersehen, hatte dies *Deimon* berichtet. Auch dieser Zug, daß ein Untertan (vgl. Sp. 697) auf kurze Zeit auf den Thron gesetzt wird und sich dann der Herrschaft bemächtigt, ist ein Element der bab.-ass. Königsberufungssage. Einen weiteren Zusatz zur Sage macht Nikolaos von Damaskus (*Fragm.* 7). Hier lesen wir, daß die Söhne der ersten Ehe in Gemeinschaft mit dem Eunuchen Satibaras die Semiramis von einem Berge stürzen wollten, daß ihr Anschlag jedoch entdeckt ward.

An die Verschmelzung mit der Derketo knüpft sich auch die wesentlichste und wichtigste Ausgestaltung der ktesianischen Vorstellungen, die freilich nicht sowohl die Semiramissage als solche als vielmehr den Sagenkreis und dessen scheinbar historischen Rahmen betrifft.

Ktesias hat nämlich, was Marquart, *Die Assyriaka des Ktesias*, S. 574 etc. verkannte (*Verf., Βηλιτανᾶς und Βελιτῆρας* a. O. 1009), von Ninos und Semiramis bis auf Sardanapal eine ununterbrochene Dynastie angenommen, in welcher stets dem Vater der Sohn folgte (*Diod.* 2, 21, 1 berichtet von Ninyas (o. Sp. 688, 690), daß er τὸν τοῦ ξῆν χρόνον κατέμεινεν ἐν τῇ Νίνῳ παρακλησίῳ δὲ τούτῳ καὶ οἱ λοιποὶ βασιλεῖς, παῖς παρὰ πατὸς διαδεχόμενος τὴν ἀρχήν, ἐπὶ γενεᾷς τριάνοντα ἐβασίλευσαν μέχρι Σαρδαναπάλλου ἐπὶ τούτῳ γὰρ ἡ τῶν Ἀσσυρίων ἡγεμονία μετέπεσεν εἰς Μήδους, ἔτη διαμείνασα πλείω τῶν χιλίων καὶ τριακοσίων, καθάπερ φησὶ Κτησίας ὁ Κνίδιος ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ (vgl. *Diodor* 2, 28, 8). Daß dies wirklich bei Ktesias stand, weder eigene Zutat des Diodor ist, noch Zusatz aus anderer Quelle, wird durch *Kephallion, frg.* 1 (bei *Eusebius* ed. *Schöne* 1, 59) bewiesen. Dieser nennt am Eingang seiner Chronik den *Hellānikos, Ktesias, Herodot* als seine Gewährsmänner und berichtet über Ninyas: *Postquam* (sc. *Semiramim*) *Ninyas imperium accepit, de quo dicit Kephallion, quod nihil memoratu dignum fecerit. Ac deinde singulatim recenset ceteros quoque, quod nempe filius a patre imperium accipiens* (*Synkell. παῖς παρὰ πατὸς ἐκδεχόμενος τὴν ἀρχήν*), *ad numerum mille annorum dominati sint.* Dann wird über die Weichlichkeit dieser Könige gespro-

chen, und daß sie sich vor der Außenwelt nicht sehen ließen. „Wer aber diese Könige kennen will, der findet ihre Namen bei *Ktesias*, 23 an der Zahl wie ich glaube.“

Später jedoch ist darin eine Veränderung eingetreten: Die „Derketaden“, die Nachkommen der Semiramis gelten als erste Dynastie, als zweite dagegen die des Gärtners *Βελιτάρας* (= bab.-ass. Bel-êtir, 'Bel hat errettet' oder 'ist Retter'), der, wie *Verf.* a. a. O. gegen *Marquart* a. O. S. 565, 573, 585 und gegen *Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte* 2, 478 Anm. 1 bewiesen hat, mit *Βελιτανᾶς* (*Ktesias, Epitome Photic* § 21) = Bêl-Etana (Etana, der babyl. Halbgott und Heros) nichts zu tun hat.

Die Kunde von den zwei vermeintlichen Dynastien finden wir erst bei dem byzantinischen Autor *Agathias* (2, 25), der sich dabei auf *Bion* und *Alexander Polyhistor* beruft, womit wir für die Entwicklung oder doch die erste literarische Aufzeichnung dieser Vorstellung auf die hellenistische Zeit, der sowohl der Bukoliker wie der Kyniker *Bion* angehören, geführt worden.

Der Gärtner *Βελιτάρας*-Bêl-êtir verkörpert die uralte Königsberufungssage (Sp. 694) die wir im Zweistromlande als mindestens an zwei uralte Könige geknüpft, keilinschriftlich bezeugt sehen: Sargon I. von Agade (vor 2500 v. Chr.) und Belibni der Gärtner, des Königs *Urnamitti*, der auf den Thron gesetzt wird (Sp. 696) und sich nach dessen plötzlichem Tode der Herrschaft bemächtigt (*King*, a. a. O. [Sp. 6] und dazu *Hrozny, Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* 21 [1907], S. 379 ff.). Es ist klar, daß der uralte Herrscher und Reichsgründer in der Sage nur deshalb als Begründer einer zweiten späten Dynastie auftritt, weil der erste Platz durch die Semiramis als Schöpferin des assyrischen Reiches und seiner ersten Dynastie und Gründerin Babylons in Anspruch genommen war, an die sich übrigen, wie wir sahen (Sp. 696), bereits wesentliche Züge der Königsberufungssage angeknüpft hatten. Mit anderen Worten, die Ansetzung des *Βελιτάρας*-Bêlêtir als Begründers einer zweiten Dynastie setzte die Ausbildung der Semiramissage voraus (vgl. auch ob. Sp. 693f.). Dazu stimmt nicht nur das zeitliche Verhältnis von *Ktesias* zu *Bion*, sondern auch das, was sich uns betreffs der Entstehung der Sage (Sp. 691) ergeben hatte. Wären den Medern zur Zeit ihrer ersten Berührung mit den Assyriern die im Zweistromland heimische Reichsgründungssage und ihre eigentlichen Träger bekannt gewesen, die Semiramissage hätte nicht entstehen können.

Im übrigen knüpft sich die weitere Entwicklung der Sage, gegen die *Berosos* (Sp. 687) mit Recht so energisch polemisierte, namentlich an die Bautätigkeit der Semiramis. *Strabon* (p. 80. 529. 737) berichtet von Burgen, Städten, Gebirgsstraßen, Wasserleitungen, Brücken und Kanälen, welche Semiramis durch ganz Asien errichtet habe. *Lucian, de dea Syra* cap. 14 führt die alten Tempel Syriens auf Semiramis zurück. Bei *Plutarch, de Iside* 24 lesen wir: καίτοι μεγάλα μὲν ὑποῦνται πράξεις ἐν Ἀσσυρίοις Σεμिरάμιος.

S. ferner u. a. *Ovid, Met.* 4, 55—58:

„Pyramus et Thisbe, iuvenum pulcherrimus alter,

Altera, quas oriens habuit, praelata puellis, Contiguas tenere domos, ubi dicitur altam Cocclibus muris cinxisse Semiramis urbem.“

So führt uns schließlich eine auf schwer verfolgbarer Wege versprengte Notiz bis an die Mosel. Gemäß einer Inschrift an dem Roten Hause zu Trier soll auch diese Stadt ihren Ursprung der Semiramis zu verdanken haben (s. *Gesta Treverorum* 8, p. 130 bis 146 der *Mon. Germ.*).

Daß der Semiramis als vermeintlicher Gründerin von Babylon nachmals, abweichend von *Ktesias* (*Diod.* 2, 1, 10), auch die Anlage der hängenden Gärten zugeschrieben wurde, erwähnten wir bereits (Sp. 693). In den Kreisen der jüdischen Schriftgelehrten, in denen man wußte, daß Nebukadnezar der eigentliche Begründer Babels in seiner späteren Gestalt gewesen war, wurde ein Ausgleich dadurch gewonnen, daß man Semiramis zur Gemahlin Nebukadnezars machte, wobei gerade die für dessen (medische) Gemahlin geschaffenen hängenden Gärten das Bindeglied gebildet haben mögen (*Midrasch Wajikra-Rabba* 196, 15): „Wie war der Name der Frau des Nebukadnezar? *R. Huna* sagt: Semirah war ihr Name; *R. Abin* sagt: Semiramis war ihr Name und die anderen Rabbiner sagen Semiramis סמיראם (Semir'ām) war ihr Name, weil sie in Unruhe, d. h. in einer unruhigen von Kämpfen erfüllten Zeit (סמ' ra'am als Endsilbe des volksetymologisch so zurechtgestutzten Namens = Unruhe, Bewegung, Donner, Toben) geboren worden ist.“ Ferner eine andere Notiz: „so verführten sie bis der eine an Semirah, die Frau des Nebukadnezar, herantrat.“

Ein merkwürdiges Problem liegt vor in dem lebendigen Fortlebender Semiramis-legende bei den Armeniern. Die Stadt Van heißt „Semiramis-Stadt“, Schamiramakert (Sp. 690), der heute noch funktionierende Kanal des Menuas (Sp. 690) „Semiramisfluß“; auch ein steinzeitliches Überbleibsel bergender Hügel in der Nähe von Van ist nach ihr benannt, türkisch Schamyramalty (*Kho* 1, 280 Anm. 7). Als Semiramistunnel hörte *H. F. B. Lynch* (*Armenia* 2 [1901] p. 156) ein Felsentor ca. 4—5 Kilometer südlich von Bitlis bezeichnen. Dieses Tor ist offenbar ein wesentlicher Bestandteil der modernen Straße Bitlis-Sö'ört, und wenn ich nicht sehr irre, hatte mich während meiner Anwesenheit in Bitlis deren Erbauer, der türkische Chef-Ingenieur des Vilayets Bitlis ausdrücklich auf dies Tor als eine moderne Sprengung und als das schwierigste Stück des Straßenbaus hingewiesen (*Lehmann-Haupt, Klio* 1 [1901] 280 Anm. 7 und *Armenien einst und jetzt* Bd 1 [1910] S. 328f.). Es werden ferner die in Armenien und dessen Grenzgebieten auf Felsen und Stelen angebrachten urartäisch-chaldäischen Keilinschriften der Semiramis zugeschrieben (s. u. a. *Moses v. Khorene* 1, 16). So z. B. auch der noch heute in situ befindliche grüne Pfeiler (kurdisch Kel-â-şin) eine Stele mit zweisprachiger

chaldisch-assyrischer Inschrift der Chalderkönige Ispuinis und Menuas (Sp. 692), die dem von Rovanduz über die persisch-türkischen Grenzgebirge führenden Kelischin-Paß, der alten Heerstraße vom Van-See zum südlichen Urmia-See den



3) Henkelfigur (Berliner Museum): geflügelte Sonnenscheibe mit chaldischer Göttin (Rückseite) nach Lehmann-Haupt, *Materialien* S. 87, Fig. 58 (Vordorseite s. dort Fig. 57).

Namen gegeben hat (*Verf., Armenien* Bd. 1 S. 242 ff.).

Die urartäischen Felsenbauten und Keilschriften des Zitadellenberges und der großartige Menuaskanal von Van aber rühren ja wirklich (Sp. 693) aus den Zeiten der Semiramis her, freilich nicht von ihr, sondern von ihren und ihres Hauses Gegnern, den urartäischen Königen her. Später (um 600) geriet das Quellgebiet des Euphrat und Tigris unter medische Herrschaft, und gleichzeitig wanderten von Westen her die heutigen Armenier, die Urartäer unterwerfend und verdrängend, ein, um alsbald die medische mit der persischen Oberherrschaft zu vertauschen. Mit den Ianiern wird sich die Sage von der Semiramis auch nach Armenien ausgebreitet haben. Und wenn (ob. Sp. 680) kurz vor Christi Geburt der Kleinasiate *Strabo* betont, daß außerhalb des Zweistromlandes in vielen Gebieten Asiens Bauten der Semiramis gezeigt werden, so wird er dabei, und nicht an letzter Stelle, auch Armenien im Auge haben.

Aber von anderen Bedenken abgesehen, die Armenier wissen im übrigen sehr gut, daß ihre nunmehrige Heimat einst gegen die Assyrer hatte verteidigt werden müssen, und sie rechnen den ersten Urartäerkönig, den Gegner Salmassars III., Aram, unter ihre eigenen Nationalhelden.

Sollte es da lediglich der werbenden Kraft und der Wucht, die gerade der Semiramissage innewohnt, zuzuschreiben sein, daß die Semiramis aus einer Feindin zur Förderin der großen Werke, die die Armenier in ihrer neuen Heimat vorfinden, erwuchs? Viel leichter würde sich diese, die Tatsachen umkehrende Verschmelzung erklären, wenn wirklich Frauenhand und Frauenklugheit auf urartäischer Seite an der Schöpfung der großartigen Felsen- und Wasserbauten mitgewirkt hätte.

Und in der Tat, die Frau muß bei den Ur-

artäern eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben. Sonst würde nicht in der geflügelten Sonnenscheibe, die überall — bei den Ägyptern, von denen sie ausgegangen ist, bei den Assyrern und bei den Persern — stets das Bild der obersten Gottheit trägt, bei den Urartäern eine Frau erscheinen. So wird die geflügelte Sonnenscheibe dargestellt in den Henkelfiguren großer Bronzegefäße (Fig. 3), die mehrfach in Armenien, aber auch, in deutlicher Nach-

ahmung dieser urartäischen Vorbilder, in Olympia und an anderen Stätten älterer griechischer Kultur zutage getreten sind (*Verf., Materialien zur älteren Geschichte Armeniens* [Abh. der Gött. Ges. d. W. 9, 3, 1910], S. 86 ff.). Und eine urartäische Königin mit ihrer Dienerin stellt eine goldene Medaille (Fig. 4) dar, die auf dem Königssitze Toprakaleh bei Van ausgegraben worden ist (*Verf., Die historische Semiramis* S. 57).

Vernahmen die Armenier bei ihrer Einwanderung in das Quellgebiet des Euphrat und Tigris, daß bei den Chaldern, die sie verdrängten, damals und zu Zeiten, als die großartigen Felsen- und Wasserbauten, die sie in den neubesetzten Gebieten vorfanden, entstanden, der Frau im Kultus, im Leben und in der Herrschaft eine überragende Rolle zuerkannt wurde, so ergab sich nun die Einsetzung der Semiramis, die bei dem herrschenden Volke, den Persern, als größte Herrscherin und Bauherrin der Vorzeit gepriesen wurde, naturgemäß und ungezwungen.

Der auf einem Papyrus des 1. Jahrh. n. Chr. vor einigen Jahren wiedergefundene Ninos-



4) Goldene Medaille, ausgegraben auf der chaldischen Königsburg Toprakaleh bei Van (nach Lehmann-Haupt, *Materialien* S. 84, Fig. 56: Zeichn. v. F. Frohse). Zur Deutung vgl. L. Messerschmidt, *Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsamml.* 31. Jahrg. N. 3 (Dez. 19. 9), S. 55. roman (Sp. 689) der Sage, der im übrigen die Personen und Motive bis zur Unkenntlichkeit umgestaltet, hat doch, wie schon betont,

den Zug des Ninos gegen Armenien beibehalten. Der Dichter, der offenbar gar keine Vorstellung hat von den ungeheuren Schwierigkeiten, die ein Kriegszug von Assyrien aus gegen das armenische Bergland mit sich brachte, läßt den Ninos mit seinen 150 Elefanten gegen Armenien ziehen — ein Beweis, wie zäh gerade dieses von Haus aus historische Element der Sage anhaftet (Sp. 690). Noch einen zweiten Fingerzeig dürfen wir dem Ninosroman entnehmen. In seiner Darstellung ist aus Ninos ein tugend- und empfindsamer Jüngling, aus seiner Erwählten das Musterbild einer sittigen Jungfrau geworden. Ihr Name wird nicht einmal genannt, sie wird schlechterdings als die Maid (*ῥοή*) ohne Namensnennung bezeichnet. Nun begegnet man — zunächst, nach des Verf. eigenen Beobachtungen, in Azärbaidjan und in den persisch-türkischen Grenzgebirgen — wiederholt der Bezeichnung Kizkal'ah, „die Mädchenburg“ 20 für uralte Anlagen, Ortschaften auf exponierten Punkten, Burgen u. dgl., und regelmäßig wird dabei erklärt, daß die Stätte von einem Mädchen in einer Nacht erbaut worden sei.

So liegt da, wo die vom Kelischun (Sp. 699) nach Osten herabführende Straße in die Ebene einmündet, unweit Haek das Kurdendorf Singa, überragt von einer stattlichen als „Mädchenburg“ bezeichneten Feste (Fig. 5). In Wahrheit ist dieser Burghügel ein Tell, das heißt ein Ruinenhügel, dessen Kern die durch Ziegel erbaute und steilgebaute Plattform einer assyrischen Feste bildet; und die „Mädchenburg“ von Singa ist ohne Zweifel ein Sperrfort, das zu 40 Semiramis' Zeiten von den Assyriern gegen die über den Kelischinpaß zum Urmiassee vordringenden Urartäer errichtet ward (s. *Armenien einst u. jetzt* Bd. 1, S. 247f.). So ist gerade im Hinblick darauf, daß schon im griechischen Ninosroman aus der Semiramis die namenlose Jungfrau geworden war, der Schluß nicht abzuweisen, daß dieses Mädchen eine letzte verblaßte Gestalt darstellt, in der die große Bauherrin des alten Orients gerade in den Gebieten ihres 50 einstigen Wirkungskreises noch heute bei den Mohammedanern fortlebt.

In anderem Sinne ragt die Vorstellung von der mächtigen Assyrikerkönigin lebendig bis in unsere Neuzeit hinein: Semiramis gilt als Typus der kriegerischen, tatkräftigen und viel umworbenen Herrscherin. Schon *Juvenal* 2, 102—109 verwendet ihren Namen zur Zeitcharakteristik:

*Res memoranda novis annalibus atque recenti
Historia, speculum civilis sarcina belli!
Nimirum summi ducis est occidere Galbam
Et curare cutem; summi constantia civis,
Bebriaci campo spoliū affectare Palati
Et pressum in faciem digitis extendere panem:
Quod nec in Assyrio pharetrata Semiramis orbe,
Maesta nec Actiaca fecit Cleopatra carina.*

So wurde schließlich der Name der Semiramis

späteren Herrscherinnen in lobendem oder tadelndem Sinne beigelegt oder von diesen selbst beansprucht. Die Palmyrenische Königin Zenobia, Kleopatra, ferner Katharina II., Maria Theresia hörten sich gern als eine zweite Semiramis bezeichnen oder taten dies (Katharina II.) zuweilen selbst.

Auch die neuere und neueste Belletristik von Calderon bis auf Wildenbruch hat sich die Gestalt der Semiramis als Vorwurf nicht entgehen lassen.

Direkt als Semiramis bezeichnete Darstellungen sind uns aus dem Altertum nicht überkommen, und bei denjenigen, meistens der Kleinkunst angehörigen Bildwerken, die eine Zeitlang für Semiramis beansprucht wurden, handelt es sich in Wahrheit stets um Wiedergaben weiblicher Gottheiten aus dem Istar-Derketokreis (s. *Eckhel, Doct. num. vet.* 3 p. 444f.; auch *Sal. Reinach, Rép. des Vases peints* 1, p. 486; *Faulmann, Culturgesch.* p. 402 Fig. 220, p. 405 Fig. 232). [Lehmann-Haupt.]



5) Mädchenburg von Singa (nach Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt* Bd. 1, S. 148: Zeichnung von L. du Bois-Reymond).

Semita, Fußweg, s. Lokalpersonifikationen. **Semitae, Semitales** s. *Quadriviae* (Bd. 3 Sp. 5), *Lares, Viae*, Eine Inschrift der *Lares semitales* neuerdings in Rom (Via Portuense) gefunden, *Notizie degli scavi* 1907 p. 465 f.

[M. Ihm.]

[**Semitatrices?**]. Göttinnen dieses Namens beruhen auf phantastischer Interpretation der verstümmelten und verderbt überlieferten Inschrift von Savaria *C. I. L.* 3, 4174 (= *Orelli* 4989). [M. Ihm.]

Semla (semle) ist die etruskische Wiedergabe des griech. Semele (*Deecke in Bezenbergers Beitr.* 2, 169 no. 90). Der Name ist zweimal belegt, auf einem Spiegel aus Chiusi und einem anderen unbekannter Herkunft (nach *Gerhard* aus Volci). Der erstere, jetzt im Britischen Museum befindlich, ist veröffentlicht von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 31 Taf. CCXCIX und von *Fabretti, C. I. I.* no. 477 bis. Der zweite ist herausgegeben von *Gerhard* in den *Ann. dell' Inst.* 1833, 185 sqq., von *De Witte* ebenda 1845, 395, in den *Monum. ined. dell' Inst.* 1 pl. LVIA, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 87 Taf. LXXXIII, von *Inghirami, Storia della Tosc.* tav. XLI no. 2, von *Gennarelli, Lo moneta primitiva* tav. IV, von *Dennis, Cities* etc., von *Müller, Denkmäler der alten Kunst* 1 Taf. LXI no. 308, im *Athenaeum* 1849, 37 und von *Fabretti, C. I. I.* no. 2468. Der clusinische Spiegel

enthält vier Personen: im Mittelpunkt Bacchus (φυλλῆς) zur Rechten und Ariadne (αἰνῶν) zur Linken, beide in zärtlicher Umarmung; rechts vom Bacchus sitzt Semele (σέμλη), links von Ariadne steht ein speerbewehrter Diener, sime genannt. Auch der zweite Spiegel enthält vier Figuren: rechts eine Gruppe, aus Semele (σέμλη) und Bacchus (φυλλῆς) bestehend; 'Dionysos ist als eben gereifter durchaus unbekleideter Jüngling, von Semele umschlungen, dargestellt, die nach seinem Antlitz gebückt seinen Körper mit beiden Armen umfaßt, während er rücklings nach ihr aufblickend seine Arme um ihren Nacken gelegt hat' (Gerhard); weiter links steht, die Gruppe betrachtend und mit einem Lorbeerstamm in der Linken, Apollo (ἀπυλῶς); noch weiter links sitzt ein Flöte spielender Satyrknabe. [C. Pauli.]

Semnai (Σεμναί auch Σεμναί θεαί), nach der gewöhnlichen, schon im Altertum (unten Z. 30) verbreiteten und auch von den meisten Neuern (O. Müller, *Aeschylus Eumeniden* 168. E. Curtius, *Stadtgesch. von Athen* 52. Bücheler, *Rhein. Mus.* 33 [1878], 17. Fröhde, *Bezenbergers Beiträge* 19 [1893], 231. Blaf, *Die Eumeniden des Aischylos* 4f.) aufgenommenen Ansicht athenische Bezeichnung der Erinyen bzw. der diesen gleichgesetzten Erinyen; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 763. Die Identität der Semnai mit den Erinyen hebt ausdrücklich hervor *Pausanias* (1, 28, 6): ἱερὸν θεῶν . . ἃς καλοῦσιν Ἀθηναῖοι Σεμνάς, Ἡσιόδος δὲ Ἐρινύς ἐν Θεογονίᾳ; ähnlich *Schol. Arist. Nub.* 265. *Schol. Luc. Bis accus.* 4 (p. 138, 11 Rabe). *Hesych. Phot. Harpokr.* s. v. Σεμναί θεαί. *Suid.* Σεμναί θεαί und Ὠρεσίον. Wiederum setzt sie *Paus.* (2, 11, 4: ναὸς θεῶν, ἃς Ἀθηναῖοι Σεμνάς, Σινώνιοι δὲ Εὐμενίδας ὀνομάζουσιν) den Eumeniden von Sikyon gleich, die vielleicht ursprünglich auch von den Erinyen verschieden sind, *Hartung, Rel. u. Myth. d. Griechen* 3, 69, *Nilsson, Griech. Feste* 424, 6. Für die Unterscheidung zwischen Semnai und Eumeniden (bzw. Erinyen) spricht die Notiz im *Schol. Soph. Oed. Col.* 42, daß der Komiker *Philemon* die Semnai von diesen getrennt habe (Φιλίμων . . ἐτέρας φησὶ τὰς Σεμνάς θεὰς τῶν Εὐμενίδων). Aber ein wesentlicher Unterschied hat wohl nicht bestanden, möglich ist es, daß die Semnai im Gegensatz zu den als schreckliche, in der Unterwelt wirkend gedachten Erinyen (*Gruppe, Gr. Myth.* 764) mehr als Schützerinnen der geheiligten Ordnung der Welt und der Rechtssatzungen ursprünglich gegolten haben. Das Heiligtum der Semnai, angeblich eine Gründung des Epimenides von Knossos (*Lobon bei Diog. Laert.* 1, 110. *Eudokia* 150 p. 261, 22.*) *Carl Schultze, De Epimenide Crete* 27. *Köhler, Hermes* 6 [1872], 108), aber in Wahrheit viel älter (*Bursian, Geogr. v. Griechenland* 1, 284, 1. *Judeich, Topographie von Athen* 269, 13) lag an der NO.-Ecke des

Areiopags, wo noch heute die Semnenschlucht erkennbar ist, *Paus.* 1, 28, 6. *Schol. Luc. a. a. O. Eur. El.* 1271; vgl. *Plat. Sol.* 12. *Arist. Equ.* 1312. *Thesm.* 224. *Hesych.* s. v. δευτερόποτος. *Bursian a. a. O.* 284. *Judeich a. a. O.* 269. Außer den Altären (τῶν θεῶν, αἱ Σεμναί καλοῦνται οἱ βωμοί, *Paus.* 7, 25, 2. *Thuk.* 1, 126) befanden sich dort die Kultbilder der Semnen neben den Statuen des Pluton, des Hernes und der Gaia, und *Pausanias* (1, 28, 6) hebt ausdrücklich hervor: τοῖς δὲ ἀγάλμασιν οὐτὲ τούτοις ἔπεστιν οὐδὲν φοβερόν, οὐτὲ ὅσα ἄλλα κεῖται θεῶν τῶν ὑπογαιῶν. Über diese Kultbilder ist nach *Rapp*, der darüber (Bd. 1 Sp. 1333, 2 ff.) kurz gehandelt hat, neue Literatur hinzugekommen. Die in Betracht kommenden Zeugnisse sind folgende: *Schol. Aesch. in Timarch.* 188 (282, 9 ff. *Schultz*): τρεῖς ἦσαν αὐταὶ αἱ λεγόμεναι Σεμναί θεαί ἡ Εὐμενίδες ἡ Ἐρινύες, ὧν τὰς μὲν δύο ἐκατέρωθεν Σκόπας ὁ Πάριος ἐποίησεν ἐκ τοῦ λυγρίτου λίθου, τὴν δὲ μέσσην Κάλαιμιν. — *Clem. Alex. Protr.* 3, 47 (p. 41 *Pott*): τῶν Σεμνῶν Ἀθήνησιν καλουμένων θεῶν τὰς μὲν δύο Σκόπας ἐποίησεν ἐκ τοῦ καλουμένου λυγρίτου λίθου, Κάλως δὲ τὴν μέσσην αὐταῖν, ἰστοροῦντα ἔχω σοι Πολέμωνα δεικνύσαι ἐν τῇ τετάρτῃ πρὸς Τίμαριον. Daß diese Notiz aus *Polemon* stammt, beweist *Schol. Soph. Oid. Col.* 42 (vgl. *M. Willmann, De Istro Callimachio* 13 f.): Φύλαρχός φησι δύο αὐτὰς εἶναι, τὰ δὲ Ἀθήνησιν ἀγάλματα δύο. Πολέμων δὲ τρεῖς αὐτὰς φησιν. — *Osann, Annali* 2 (1830), 150 f. hat zuerst bei *Clem. Alex. a. a. O.* statt Κάλως aus dem *Aeschines*-scholien den Namen Κάλαιμιν eingesetzt, und ihm haben sich angeschlossen *L. Urlichs, Skopas* 48*. *Brunn, Gesch. d. gr. Künstler* 1, 320. *Preller, Polemonis Periegetae frgm.* p. 73. *E. Reisch, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 (1906), 212, 32. *Studniczka, Kalamis* (= *Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 25 nr. 4) *S. f.* Dagegen halten *G. Loeschcke, Die Enneakronosepisode bei Pausanias* 16. *Töpffer, Att. Geneal.* 171, 3. *Amelung, Röm. Mitt.* 20 (1905), 294, 1 an der Lesung Κάλως fest. Die einfachste Lösung der Frage dürfte wohl sein, wie es schon *Klein, Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 4 (1880), 23 getan hat, mit *Reisch* und *Studniczka* ein gemeinsames Werk des Skopas und des jüngeren Kalamis anzunehmen, eine Marmorgruppe, deren mittlere Figur Kalamis in pentelischem Marmor ausgeführt hat, während Skopas die zwei anderen Figuren in parischem Marmor gearbeitet hat. Die Notiz des *Phylarchos*, daßes nur zwei Statuen gewesen seien, beruht wohl auf Mißverständnis oder irriger Kombination (*Reisch a. a. O.* 214. *Stan. Witkowski bei Gruppe, Gr. Myth.* 763, 10). Schwierig darf man, wie auch noch *Töpffer, Att. Geneal.* 171/72 Anm. 3. *Usener, Götternamen* 225/26 Anm. 18. *Rhein. Mus.* 58 (1903), 327 tun, annehmen, daß die beiden Bilder des Skopas nachträglich durch ein drittes Bild des Kalamis vervollständigt worden seien, oder gar mit *Loeschcke*, daß zwei Semnai und der Heros *Hesychos* (s. unten) dargestellt gewesen seien. *Usener a. a. O.* legt großen Wert auf die oben angeführte

*) Nach *Eudokia a. a. O.* καὶ τῶν Σεμνῶν θεῶν ἱερὸν, καθάρσερ καὶ ἐν Κρήτῃ, ἰδρύσαστο, müßte man einen Kult der Semnai auch für Kreta annehmen. Doch ist καθάρσερ καὶ ἐν Κρήτῃ wohl als Interpolation anzusehen. *Hiller, Rhein. Mus.* 33 (1878), 525, 5. *H. Flach, Untersuchungen über Eudokia u. Suidas* 91 u. Anm. 1.

Zwar führt Demeter das Epitheton *σεμνή* Bruchmann, *Epith. deor.* 76), ebenso Persephone (ebend. 192); auch nennt eine Inschrift von der Insel Syros eine Priesterin *τῶν οὐρανίων θεῶν Δήμητρος καὶ Κόρης τῶν σεμνολάτων*, Roß, *Inscr. ined.* 2, 109. *C. I. G.* 2, 2347 l p. 1061, aber dies reicht nicht aus, um *Σεμνολά* als Kultnamen für die eleusinischen Göttinnen zu erweisen. Übrigens führen auch fast alle übrigen Göttinnen das Epitheton *σεμνή*: Amphitrite (Bakchyl. 16, 110), Aphrodite (Bruchmann 68), Artemis (Bruchm. 50 und Bakchylid. 5, 99), Athena (Bruchm. 15. *Ad. Wilhelm, Urkunden dramat. Aufführungen in Athen* 57 f. Bakchyl. 12, 195), Eirene (Bruchm. 96), Eos (121), Gaia (73), Hera (154), Isis (162), Leto (169), Rhea (203), Thetis (160). [Höfer.]

Semnus (?), ganz zweifelhafter Beiname des Mars auf der Inschrift aus Dianium (Conv. Carthaginiensis) *C. I. L.* 2, 3588 = 5960.

Semo s. Sancus.

[M. Ihm.]

Semones, altitalische Gottheiten unbekannter Bedeutung. Sie werden dreimal erwähnt im *Arvallied* (*Bue Meler, Carm. epigr.* 1, 10 ff.) *seminis alternei advocapit conctos* (einmal ist *simunis* geschrieben). Auch im Paelignischen kommen sie vor, und zwar zusammen mit anderen göttlichen Wesen, den *Cerfi*: Inschrift aus *Corfinium* (Conway, *The Italic Dialects* 1 p. 242) *cerfum* (Genitiv plur.) *sacaracirix* (etwa Priesterin) *seminu* (Genitiv plur.) *sva* (etwa *que*). Etymologische Spielerei (vgl. Jordan, *Krit. Beitr.* 204 ff.) späterer Zeit erklärte sie für Halbgötter. *Mart. Cap.* 2, 156 *quos ἡμετέους dicunt quosque latine Semones aut semideos convenit memorare*. Vgl. *Fulgent. serm. antiqu.* p. 115 H. Der Name kehrt wieder bei *Semo Sancus* (s. Sancus) und der mit diesem verwandten (vgl. Wissowa, *Religion u. Kultus d. Römer* 122) *Salus Semonia* (*Macrob. Sat.* 1, 16, 8. *C. I. L.* 40 6, 30 975). Daß der Name dieser Gruppe von Gottheiten zu *serere*, *semen* gehört (so schon Hartung, *Die Religion der Römer* 1, 42; zuletzt Walde, *Etymolog. Wörterb.*), ist gewiß möglich, aber ebenso völlig unbeweisbar, da uns zur Beurteilung ihres Wesens jeder Anhalt fehlt. Diese Kritik trifft alle früheren, längeren oder kürzeren Ausführungen, mögen sie sich auf die antike oder auf die moderne Etymologie stützen, zumal wenn sie (wie z. B. Birt, *Arch. f. latein. Lexikogr.* 11, 184) noch anderes Unbeweisbares oder Falsches mit heranziehen (Scheffele in *Paulys Realencyklop.*, Bücheler, *Rh. M.* 33, 281; Preller-Jordan, *Röm. Myth.* 1, 90 f. u. a. m.) Auch aus ihrer Nennung im *Arvallied* kann nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß die *Semones* zeugende Gottheiten gewesen sind. Nur so viel ist gewiß, daß ihr Namen einen Gattungsbegriff bezeichnet hat (vgl. Wissowa, *Religion u. Kultus d. Römer* 120, 4), ähnlich wie *Lares*, *Genii* u. a. [Otto.]

Semonia s. Indigitamenta.

Semos (Σήμος) 1) Mantineer, Sohn des Halirrhothios, Sieger mit dem Viergespann bei den von Herakles gestifteten olympischen Spielen, *Pind. Ol.* 10 (11), 70 (83). Nach dem *Schol. Pind.* a. a. O. schrieben einige bei Pindar

a. a. O. Σάρος (statt Σάμος), den auch Hesiod (*fr.* 80 *Rzach* [1902] = *fr.* 95 *Göttling* = *fr.* 98 *Marksch.*) erwähnt habe als Sohn des Halirrhothios und als Bruder des Ἀλάξυγος: ἦν δὲ Σήρος τοῦ Ἀλιρροθίου τοῦ Περιήρους καὶ Ἀλκινόης. Vgl. O. Müller bei Ersch u. Gruber s. v. Pallas 65 p. 115 (= *Kleine Schriften* 2, 229). Gerhard, *Gr. Myth.* 1, 224 (244, 2a). — 2) Bruder der Penelope und des Auletes (Aὐλῆτης), *Schol. Hom. Od.* 15, 16 (Cramer, *Anecd. Paris.* 3, 492). *Eust. ad Hom. Od.* 1773, 21. Die beiden Namen Σήμος καὶ Αὐλῆτης erinnern an die von Apollod. 3, 10, 6 genannten Brüder der Penelope Ἰφιδάσιμος und Ἀλῆτης. [Höfer.]

Semphrukrates (Σεμφρονκράτης) = Ἡρακλῆς Ἀστροκράτης, Eratosthenes bei Georg. *Syn-cell* p. 109 (205 ed. Bon.) = *Eratosthenica* ed. Bernhardt p. 260; vgl. Jablonski, *Opusc.* 1, 282, 2, 197 ff. Nach Bunsen, *Ägyptens Stelle in d. Weltgeschichte* 1, 461 ist Σεμφρονκράτης zu lesen, was gebilligt wird von R. Rochette, *Mémoires d'archéol. comparée asiatique, grecque et étrusque* 330, 2, nach dem (a. a. O. 305, 2) die erste Silbe Sem (vgl. auch *Movers, Die Phönizier* 1, 417. 634) = 'Kraft, Macht' bedeutet. Über die Gleichsetzung des Harpokrates mit Herakles vgl. Milne, *Journ. of hell. stud.* 21 (1901), 283. Gruppe, *Gr. Myth.* 1563 Anm. 4 zu 1562. [Höfer.]

Semystra s. Semestre.

Senam ..., Beiname (keltisch?) des Iuppiter optimus maximus auf der Inschrift von Topusko (Pannon. sup.) *C. I. L.* 3, 10833 *I. O. M. Senam. sac(rum) Aur(elius) Vindicianus co. suis v. s. l. m.* [M. Ihm.]

Senaniocile. Orelli 1993 = *C. I. L.* 13, 3026 (Paris, von Hirschfeld abgeschrieben): Auf der linken Seite (a, 3) etwa zu lesen senani useilom — keltische Worte völlig unbekannter Bedeutung; früher wurde senani von Sena = Sequana abgeleitet, useilom mit aram übersetzt. Zimmermann (im *C. I. L.*), der dies zurückweist, enthält sich selbst einer Erklärung der dunklen Worte. [Otto.]

Senaros? (Σέναρος?), Flußgott auf Münzen von Sebaste in Phrygien, *C. R. Fox, Engravings of unedited or rare greek coins* 2, 150 151 Taf. 8. *Head, Hist. num.* 568. *Inhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 1, 286 (vgl. 193, 3 Anm.). Nach *Head, Cat. of greek coins brit. Mus. Phrygia Introd.* p. 93 und *Text* p. 370, 4 u. Anm. (vgl. planche 43, 4) ist ΣΙΝΔΡΟΣ die richtige Lesung. [Höfer.]

Senatus. Göttliche Verehrung des Senatus neben der des Tiberius und seiner Mutter Livia wurde i. J. 23 v. Chr. von den kleinasiatischen Städten beschlossen (*Tac. Ann.* 4, 15) und i. J. 26 wurde der Tempelbau den Smyrniern übertragen, *Tac. a. a. O.* 4, 55 f.; vgl. Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains* 32. E. Kornemann, *Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 1 (1901), 103. Gardthausen, *Augustus u. seine Zeit* 1, 567. 1346. 2, 308. Mommsen, *Röm. Staatsrecht* 3, 2, 1261 Anm. 2. Dieser Tempel ist auf Münzen von Smyrna abgebildet mit der Legende Σεβαστὸς Τιβέριος, Σεβαστή (d. i. Livia), *Σύνκλητος, Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 547. *Mionnet* 3, 219. *Suppl.* 6, 330. *Catal.*

of greek coins brit. Mus. *Ionia* 268, 266 ff. pl. 28, 8. Aber auch schon unter Augustus trifft man auf göttliche Verehrung des Senats außerhalb Italiens; so auf der Ara von Narbo (11 v. Chr.), welche nach der Erwähnung des Kaisers und seines Hauses den Senatus Populusque Romanus nennt, *C. I. L.* 12, 4333. Mommsen a. a. O. 1261, 2. In späterer Zeit findet sich dieselbe Erscheinung auch in Italien bei privaten Gebäuden, *C. I. L.* 6, 410 (Rom). *C. I. L.* 14, 42 (Ostia). Mommsen a. a. O. 1261, 3. Ein Kult des Senatus für Ephesos ist bezeugt durch eine Inschrift mit der Erwähnung eines Priestertumes Σ[υνκλή]τον, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, p. 221 nr. 600 Z. 24; vgl. die Inschrift von Ilion (*C. I. G.* 2, 3610), wo nach Erwähnung des Kaiserhauses folgt: καὶ τῇ Συγκλήτῳ καὶ τῇ Ἀθηναῖ τῇ Πιάδι καὶ τῷ Δίμῳ die Inschrift von Thera *C. I. G.* 2, 2454): ὑπὲρ τῆς . . . Τραιανῶς . . . ὑγείας καὶ διαμονῆς καὶ ἰσχύος Συγκλήτων καὶ Δίμων Ποταμίων ὁμοθυμίας. Mehr bei Mommsen a. a. O. 2161 und Anm. 4. 5. Auf der Opferszene von der Ara Pacis Augustae (abg. *Siebeking, Jahreshefte des österr. Arch. Inst.* 10 [1907], 187. Gardthausen, *Der Altar des Kaiserfriedens* Taf. 2. F. Studniczka, *Zur Ara Pacis* [= *Abhandl. d. phil.-hist. Klasse d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 27 (1909) nr. 26] Taf. 5, 8) erkennt E. Petersen, *Arch. Anz.* 18 (1903), 184. *Jahreshefte d. öst. Arch. Inst.* 9 (1906), 304 unter Zustimmung von Gardthausen (a. a. O. 13; vgl. *Notiz. di scav.* 1903, 572 f.) in der einen liegenden Idealfigur, die in ehrwürdiger Haltung, bärtig, barfuß, mit dem Pallium bekleidet dargestellt ist und in der Linken einen bekronten Stab trägt, die Personifikation des Senatus, in der hinter diesem stehenden Idealfigur, die aber zum großen Teil zerstört ist, die Personifikation des Populus Romanus, während Siebeking (a. a. O.) die erste Figur als Aeneas deutet, die zweite überhaupt unbezeichnet läßt. Seiner Deutung schließt sich Studniczka a. a. O. 24 (= *Sächs. Abhandl.* a. a. O., 922) an, der in der zweiten Figur einen Gefährten des Aeneas erblickt. Über die Darstellung des Senatus und des Populus auf einem Relief des Triumphbogens Traians in Beneventum, abg. v. Domaszewski, *Jahresh. d. österr. Inst.* 2, 179 Fig. 6 = *Abhandl. zur röm. Religion* 23 Fig. 6 = Studniczka a. a. O. Taf. 6, 5 p. 41 (bez. 939) sowie auf römischen Münzen, s. Petersen, *Röm. Mitt.* 7 (1892), 254 ff. Mommsen a. a. O. 1260 Anm. 2 (vgl. auch d. Art. Populus); vgl. auch F. Piper, *Myth. d. christl. Kunst* 2, 579. Unendlich häufig sind die Darstellungen des Senats auf kleinasiatischen Münzen, dessen Brustbild Σύνκλητος, Ἰσὲς Σύνκλητος, Θεὸν Σύνκλητον, Θεὸν Σύνκλητον, Θεὸς Σύνκλητος beigeschrieben ist, G. F. Hill, *Handbook of greek and roman coins* 188 (vgl. 91). Mommsen a. a. O. 1260, 3. 4. Hervorzuheben ist, daß zuweilen auch ein weibliches Brustbild dargestellt ist, so auf Münzen von Aizanis in Phrygien mit der Legende Θεὸς Σύνκλητος, Imhoof-Blumer, *Griech. Münzen* 728 nr. 644, und dieselbe Darstellung erscheint sogar mit der Beischrift Sacra Sinatus (so!), offenbar als Übersetzung des griechischen

Ἰσὲς Σύνκλητος, auf Münzen von Mallos in Kilikien, *Cat. of the greek coins brit. Mus. Lycania* usw. 101 nr. 30 (pl. 17, 11) und *Introd.* 124 not. 4. A. v. Sallet, *Münzen u. Medaillen* 50. Für die sonstigen Darstellungen ist zu verweisen auf die Indices bei Imhoof-Blumer a. a. O. p. 786 s. v. σύνκλητος, p. 795 s. v. Senat. *Monnaies grecques* p. 507 s. v. σύνκλητος. *Lydische Stadtmünzen* p. 203 s. v. ἰσὲς σύνκλητος, p. 210 s. v. Senat. *Kleinasiatische Münzen* p. 573 s. v. Senat. *Head, Hist. num.* p. 768 s. v. ἰσὲς σύνκλητος, p. 772 s. v. σύνκλητος, Macdonald, *Greek coins in the Hunterian collection* 2, 622 s. v. senate.

Über die Darstellung des Senatus berichtet Dio Cass. 68, 1, 5, daß man ihn bildete als ἄνδρα προεβύτην ἐν ἱματίῳ καὶ ἐσθῆτι περιπορητῶ, ἐν δὲ καὶ στεφάνῳ ἐσπολισμένον. — Eine Inschrift aus Cuiculi (Numidia) ist geweiht: Genio Senatus Cuiculitanae (um), *Recueil des notices et mémoires de la Soc. Arch. du Départ. de Constantine* 1907, 244. *Rev. arch.* 1908, 2 p. 464 nr. 241. [Höfer.]

Senectia, -us, Personifikation des Greisenalters, Tochter des Erebus und der Nox, *Hyg. fab. praef.* p. 9, 7 Schmidt. *Cic. nat. deor.* 3, 17, 44. *Verg. Aen.* 6, 275. *Plaut. Asin.* 306 (*Aug. Kieseberg, Quæst. Plaut. et Terent. ad relig. spectant.* 56). *Lygdamus* 5, 16. *Silius Ital.* 13, 588. *Seneca, Herc. fur.* 696. *Usener, Götternamen* 366. Vgl. Geras. [Höfer.]

Seno . . . und **Senonum** (?), zweifelhafte Götterbeinamen auf mehreren verschieden gearteten Inschriften. In der bei Pforzheim gefundenen *C. I. L.* 13, 6335 *Mercu(r)io Seno* . . . kann in *Seno* der Name des Dedikanten stecken (z. B. *Senognatus*; vgl. Holder, *Altelt. Sprachschatz* s. v. *senos* Bd. 2 p. 1482; vgl. die *ricani Senot* . . . *C. I. L.* 13, 6329). Unsicher ist ferner die Dedikation *Seno(um) Matro(n)is* der verschollenen und schlecht überlieferten Inschrift von Böckingen *C. I. L.* 13, 6475 (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 131 nr. 177, vgl. p. 15 f.); Zangemeister vermutet hier *Genio Martis*, vergleicht aber ebenfalls *C. I. L.* 13, 6335 und 6329. Die Metzger Mercurius-Inschrift endlich *C. I. L.* 13, 4304 interpretiert Keune (*Jahrbuch d. Gesellschaft f. Lothring. Geschichte und Altertumskunde* 8, 1896 p. 64 ff.): *dis M(atris) Senonum* (oder nach dem Zusatz p. 254 *Senuonum*) *tris* (= *tribus*) *et domin(o) Mer(cu)r(o) Cosumi ex ius(su) Mercur(ii)*. [M. Ihm.]

Sentia und **Sentinus** s. Indigitamenta (Bd. 2 Sp. 222). Nach W. Otto, *Philologus* 64 (1909), 454 (vgl. 452) sind beide Gottheiten ursprünglich die Spezialgottheiten des Geschlechtes der Sentii. [Höfer.]

Sentona, Göttin, bezeugt durch eine Inschrift aus Fiume, *C. I. L.* 3, 3026 (*Dessau, Inscr. sel.* nr. 4885) *Sentoniae Eutyclus v. s. l. m.*, und zwei Altären aus Albona in Dalmatien, *C. I. L.* 3, 10075 (= *Dessau* nr. 4886) *Geminus Boninus Hostiducis Sentoniae v. s. l. m.* und 3, 10076 (fragmentarisch). Der Name kann keltisch sein; vgl. Holder, *Altelt. Sprachsch.* 2, 1503. [M. Ihm.]

Sepe(i)thos, Flußgott, s. Sebethos. Nach einer Vermutung von A. Trendelenburg, *Wochenschr. f. kl. Phil.* 1910, 428 war der Flußgott zu Füßen der

Stadtgöttin von Neapel dargestellt in der (nicht mehr erhaltenen) Mitte des Giebelschmuckes des Dioskurentempels in Neapel. [Höfer.]

Septemontius s. Indigitamenta.

Septemtriones s. Sternbilder.

Sequana, keltische Quell- und Gesundheitsgöttin (vgl. Matronae). Über die Grabungen, die 1836 ff. an der Quelle der Sequana (bei St.-Seine, Grenze der Mandubii und Lingones, dép. Côte-d'Or) vorgenommen wurden und die viele der Göttin von Kranken gespendete Votivgaben zutage förderten (Altäre, Statuetten, Büsten, Bronzen, Münzen usw.), vgl. den Bericht von Baudot, *Commiss. de la Côte d'Or* 4, 1845, p. 94 ff. (mit 17 Tafeln, Auszug daraus bei Lejay, *Inscr. ant. de la Côte-d'Or* p. 200 ff., vgl. *C. I. L.* 13, 1 p. 437). Die Inschriften sind meist schlecht geschrieben und schwer zu lesen. *C. I. L.* 13, 2858 *d eue*) *Sequane* (leicht eingeritzt auf der Basis einer weiblichen Büste). 20 2859/60 *dae* (<*Seq(u)anne*>) (dargestellt in Relief: 'mulier stans d. vas ansatum tenens'). 2861 (= 13, 10024, 23, auf einem goldenen Ring) *d(eae) Sequane Clem(entia) Montiola v. s. l. m.* 2862 (Altar) *dae Seq. Fl. Flavia(lis) pro sal(ute) Fl. Luna(ris?) nep(otis) sui ex voto*. 2863 ('erus lapideum litteris pessimis', vgl. 2866 mit Anmerk.) *Aug. sac. Doa(?) Secun(ae)*. 2864 (Altar) *Mariola ... dia(e) Siqu(a)nn(ae) vo. sol. lib. merito*. 2865 (Amphora, vertiefte Buchstaben, die um den Hals laufen) *dae Sequana(e) Rufus donavit*. Die Inschrift 13, 5595 ist sehr verdächtig und hat mit dem Kult der Göttin nichts zu tun. Ein neuerer Fund lautet (*Rev. archéol.* 4. série 9, 1907 p. 349) *dae Sequanae Hilarius Cl. Aviti servos pro Hilario filio posuit v. s. l. m.* [M. Ihm.]

Serachos (Σεράχος), von Movers, *Die Phoenizier* 1, 229 f. (vgl. 199. 240) und von Gruppe, *Gr. Myth.* 951, 1 (vgl. 1285) aus *Etym. M.* 117, 39, wo ein Fluß Σεράχος auf Kypros = Έῶρος, Άῶος, Άῶ, wie Adonis heißt, erschlossener phönikischer Name (𐤑𐤏𐤔) des Adonis. [Höfer.]

Serangeus ? (Σεράγγ[?]εύς ?), Gigant; s. Pharrangeus. [Höfer.]

Serangos (Σεράγγος), Heros mit einem Heron in dem nach ihm benannten Σεράγγ(ε)ιον im Peiraieus, Bekker, *Anecd.* 301, 17. *Phot. Lex. Σεράγγιον*. *Lexik. im Codex Marc.* gr. 433 ed. Rabe, *Rhein. Mus.* 49 (1894), 627 nr. 50 59. *Max. Mayer, Gig. u. Titan.* 189. *Milchhöfer, Karten von Attika* 1, 61. *Judeich, Topographie von Athen* 383. Eine Darstellung des Serangos erkennt Dragatzis, *Amer. Journ. of Arch.* 1897, 350 auf einem aus Munychia stammenden Mosaik. [Höfer.]

Serapis = Sarapis (s. d.).

Serestus, Trojaner, wiederholt von Vergil in der *Aeneis* neben Ilioneus, Gyas, Cloanthus, Mnestheus und Sergestus unter den namhaften Gefährten des Aeneas genannt, Führer eines eigenen Schiffes, *Aen.* 5, 487. Dieses wird durch den Seesturm mit elf anderen Schiffen von der übrigen Flotte getrennt und an einen entlegenen Teil der Küste bei Karthago verschlagen. Erst in Karthago trifft er mit seinen Leidensgefährten Aeneas wieder, *Aen.* 1, 611. Aeneas beauftragt ihn und zwei

andere, die Flotte unbemerkt zur Abfahrt von Karthago vorzubereiten, *ebd.* 4, 288. Zusammen mit Mnestheus leitet er die Verteidigung des trojanischen Lagers am Tiber, während Aeneas abwesend ist, *ebd.* 9, 171: *quos pater Aeneas, si quando adversa vocarent, rectores iuvenum et rerum dedit esse magistros*. Gegen den ins Lager eingedrungenen Turnus sammeln beide die Mannschaft, 9, 779; Turnus wird darauf in den Tiber getrieben. In dem Kampfe, durch den Aeneas die Belagerten befreit, ist Serestus dem Helden zur Seite und trägt die Waffen des von Aeneas getöteten Haemonides davon, 10, 541: *arma Serestus lecta refert humeris, tibi, rex Gradive, tropaeum* (vgl. *Ilias* 16, 664f.). Vor Laurentum führen nach dem Bruche des Waffenstillstandes Serestus und Mnestheus die Troer in den Kampf zurück, 12, 549. Als Aeneas aus der Schlacht einen Teil seiner Krieger zum Sturm auf die Stadt zu führen beschließt, ruft er die Führer zusammen: *Mnesthea Sergestumque vocat fortemque Serestum ductores*, *ebd.* 12, 561 (= 4, 288).

Zu Verg. *Aen.* 10, 541 bemerkt Servius: *Serestos duos intellegamus, unum in castris et unum cum Aenea. Nam Troiani nondum erupere castris, ut intellegamus eum, quem supra (9, 171) dixit; ergo duo sunt*. Zwar ist richtig, daß erst 10, 604f. der Ausfall der Belagerten erzählt wird: *Tandem erumpunt et castra relinquunt Ascanius puer et nequiquam obsessa iuventus*. Aber hier liegt wohl eine jenen kleinen Vergeßlichkeiten und Unebenheiten vor, die dem Dichter begegnet sind; vgl. Ribbeck, *Gesch. der röm. Dicht.* 2, 101f. Es ist daher nicht nötig, zwei Seresti anzunehmen.

Die Namensform (vgl. Sergestus) hat wahrscheinlich der Dichter erfunden, um die fremdklingenden Namen der troischen Einwanderer den späteren römischen Eigennamen gegenüberzustellen; vgl. Bildungen wie Αἰγέρος bei Dion. v. H., Aestes und Aulestes bei Vergil. Letztere nennt W. Schulze, *Zur Gesch. lat. Eigennamen*, Berlin 1904, S. 73 eine merkwürdige, speziell etruskische Weiterbildung. In der *Prosop. imp. Rom.* findet sich Serestus nicht, wohl aber Serenus, tom. 3, 230f. 1, 50 unter 420; vgl. auch W. Schulze a. a. O. S. 229. 234 zu Serennius. [Wörner.]

Sergestus, Trojaner, von Vergil wiederholt unter den namhaften Gefährten des Aeneas und zwar als Anführer genannt; er befiehlt ein eigenes Schiff, den gewaltigen Centaurus, *Aen.* 5, 122. 155ff.; bei dem Seesturm an der Küste Karthagos hat er dasselbe Geschick, wie Serestus (vgl. oben) 1, 510, so daß er erst wieder mit Aeneas in Karthago zusammen trifft. Dort erhält er später mit Mnestheus und Serestus von Aeneas den Auftrag, die Abfahrt der Flotte im stillen vorzubereiten, 4, 288. Bei den zu Ehren des Anchises veranstalteten Leichenspielen hat Sergestus mit seinem Centaurus während der Wettfahrt der Schiffe Unglück. Das unvorsichtig gesteuerte Schiff bleibt auf Klippen sitzen; doch bringt er das Schiff zwar beschädigt, aber die Mannschaft wohlbehalten zurück und bleibt nicht unbelohnt, 5, 282ff. Noch einmal erscheint

Sergestus im letzten Buche der *Aeneis* unter den Anführern, die Aeneas vor dem Sturm auf Laurentum zusammenruft, 12, 561 (= 4, 288).

Für die Namensbildung ist wichtig *Aen.* 5, 121: *Sergestusque, domus tenet a quo Sergia nomen*; vgl. *Servius* zu *Aen.* 5, 117. Auch die drei anderen Wettfahrer sind Ahnherren bekannter Geschlechter: Cloanthus der Cluentii, Gyas der Geganii, Mnesteus der Memmii, vgl. *Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung* 2, 94 ff. In der Verbindung dieser Namen zeigt sich eine bewußte, auf dem Anklang beruhende Spielerei, mag diese nun vom Dichter selbst herrühren, oder auf Tradition innerhalb der betreffenden Familien zurückgehen. In der *Prosopogr. imp. R.* findet sich der Name Sergestus nicht; über Sergius dort tom. 3, 221 f.; vgl. das über Serestus Gesagte. [Wörner.]

Seriphos (Σέριφος), 1) Personifikation der Insel Seriphos auf dem Persenkrater aus Katanien (Millin, *Peintures* 2, 3. 4. *Gal. myth.* tab. 95), *Welcker, Aesch. Trilogie* 385, 655. *E. Kuhnert* Bd. 3, Sp. 2045, 6 ff. — 2) Genosse des Kadmos, von dem die Quelle Dirke hüten- den Drachen getötet, *Schol. Lykophr.* 1206 (*Lykophr. Alex.* ed. Scheer 2 p. 348, 9), Eponymos von Seriphos, s. *Crusius* Bd. 2 Sp. 860, 59 ff. Sp. 867, 63 ff. *E. Maab, Gött. Gel. Anz.* 1890, 359 Anm. 1. [Höfer.]

Serpens s. Sternbilder.

Serphua (σέρουα). Auf der 7. Zeile der 10. Kolumne der etruskischen Agramer Mumienbinde (*J. Krall, Die etruskischen Mumienbinden des Agramer National-Museums*), deren Inhalt ein Opferritual ist, wird unter den 'Heroen und Frauen', denen ein Trankopfer dargebracht wird, auch σέρουα (Lokativ von σέρουα) genannt. Darunter ist nach *S. Bugge, Das Verhältnis der Etrusker zu den Indogermanen u. der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasien u. Griechenlands* 221 ff. (vgl. 201, 203), der einen Zusammenhang dieses Opferrituals mit der boiotischen Sage (a. a. O. 202; vgl. auch den Artikel Sethum) annimmt, Σερφεία d. h. Ἥφα Σερφεία zu verstehen, die ihren Beinamen von dem euboischen Berg Σέρφους erhalten hat (*Steph. Byz.* s. v. Σέρφους. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 397. *Gruppe, Griech. Mythol.* 1123, 1; vgl. die Münzen von Chalkis bei *Head, Hist. num.* 304. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Central Greece* 109 ff.). [Höfer.]

Serra (?) s. Indigitamenta.

Servator. Seltenes Beiwort des Iuppiter, vornehmlich Wiedergabe des griechischen Σωτήρ. So nennt *Plin. n. h.* 34, 74 das Heiligtum des Zeus Σωτήρ im Peiraieus templum Iovis Servatoris, und in ähnlichem Sinne heißt es bei *German. Arat.* 410 si respexit Servator Iuppiter. Echt römisch ist der Beiname Conservator (vgl. unter Iuppiter), und mit diesem zusammen erscheint Servator auf der im Sabinischen gefundenen Inschrift *C. I. L.* 9, 4852 Iovi Optimo Maximo Servatori Conservatori. [Otto.]

Serys, noch nicht sicher gedeutete Benennung der zweimal dargestellten Figur auf dem Bd. 3 Sp. 3106 abgebildeten Prometheussarkophag. Die zahlreichen Deutungsversuche bei *O. Jahn, Arch. Beiträge* 140, 88. [Höfer.]

Seschat, ägyptische Göttin; früher Sefech oder Sefchet-abui genannt (hierogl. $\text{šš} \cdot \text{t}$, Vokalisation unbekannt).

S. spielt seit alter Zeit eine Rolle in den Tempelinschriften; im volkstümlichen Glauben war sie, in älterer Zeit wenigstens, wohl wenig bekannt. Von der Frühzeit an mißt sie den Grundriß der Tempel aus (vgl. D). Im alten Reich nennen die Pyramidentexte sie als Baumeisterin, und zwar schon sekundär angegliedert an Nephthys (B3); auch hat sie einen Kultus (A). Gelegentlich erscheint sie schon als Schreiberin, als die wir sie dann im neuen Reich in den verschiedensten Funktionen kennen lernen (C). Vereinzelt sind ihre Beziehungen zu den Sonnenmythen (F) und ihre sicher späte Hineinziehung in den Osiriskreis (J); zwei andere Züge (G und H) gehören nicht zu ihrem sonstigen Charakter. — In älterer Zeit hat S. gelegentlich das Beiwort wr.t 'Große' (Ramses IV.: *Lepsius, Denkm.* 3, 220 d; ptolem.: ebenda 4, 17 b. 1 d. 41 c. 45 c und oft). Später gibt es in Edfu zwei Formen der S., eine 'große' und eine 'kleine', ohne daß zwischen beiden ein innerer Unterschied zu sein scheint (*Rochemonteix, Edfou* 1, 139. 297. 363. 367. 457. 508. 522 = pl. 36 b, gleich dargestellt).

Das wesentlichste Beiwort der Seschat, das gelegentlich auch für ihren wirklichen Namen eintritt, ist Sefchet-abu. Man könnte es übersetzen 'die die Hörner abgenommen hat' und auf einen Sieg der Göttin über gehörnte Tiere (z. B. Stiere) beziehen; doch wissen wir von einem solchen Mythos nichts. Die früher übliche Deutung 'die die Hörner abgelegt hat' oder 'der die Hörner abgenommen sind' auf den Kopfschmuck der Göttin (vgl. Ka) ist falsch, weil dieser in alten Abbildungen keine Hörner sondern ein anderes phantastisches Gebilde zeigt. Man schreibt in dem Namen Sefchet-abu in der 18. Dynastie (zuerst *Nacille, Deir el Bahari* pl. 82 und *Gaget, Louxor = Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 75, 185) den Plural abu 'die Hörner', seit der 19. Dynastie gelegentlich, später meist den Dual abui die beiden Hörner; mit der letzteren Schreibung könnte man wirklich auf den damals schon Hörnern ähnlichen Kopfschmuck der Göttin hingedeutet haben.

Literatur: *C. R. Lepsius, Älteste Texte des Totenbuches* (Berlin 1867) S. 3 Anm. 1; *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (Paris 1875) p. 493; *Derselbe, Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) p. 129; *Lanzoni, Dizion. di mitol. egiz.* (Torino 1881) p. 1068 tav. 360; *Brugsch, Rel. u. Myth. der alten Ägypter* (Leipzig 1885) S. 473; *M. Brodrick and A. Anderson Morton, A concise dictionary of egyptian archaeology* (London 1902) p. 149; *Wallis Budge, Gods of the Egyptians* (London 1904) 1, 424; *Schäfer in Ztschr. Ägypt. Spr.* 42 (1905) S. 72; *W. Max Müller in Mitteil. Vorderasiat. Ges.* 1904, 2 S. 57—9 Anm.

A. Lokalkultus.

Die Heimat der S. scheint die Stadt wnw oder hmnw, griech. Hermopolis (heute Eschmunēn) zu sein; doch wissen wir darüber nichts

Sicheres, da der dortige Thottempel noch nicht freigelegt ist. Auf diesen Herkunftsort deutet die ständige nahe Beziehung zu Thot (vgl. B1). Ferner Beiworte wie 'Erste von Hermopolis' (*Mariette, Abydos* 1, 51a, Dyn. 19) und 'Seschat in Hermopolis' als Beiwort der Hathor von Dendera (*Brugsch, Dictionn. géograph.* 699, griech.). Man könnte aber auch glauben, daß S. in Hermopolis nur wegen der Ähnlichkeit ihres Charakters mit dem des Thot angesiedelt sei und daß sie in Wirklichkeit aus dem Delta stammt; auch im Delta gibt es eine Stadt wnw = Hermopolis, und zwar im Gau von Buto (*Brugsch, Diction. Geograph.* 148. *Sethe, Buto* 1 in *Pauly-Wissowa, Realencyklopädie*). In Edfu (ed. *Rochemonteix* [= *Mém. Mission franç. Caïre* 11] 2, 31, ptolem.) heißt sie 'die unter-ägyptische'. In der 12. Dynastie ist sie dem Horus von Letopolis beigesellt (vgl. B2). In der 19. hat sie in Abydos Beziehung zu Dep, der alten Hauptstadt des Deltas, und ihrer Göttin Uto (vgl. B5). Zur gleichen Zeit ist sie in Karnak sogar Fürstin dieser Landeshauptstadt und steht der Neit von Sais nahe (vgl. 4). — 'Priester der Seschat' sind im alten Reich in der memphitischen Metropole bestattet (*Kairo* 1564. 1417) und schon für die Frühzeit erwähnt (*Palermostein* Vs. 3, 7 ed. *Schäfer, Ein Bruchstück altägypt. Annalen in Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhang); doch ist unbekannt, wo sie den Kultus vollzogen haben. Auf einen besonderen uns unbekannten Mythos deutet das alte Fest 'Geburt der Seschat' (*Palermostein* Vs. 3, 13).

B. Beziehung zu anderen Göttern.

1) Zu Thot.

Seschat steht in außerordentlich naher Beziehung zu Thot, ebenso die Göttin Nehm'-awit; wenn es auch, wie üblich, nicht ausgesprochen wird (vereinzelte: Seschat 'Schwester des Thot' *Mariette, Abydos* 1, 51a, 38), haben wir es uns doch wohl so zu denken, daß die Göttinnen Gemahlinnen des Gottes sind und daß alle drei zusammen die Trias von Hermopolis bilden. Nur selten ist diese Trias in den Tempelreliefs dargestellt; z. B. Thot, Nehm'-awit, Seschat (*Rochemonteix, Edfou* 1, 53, ptolem.). Um so häufiger sind Darstellungen, in denen eine der beiden Göttinnen dem Thot folgt; z. B. Thot und Seschat zusammen im neuen Reich (*Lepsius, Denkmäler* 3, 220 d; *Mariette, Abydos* 1, 31a) oder in später Zeit (*Leps., Denkm.* Text 2, 193, Dendera; *Rochemonteix, Edfou* 1, 53). In anderen Fällen stehen Thot und Seschat sich auf Pendantdarstellungen gegenüber (Dynastie 19: *Mariette, Abydos* 1, 51–52; *Leps., Denkm.* 3, 167). Auch inschriftlich werden beide parallel zueinander genannt (*Mariette, Dendérah* 3, 67b, Ptol. XIII.) und zusammen in der Opferformel angerufen (Louvre A, 117; *Randall-Maciver and Mace, El Amrah and Abydos* pl. 40). Viele andere Fälle, in denen S. und Thot nebeneinander auftreten, sind in den folgenden Abschnitten genannt.

2) Zu anderen Göttern.

Auf dem Obelisk von Begig (Sesostris I.) steht Seschat merkwürdigerweise (vgl. A) hin-

ter dem falkenköpfigen [Horus] von Letopolis (*Lepsius, Denkm.* 2, 119a, Reihe 5). Der Chons mit dem zusammen S. in Edfu (ptolem.) auftritt (*Rochemonteix, Edfou* 1, 112 = 2, pl. 19), ist in Wirklichkeit ein Chons-Thot (ibid. 1, 522 = 2, pl. 36b), der die Funktionen des Thot versteht.

3) Zu Nephthys.

Nach der Stelle der *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 616 'Nephthys vereinigte die Glieder des Osiris in ihrem Namen Seschat' könnte man an alte Beziehungen der beiden Göttinnen denken. Jedoch steht die Erwähnung in einem verhältnismäßig jungen Text, der im Sinne des Osirismythos abgefaßt ist und auch sonst ursprünglich einander fremde Gottheiten in dieser Weise zusammenstellt. Die Rolle, die Seschat hier spielt, entspricht nicht ihrem sonstigen Charakter, und ihre Hineinziehung in die Osirislehre überhaupt ist nachträglich erfolgt (vgl. J). auch diese Stelle gibt trotz ihres scheinbaren Alters nur eine sekundäre Vorstellung. Indessen ist die Identifikation der beiden Göttinnen nicht vergessen, worden und sie wird in späten Tempeln, deren Texte auf alte Vorlagen zurückzugehen pflegen, wieder aufgenommen: in Edfu (ptolem.) wird Seschat als Name der Nephthys erwähnt (*Rochemonteix, Edfou* 1, 237. 253), ebenso in Kom Ombo (*Catal des monum.* ed. *de Morgan* 2, 121, Tiberius).

4) Zu Isis-Hathor.

In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wird Seschat in offenbar sekundärer Zusammenstellung häufig als eine Form der Isis-Hathor angesehen; so erscheint 'Seschat' in Dendera als Beiname dieser aus Isis und Hathor zusammengesetzten Mischgöttin (*Mariette, Dendérah* 1, pl. 33 d, dargestellt als Isis-Hathor) 'Seschat' wird als Beiname der Hathor von Dendera genannt in Dendera (*ebenda* 1, 63a. 73b) 'S. in wnw = Hermopolis' *Brugsch, Dictionn. géograph.* 699) und Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, 259). In derselben Weise tritt 'Seschat' als Beiname der Isis auf in Dendera (ed. *Mariette* 1, 33 d. 78b) und Edfu (ed. *Rochem.* 1, 151 253). Beziehungen zu Isis liegen auch zugrunde, wenn man Seschat in Philae zur Mutter des Harpokrates macht (*Lepsius, Denkm.* 4, 25) oder von Seschat sagt: 'die groß macht die Jahre des Harsiesis in Leben und Glück und Freude, wenn er als Herrscher sitzt auf dem Throne seines Vaters' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 199). — Die Kenntnis von der Gleichheit der Isis und Seschat ist zu Plutarch gekommen (vgl. E); aber die *Ἰσις Δικαιοσύνη* (*C. I. Gr.* ed. *Böckh* 2, 2295; *C. I. A.* 203. 205 [2]) hat wohl nichts mit Seschat zu tun (vgl. *Ἰσις Νέμεσις Bull. hellén.* 6, 336 ff.).

5) Zu anderen Göttinnen.

In vereinzelt Fällen ist Seschat vereinigt mit Göttinnen, die ihr dem Charakter nach fern stehen. Z. B. in Abydos (Sethos I.) lautet der Name der Göttin 'Seschat, Nechebt, Uto, Göttin der Stadt Dep, die den Herrn erzogen hat und seine Schönheit umschlang' (*Mariette, Abydos* 1, pl. 31a). Über ihre Beziehung zu

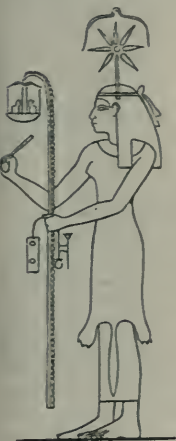
Neit vgl. H und A. In Edfu (Ptolem. X.) ist einmal 'die schöne Renenutet' Beiwort der Seschat (*Lepsius, Denkm. 4, 41c; Brugsch, Wörterbuch Suppl. 1049*). In Karnak hat Seschat einmal den Beinamen Ra't-tau, Ehrwürdige, wohnend in Demat (Stadt unbekannter Lage), Fürstin beider Länder' (*Lepsius, Denkm. 4, 21d, Ptolem. VII.*).

C. Göttin der Schrift.

1) Als Erfinderin und Herrin der Schrift.

Nach einem ptolemäischen Text in Edfu war es Seschat 'die Uranfängliche, die zuerst zu schreiben anfing' (*Brugsch, Wörterbuch Suppl. 1049*); 'die Uranfängliche' heißt sie in Edfu (*Lepsius, Denkm. 4, 41c*) wohl gerade wegen dieser Erfindung, die ihr auch das Beiwort 'Herrin der Schrift' verschafft hat (Dyn. 19: *Mariette, Abydos 1, pl. 50a, 8; Lepsius, Denkm. 3, 167. 169* — häufig in den späten Tempeln:

Leps., Denkm. 4, 17b. 21d. 25d. 41c. 45c. 58a und oft). In Amade (Thutn. III.) heißt sie 'Sefchet-abui, Herrin der Schrift, Herrin der Gottesworte' (eigene Abschrift). In Edfu (Ptolem. X.) rühmt sie sich ihrer Schreibfertigkeit gegenüber dem König: 'Siehe ich zeichne deine Annalen auf mit der Schrift meiner eigenen Finger; Re ist es, der sie (?) sagt mit seinem eigenen Munde. Siehe ich schreibe mit meinen eigenen Fingern'; sie ist auch wirklich schreibend dargestellt, in der Linken den Farbenapf, in der Rechten den Griffel, mit dem sie die Jahresmarken in die Palmrippe einschneidet (*Lepsius, Denkm. 4, 45c*).



1) Seschat
(nach Mariette, Abydos
1, 31a).

Als Erfinderin der geheimen Kunst des Schreibens nennt man Seschat in später Zeit auch zauberkundig, z. B. in Edfu 'Herrin der Schrift und groß an Zauber' (*Rochemonteix, Edfou 1, 112*); in Dendera steht 'die an Zauber große' Seschat zwischen den Göttern Heka (Zauber) und Thot (*Lepsius, Denkm. 4, 58a*).

2) Als Vorsteherin der Bibliothek und Schule.

Seschat heißt schon im alten Reich (Abusir, Dyn. 5) 'Erste des Hauses des Gottesbuches, Erste des oberägyptischen Bücherhauses...' (*Mittel. Deutsch. Orient. Ges. 37, S. 15, Bl. 5*). Einen ähnlichen Titel führt sie in der 18. Dynastie 'Vorsteherin des Hauses des Gottesbuches' (*Naville, Deir el Bahari 3, 59*). In der 19. Dynastie hat er die Form 'Herrin des Bücherhauses' (*Mariette, Abydos 1, 31a*) oder 'Fürstin des Bücherhauses' (Ramesseum: *Lepsius, Denkm. 3, 167. 169*). — Häufig kehren diese Erwähnungen in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wieder. In Philae steht über einer Tür: 'Haus der Bücher der Seschat der

Großen, . . . gebäude der Bücher der Isis, (*Champollion, Notices descript. 1, 193*); der Raum' zu dem sie führt, enthielt die Bibliothek des Tempels. Ständig führt S. auch in ptolemäischer Zeit die Titel 'Fürstin des Bücherhauses' (*Lepsius, Denkm. 4, 17b. 21d. 45c. 58a; Champollion, Notices descript. 1, 284*) oder seltener 'Herrin des Bücherhauses' (*Lepsius, Denkm. 4, 25*) oder 'Erste der Bücherhäuser, Ehrwürdige, Fürstin des Bücherhauses' (*Brugsch, Wörterbuch Suppl. 1049*; ähnlich *Leps., Denkm. 4, 41c*).

Mit der Bibliothek oder Schule des Tempels steht auch das per'anch in Verbindung, dem Seschat vorsteht: in Karnak (Ramses IV.) ist sie 'wohnend auf dem pr'nh' (*Lepsius, Denkm. 3, 220d*), in Edfu (ptolem.) 'Erste des pr'nh' (*Ztschr. Ägypt. Spr. 10 [1872], 10*).

3) Schreibt Listen und Berechnungen auf.

Auf dem ältesten Relief, das S. darstellt, aus dem Totentempel der Königs Sahure (Dyn. 5) bei Abusir, sitzt sie schreibend neben der Vorführung der gefangenen Libyer und ihres Viehs (*Mittel. Deutsch. Orient. Ges. 37, S. 15, Bl. 5*); sie berechnet also, was durch einen siegreichen Feldzug gewonnen ist. In Deir el Bahri, dem Totentempel der Königin Hatschepsut (Dyn. 18) steht S. schreibend neben dem Abwiegen der Edelmetalle und Edelsteine: 'Schriftliches Feststellen, Berechnen der Zahlen, Zusammenzählen und Empfangen der Kostbarkeiten der Südländer' (*Naville, Deir el Bahari 3, 81*); an anderer Stelle berechnet sie die Zählungen beim Messen des Weihrauchs aus Punt (*ebenda 82*). Eine vereinzelte Erwähnung in Edfu (ptolem.) sagt, daß S. alle Dinge auf der Erde berechnet (*Rochemonteix, Edfou 1, 291*).

4) Als Verkünderin und Schreiberin der Zukunft des Königs.

a) Namen des Königs. Bei der Darstellung der Königskrönung sitzt Seschat an der Seite und schreibt die Titel und Namen des neuen Herrschers auf einen Papyrus (*Naville, Deir el Bahari 3, 59, Dyn. 18*). Eine andere Wiedergabe desselben Gedankens zeigt ein Relief im Ramesseum: Atum, Thot und Seschat schreiben den Namen Ramses II. auf die Blätter des ehrwürdigen Baumes in Heliopolis (*Lepsius, Denkm. 3, 169 = Erman, Ägypten [Tübingen 1885] S. 465 mit Abb.*). Eine Darstellung in Edfu (Ptolem. IV.) gibt dieselbe Szene, jedoch in verständnisloser Entstellung; Seschat steht untätig an der Seite (*ebenda 4, 17b = Rochemonteix, Edfou 1, 112, pl. 19*). Ein noch späteres Relief in Dendera (Ptolem. XVI.), auf dem Seschat zu dem König sagt: 'Ich stelle deinen Namen fest in deinem Königtum als Herrscher', stellt die Göttin auf eine Palmrippe schreibend dar (*Leps., Denkm. 4, 58a*).

b) Lebens- und Regierungszeit des Königs. Unter den Bildern, die der Darstellung der Zeugung und Geburt des zukünftigen Königs folgen, ist eines, das die schreibende Seschat zeigt (*Naville, Deir el Bahari 2, 55*); gewiß schreibt sie dem Kinde lange und glück-

liche Lebenszeit zu, wie die folgenden Beispiele zeigen. Auch neben der Darstellung der Königskrönung sitzt die schreibende S. und sagt: 'Ich gebe dir die Jahre der Ewigkeit' (*ebenda* 3, 59). Ebenso steht S. neben einer anderen Szene, der Vereinigung der beiden Landeshälften Ober- und Unterägypten durch die Götter, und sagt: 'Hier ist der Befehl zur Festsetzung seines Königtums; meine Hand schreibt seine große Lebenszeit auf' (*Mariette, Abydos* 1, 31a). Häufig sagt S. in den Tempeln des neuen Reichs zum König: 'Ich lasse dir glücklich sein deine Jahre auf Erden, die vereinigt sind in der Zahl von Millionen' (*Lepsius, Denkm.* 3, 169, Ramesseum) oder 'Ich gebe dir die Lebenszeit des Re und die Jahre des Atum' (*ebenda* 3, 220d, Karnak) oder 'ich schreibe dir die Jahre des Atum auf' (*Champollion, Notices descript.* 2, 891, Ramesseum).

Oft trägt S. in der Hand eine Palmrippe, das Zeichen für 'Jahr'; an dieser hängen kleine Modelle der Halle, in welcher der König bei der Feier seines Regierungsjubiläums zu sitzen pflegt (*Mariette, Abydos* 1, 31a; *Lepsius, Denkm.* 3, 169). Diese Jubiläumshallen überreicht S. dem König als Symbol für die Jubiläen, die er feiern soll (Tempel von Derr: *Champollion, Monuments* 1, 41, 3 = *Rosellini, Monum. di culto* 8, 2). — Die Tempel der griechischen Zeit haben unter ihren typischen Reliefs ein besonderes: 'Das Empfangen der Jubiläen von Seschat der Großen': der König steht vor Seschat; diese ritzt mit einem Griffel Marken in eine Palmrippe, an der eine Jubiläumshalle hängt, (*Lepsius, Denkm.* 4, 21d). In Anspielung auf solche Szenen pflegt S. zu dem König zu sagen: 'Ich gebe dir sehr viele Jubiläen' (*ebenda* 4, 25). Ähnlich mit mythologischen Ausschmückungen: 'Ich bringe dir die großen Jubiläen des Tenenti' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 112); oder in Ombos: 'Ich schreibe Jubiläen auf wie die des Tenenti', wobei der daneben stehende Haroëris sagt: 'Ich lasse Seschat dir Jubiläen aufschreiben zu Zehntausenden auf Hunderttausende in Millionen von Jahren' (*Catal. des monum. ed. de Morgan* 3, 54). In Edfu schreibt Seschat das Königtum des Herrschers und seine nach Millionen zählenden Jubiläen auf (*Rochemonteix, Edfou* 1, 522) und sagt: 'Ich mache deine Jubiläen zahlreich wie die des Re, indem du bleibst auf dem Throne des Horus' (*Lepsius, Denkm.* 4, 45c). Endlich: 'Ich schreibe dir Hunderttausende von Jubiläen auf und deine Jahre auf der Erde wie die des Re in Ewigkeit' (*Ianzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 360, 1).

c) Annalen des Königs. Seschat gibt dem König nicht nur die Jahre für seine Regierungszeit, sondern bestimmt auch schon im voraus, was in ihnen geschehen soll. Daher stammt der Ausdruck, daß sie die Annalen festsetze, in denen die Taten des Königs Jahr für Jahr aufgezeichnet zu werden pflegen. In Lufkor sagt Seschat zu Amenophis III.: 'Ich stelle deine Annalen fest mit Millionen von Festen' (*Gayet, Louxor = Mém. Miss. franç. Caire* 15, pl. 75, 185). Ähnlich in griechisch-römischer Zeit in Ombos: 'Ich stelle deine

Annalen fest wie die des Horus' (*Catal. des monum. ed. de Morgan* 3, 54) und in Edfu: 'Siehe ich zeichne deine Annalen auf mit der Schrift meiner eigenen Finger; Re ist es, der sie (?) sagt mit seinem eigenen Munde' (*Lepsius, Denkm.* 4, 45c; vgl. *Rochemonteix, Edfou* 2, 31).

d) Als Schützerin der Schreiber erscheint Seschat in vereinzelter Stellen, die interessant sind, weil sie die Göttin als volkstümlich erweisen. Auf einer Schreibpalette aus der Zeit Thutmosis III., die bei Abydos gefunden ist, stehen zwei Opferformeln: die erste an Anhor, den Schutzgott jener Gegend, gerichtet; die zweite an 'Thot, den Herrn der Gottesworte, und Seschat, die Herrin der Schrift' (*Randall-Maciver and Mace, El Amrah and Abydos* pl. 40). Im *Papyrus Anastasi* 1 (1, 2), einer literarischen Streitschrift, rühmt sich der gelehrte Schreiber 'stark im Handwerk der Seschat' zu sein (*Chabas, Voyage d'un égyptien* p. 31). Wenn der König sich 'von Seschat unterrichtet' nennt (*Urkunden* [der 18. Dyn.] ed. *Sethe* 4, 19), so will er sich damit wohl als schriftkundig bezeichnen.

D. Seschat bei dem Abmessen des Grundrisses.

In den *Pyramidentexten* wird Seschat 'Herrin der Baumeister' genannt (ed. *Sethe* 616) und führt ähnliche Titel auch später: 'Herrin des Bauens' (*Lepsius, Denkm.* 3, 148; *Champollion, Notices descript.* 1, 284). Ebenfalls aus dem alten Reich hören wir, daß ihr Priester 'den Strich spannt (d. h. den Grundriß ausmißt) für ein Gebäude' (*Palermostein* Vs. 3, 7 ed. *Schäfer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen* in *Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhang). Wie es bei dieser Zeremonie hergeht, bei der die Göttin selbst, nicht nur ihr Priester aufzutreten pflegt, sehen wir zuerst dargestellt auf Reliefs aus dem Sonnentempel des Nuserre bei Abusir (Dyn. 5): Seschat und der König schlagen je einen Pfahl ein, der eine Ecke oder einen anderen festen Punkt des zukünftigen Bauwerkes angibt; beide Pfähle sind verbunden durch Stricke von der Länge des gewünschten Abstandes (*Schäfer* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 38 [1900] Taf. 5).

Diese Darstellungen wiederholen sich in den Tempeln des neuen Reichs; z. B. in Amada (*Champollion, Monuments* 1, pl. 48, 1 = *Rosellini, Monum. di culto* pl. 9, 2; Thut. III.) und Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 148a, Ramses II.). Dabei pflegt die Beischrift zu sagen: 'Das Ausspannen des Strickes durch den König selbst mit Seschat' (*Leps., Denkm.* 3, 148a). In Abydos (Sethos I.) übergibt Seschat den fertigen Tempel dem König und erzählt, sie selbst habe den Strick gespannt für seine Mauern und den Pfahl als Eckpfosten eingeschlagen (*Mariette, Abydos* 1, 50a). Vereinzelt (*ebenda* 40a, 7) ist die Rede von 'diesem Tempel, den Seschat gebaut hat'; im allgemeinen ist sie nur bei dem 'Spannen des Strickes' beteiligt (*Gayet, Louxor = Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 12, 2). — Seschat, einen Pfahl einschlagend, ist auch dargestellt in einer Tintenzeichnung auf einem Fayenceziegel (Grundsteinbeigabe aus dem Grabe Thutmosis III.) in Kairo (*Catal. Génér.* 24917 ed. *Darassy, Fouilles*

de la Vallée des rois 1898—9, Caire 1902 p. 284, pl. 55).

In den Tempeln der griechischen Zeit wird die alte Darstellung wieder aufgenommen. 'Seschat, die Unterägyptische, Herrin des Grundrisses' spannt den Strick aus mit dem König zusammen (Rochemonteix, *Edfou* 2, 31, pl. 40 d) und schwingt wie er den Hammer beim Einschlagen der Eckpföcke (Mariette, *Dendérah* 1, 39 d). Die Beischrift sagt: 'Ausspannen des Strickes im Tempel mit dem König selbst' (*Catal. des monum.* ed. de Morgan 3, 54, Kom Omb). Seschat erhält daher die Beiworte 'die den Grundriß hinlegt' (Brugsch in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 10 [1872], 10) oder 'die zuerst den Strick ausspannte', d. h. die das Ausmessen des Grundrisses erfand (Champollion, *Notices descript.* 1, 284, Esne). Nur diese Tätigkeit wird der Seschat zugeschrieben; der eigentliche Baumeister des Tempels ist 'Chnum, auf dessen Rede hin die Götter zeichnen, Seschat den Strick spannt und die Chnume bauen' (Brugsch in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 10 [1872], 9, Edfu). Auch an anderer Stelle (Rochemonteix, *Edfou* 1, 65, vgl. 90) heißt es, daß Seschat den Strick für den zukünftigen Tempel ausspannt, während Chnum und Ptah an ihm bauen.

E. 'Muse' u. ä.

Man pflegt Seschat die ägyptische Muse zu 30 nennen; doch hat sie wenig mit diesen griechischen Göttinnen gemeinsam und die Göttheiten der Ägypter pflegen überhaupt nicht einen abstrahierten Charakter zu haben. Seschat ist nicht eigentlich Göttin der Weisheit im allgemeinen; sondern nur Erfinderin der Schrift (C1) und vielleicht der Maße (D). Sie ist auch keine Göttin der Geschichte, denn sie zeichnet nicht historische Tatsachen auf (außer C3); sie fungiert nur als Schreiberin bei den 40 Verkündigungen der Götter für die Zukunft des Königs (C4). Man könnte sie allenfalls eine Schicksalsgöttin nennen, wenn man annimmt, daß sie zu jedem einzelnen Menschen in denselben Beziehungen steht wie nach der Dogmatik der Priester zu dem König. In der Anschauung der Griechen hat Seschat freilich etwas von den allgemeinen Zügen gehabt: 'In Hermupolis heißt die erste der Musen zugleich Isis und Dikaosyne, die Weisheit, wie man sagt; und sie offenbart das Göttliche denen, die wahrhaft und richtig *ἱερακόρου* (Träger des Götterbildes) und *ἱεροστόλου* (die das Götterbild kleiden) genannt werden' (Plutarch de Is. et Os. cap. 3 a ed. Parthey). Auch Horapollon (*Hieroglyph.* 2, 29 ed. Leemans) nennt sie *Μοῦσα*, hat aber noch die richtige Erinnerung an die Schicksalsgöttin *Μοῖρα*.

F. Seschat im Sonnenschiff.

Eine vereinzelte Stelle (Dyn. 30) setzt S. in Beziehung zu den Sonnenmythen: als Re die Apophisschlange getödtet hatte, sagte S. Zaubersprüche in dem Sonnenschiff (Naville, *Goshen* pl. 1).

G. Seschat bei der Geburt und Kinderpflege.

In Luksor (Amenophis III.), bei der Darstellungsreihe von der Zeugung und Geburt

des zukünftigen Königs, tritt Seschat als eine der Wärterinnen des neugeborenen königlichen Kindes auf (Gayet, *Louxor* = *Mém. Mission. franç. Caire* 15, pl. 64, 196). Bei der Geburt des Götterkindes Ihi in Dendera sitzt unter dem Sofa der gebärenden Hathor neben anderen Göttern auch Seschat (Lepsius, *Denkm.* 4, 82 b, Trajan).

H. Seschat beim Vogelfang.

Unter den typischen Tempelreliefs stellt eines den Vogelfang mit dem großen Schlagnetz durch den König und einige Götter dar. In Karnak (Ramses II.) steht Seschat dabei hinter Thot, der das Zeichen zum Zuziehen des Netzes gibt; sie heißt 'Seschat von Pe und Dep (alte Hauptstädte des Deltas), Herrin von Netret (Iseum, heute Behbêt im Delta), die in Sais ist, Fürstin des 4. unterägyptischen Gaues', oder 'Seschat . . . , Neit, Herrin des 4. unterägyptischen Gaues, die in Sais ist, Fürstin von Pe und Dep' ([Burton], *Excerpta hieroglyph.* 47 = Champollion, *Monum.* 3, 287). In Esne (Commodus) steht 'Seschat, die Große, Herrin aller Schriften, Fürstin des Bücherhauses' an dem Pfahl, an den das Netz gebunden ist (Lepsius, *Denkm.* 4, 88 b).

J. Seschat im Osirismythus.

Unter den Schutzgöttern des Osiris in Dendera (ed. Mariette 4, 82) ist auch Seschat, die dem toten Gott in ihrer Weise dient: sie ist es, 'die ihren Bruder an seine Stelle bringt durch ihre Rede'. Dieser Zug gehört zu den in später Zeit häufigen Erfindungen im Sinne des Osirismythus.

K. Darstellung.

1) Mit Fell.

Einen älteren Typus als alle späteren zeigen die drei Darstellungen der Seschat aus Abusir (Dyn. 5): zwei aus dem Totentempel des Sahurê (nur eine veröff. in *Mitteil. Deutsch. Orient. Ges.* 37, Bl. 5) und eine (oberhalb der Brust weggebrochen) aus dem Sonnentempel des Nuserre (Schäfer in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 38 [1900], Taf. 5). Sie stellen die Göttin als Frau dar mit merkwürdigem Halsschmuck; bekleidet mit einem Fell, von dem zwei Beine und der Schwanz (in den beiden älteren Fällen in zwei parallelen gleichlangen Hälften) herabhängen. Um das Haar trägt sie ein hinten zur Schleife gebundenes Stirnband; in diesem steckt das Zeichen für den Namen der Göttin: auf kurzer Stange eine siebenstrahlige Rosette, überragt von einem Halbkreisbogen mit zwei hohen Aufsätzen (ähnlich dem zweiteiligen Schwanz des Felles). — In der 18. Dynastie finden sich weitere Beispiele dafür, daß Seschat über ihrem Kleid ein Tierfell (Panther, Leopard o. ä.) trägt, dessen Beine und Schwanz auf ihre Füße herabhängen, während seine Vorderpfoten auf ihren Oberarmen liegen (Naville, *Deir el Bahari* 2, 55, 6, 158); ähnlich Dyn. 19—20: Mariette, *Abydos* 1, 51 a; Lepsius, *Denkm.* 3, 220 d; in Amada (Thutm. III.) (falsch publiziert in: Champollion, *Monuments* 1, 48, 1 = Rosellini,

Monum. di culto pl. 9, 2 mit nur einer Pranke auf der linken Schulter (eigene Kollation). In anderen, etwa gleichzeitigen Fällen ist auf dem Oberkörper der Göttin das Frauenkleid in der üblichen Weise gezeichnet und von dem Fell nur der untere Teil angegeben; so in Abydos (ed. Mariette 1, 31a) und Karnak (*Leps., Denkm.* 3, 148a). Diese letztere Art ist für das Fell allein üblich in den Reliefs der griechisch-römischen Zeit, z. B. in Karnak (*Leps., Denkm.* 4, 21d) und Ombos (*Catal. des monum. ed. de Morgan* 3, 54) und Dendera (*Lepsius, Denkm.* 4, 58a; *Mariette, Denderah* 4, 82).

Wie natürlich hängt meistens der Schwanz des Felles in der Mitte herunter und die beiden mit Krallen versehenen Hinterfüße an den Seiten. In einer Darstellung der 18. Dynastie jedoch (*Naville, Deir el Bahari* 2, 55, 6, 158) sieht man die beiden Füße auf den Beinen der Göttin und außerhalb derselben zwei nach den Seiten abstehende schmale Fellstreifen, deren Zweizahl an den scheinbaren Doppelschwanz im alten Reich (s. o.) erinnert. Der Doppelschwanz kehrt wirklich wieder auf dem Fayenceziegel aus dem Grabe Thutmosis III. (Kairo *Catal. Génér.* 24917 ed. *Daressy, Fouilles de la Vallée des rois* 1898—9, Caire 1902, p. 284, pl. 55).

Das Zeichen auf dem Kopf der S. verändert sich allmählich. Im mittleren Reich ist die Rosette auf eine längere Stange gesetzt, so daß sie hoch über dem Kopf der Göttin schwebt (*Leps., Denkm.* 2, 119a, Reihe 5); so bleibt es durch alle späteren Zeiten hindurch. Gelegentlich ist die Gruppierung der Strahlen eine andere als sonst (*Leps., Denkm.* 3, 169); zuweilen scheint die Rosette fünf statt sieben Strahlen zu haben, sowohl im neuen Reich (*Mariette, Abydos* 1, 51a; *Leps., Denkm.* 3, 167, 220d) wie in ptolemäischer Zeit (*ebenda* 4, 58a; *Mariette, Denderah* 4, 82; *Rochemonteix, Edfou* 2, pl. 36b). Die beiden Aufsätze auf dem Halbkreisbogen sind in älterer Zeit noch ziemlich hoch (m. R.: *Leps., Denkm.* 2, 119a; Dyn. 18: *Naville, Deir el Bahari* 3, 59, 60), werden in der 19. Dynastie wesentlich niedriger (*Leps., Denkm.* 3, 148a, 167) und stehen sogar im spitzen Winkel zueinander (*ebenda* 3, 169). Der Bogen nähert sich im neuen Reich mehr und mehr der Form von abwärts gebogenen Rinderhörnern, der sie in später Zeit ziemlich nahe kommen. Auf dem Fayenceziegel aus dem Grabe Thutm. III. (s. o.) steht der halbkreisförmige Bogen unter dem scheinbar achtstrahligen Stern (Tintenzzeichnung zerstört).

Der auf den Darstellungen des alten Reiches (s. o.) erscheinende Halsschmuck besteht aus drei kurzen schmalen Bändern o. ä., die von einem Halsband herunterhängen; er kommt gelegentlich später wieder vor (*Mariette, Abydos* 1, 51a).

An der Stirn der Seschat sitzt gelegentlich ein Uräus; einmal in Karnak als Schlange mit der Hathorkrone (*Leps., Denkm.* 3, 220d, Ramses IV.); in ptolemäischer Zeit in Edfu als Schlange (*ebenda* 4, 45c; *Rochemonteix, Edfou* pl. 36b).

2) Mit Frauenkleid.

In einer Zahl von Reliefs verschiedener Zeiten wird S. im Frauenkleid ohne Fell, sonst in der üblichen Weise dargestellt. Zuerst im mittleren Reich (*Leps., Denkm.* 2, 119a, Reihe 5). Gelegentlich im neuen Reich (*ebenda* 3, 167, 169). Häufiger in griechisch-römischer Zeit: in Edfu (*Rochemonteix, Edfou* pl. 19, 36b; *Leps., Denkm.* 4, 41c, 45) und Philae (*ebenda* 4, 25) und Esne (*ebenda* 4, 88b). — Wo Seschat mit dem Fell dargestellt ist, ist trotzdem oft der untere Rand des Frauenkleides angegeben (s. o.).

Die einzige erhaltene plastische Figur der Seschat (Fig. 2) ist eine Bronze später Zeit (Berlin 19656 vermutlich aus Memphis); sie stellt die Göttin als Frau im Frauenkleid mit herabhängenden Händen dar. Auf das Frauenhaar ist die Geierhaube graviert, deren Kopf durch einen Uräus ersetzt ist. Auf dem Kopf der Göttin steht, auf einem kleinen Untersatz mit Schlangen, das Zeichen der Seschat in einer merkwürdigen umgebildeten Form: die ursprünglich gleichartigen Strahlen des Sternes, der ein unverhältnismäßig großes Mittelstück bekommen hat, sind selbständig verändert worden; die abwärts gebogenen Hörner sind zu aufgerichteten Schlangen geworden.



2) Seschat
(nach Berlin 19656).

3) Die Haltung
der Seschat hängt meist von der Handlung ab.

a) Häufig ist S. schreibend dargestellt, und zwar in älterer Zeit auf einen Papyrus oder eine Tafel (Dyn. 5: *Mittel. Deutsch. Orient. Ges.* 37, Bl. 5; Dyn. 18: *Naville, Deir el Bahari* 2, 55, 59; 3, 60, 6, 158; Dyn. 19: *Mariette, Abydos* 1, 31a); in späterer Zeit auf eine Palmrippe (*Leps., Denkm.* 4, 21d, 45c, 58a; *Rochemonteix, Edfou* pl. 36b). Seschat auf die Blätter des Baumes von Heliopolis schreibend: vgl. C4a.

b) Seltener sitzt Seschat mit der Gebärde des Sprechens, d. h. eine Hand erhebend, wo sie zum König redet (*Mariette, Abydos* 1, 51a; *Leps., Denkm.* 3, 167).

c) Ein alter, in Götterprozessionen verwendeter Typus ist die stehende Seschat, die in der einen Hand das Uas-Zepter, in der anderen das Lebenszeichen hält (*Abusir, Totentempel des Sahure* unveröff.; *Leps., Denkm.* 2, 119a, Dyn. 12). Er kommt gelegentlich wieder im neuen Reich (*ebenda* 3, 220d, mit Papyruszepter). In ptolemäischer Zeit (*ebenda* 4, 41c) hält die stehende Seschat zwei Palmrippen (vgl. a). [Roeder.]

Sesmaca (?), zweifelhafter Beiname der Göttin Navia (s. d.) auf der Inschrift *C. I. L.* 2, 2602. [M. Ihm.]

Set (Sit, Seth, Suti, Sutech; griech. Typhon); ägypt. šth, gesprochen etwa sêtech, später sêt; ägyptischer Gott verschiedener Herkunft und Bedeutung.

Literatur (unten nur abgekürzt zitiert): Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum* (Frankfurt a. O. 1750) lib. 5 cap. 2; Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians* 4 (London 1841) 421—8; Bunsen, *Äg. Stelle in d. Weltgesch.* 1 (Berlin 1845) 496—501; Röth, *Gesch. unserer abendländ. Philosophie I. Aegypt. und Zoroastr. Glaubenslehre* (Mannheim 1846) 307 bis 10; Parthey, *Plutarchs Über Isis u. Osiris* (Berlin 1850) 153—4; Lepsius, *Über den ersten ägyptischen Götterkreis* (Abh. Akad. Berlin 1851) 294—12; Diestel, *Set-Typhon, Asahel und Satan in Zeitschr. histor. Theol.* 30 (1860) 159—217; Pleyte, *Religion des Pré-Israélites (Recherches sur le dieu Seth)* Utrecht 1862; Pleyte, *Lettre à Deveria sur quelques monuments relatifs au dieu Set* (Leide 1863); Pleyte, *Set dans la barque du Soleil* (Leiden 1865); Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose* 1 (Leipzig 1868) 242—50; Pierret, *Dictionnaire d'archéol. égypt.* (Paris 1875) 506; Eduard Meyer, *Set-Typhon* (Leipzig 1875); Pierret, *Mythologie* (Paris 1878) s. v. Set; Lanzone, *Dizionario di mitologia egiziana* (Torino 1881) 1005—7, 1126—50, tav. 370 bis 82; Pierret, *Panthéon égyptien* (Paris 1881) 48 bis 50; Le Page Renouf, *Vorlesungen über Religion der alten Äg.* (Leipzig 1882) 108; Erman, *Aegypten* (Tübingen 1885) passim; Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter* (Leipzig 1885—8) 702—29; Maspero (1888) in *Études = Biblioth. égyptol.* 2 (Paris 1893) 251, 362; Wiedemann, *Herodots zweites Buch* (Leipzig 1890) passim; Wiedemann, *Religion der alten Ägypter* (Münster 1890) 117; Brugsch, *Aegyptologie* (Leipzig 1891) passim; Brodrick and Morton, *Dictionary of Egyptian archaeology* (London 1902) 160; Maspero, *Histoire ancienne* 1 (Paris 1895) 133. 174. 200; Petrie, *Religion and conscience in ancient Egypt* (London 1898) 56; Lange bei Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgesch.* 2 (Leipzig 1905) 205; Hermann Schneider, *Kultur und Denken der alten Ägypter* (Leipzig 1905) bes. 387, 405, 505; Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums* 2 (Stuttgart-Berlin 1909) 1, 2 bes. § 181, 304—5; Erman, *Die ägyptische Religion* 2 (Berlin 1909) passim.

A. Historischer Überblick.

I. Alte Zeit.

Ein einziges Mal sehen wir in der Frühzeit die Stellung, die Set einnimmt: in der 2. Dynastie ist er, wohl als Lokalgott von Nubt, vorübergehend der offizielle Königs- und Staatsgott jenes oberägyptischen Staates, dessen Könige in Abydos begraben sind (vgl. unten E I a 2). Im alten Reich, besonders in den Pyramidentexten, tritt er uns als Landesgott von Oberägypten entgegen (E I a); er ist der Mörder des Osiris und kämpft mit Horus (J II), dessen Auge er verletzt (J II e 1). Set ist durch seine Aufnahme in die große Neunheit von Heliopolis eine der mächtigen und altherwürdigen Gottheiten geworden (D I). Als Wüsten-

gott sind ihm die Fremdvölker unterstellt (E I c 3), er offenbart sich in Donner und Erdbeben (G II). Vom Kultus dieser Zeit wissen wir nichts. Vereinzelt kennen wir aus dem Ende der 3. Dynastie einen Priester des Set, wohl von Oxyrhynchos (*Mariette, Mastabas* A 2 = Cairo 1385, in Sakkâra). Unsicherer sind ein 'Prophet des Set des Palastes' (Cairo 1715—6 und ein 'Prophet des (Horus und?) Set' (Cairo 1391), wo vielleicht der König gemeint ist.

II. Spätere Zeit.

Das mittlere Reich setzt die alten Traditionen fort. In den Totentexten tritt die kosmische Deutung der Verletzung des Horusauges auf (J II e 2) und Set ist ein böser Dämon für die Toten (K I a—c). Die Hyksos setzen ihren unbekannten Gott dem Set gleich, der dadurch einen neuen Kultus in Avaris gewinnt (C VI a bis c). — Im neuen Reich sind die alten Überlieferungen nach allen Seiten hin ausgebildet: Set ist wie früher ein Landesgott, meist von Oberägypten (E I II). Er tötet den Feind des Sonnengottes (H II III) und offenbart sich wie früher in der Natur (G). Alle diese Mythen sind aber durchsetzt von den Osirissagen, in denen Set der böse Bruder und Onkel ist (J I II); so beginnt man ihm aus dem Wege zu gehen, und zwar wohl zuerst im Totenkult, wenig später auch in den Tempeln (K I c—d). Auch die Zauberer benützen ihn, um Schrecken einzujagen (L Ib). Geschützt von der kriegerischen 19. Dynastie hat Set noch einmal eine große Zeit erlebt als Königs- und Staatsgott (C III), nachdem er den Gott der Syrer und Hetiter in sich aufgenommen hatte (C IX). Die oberägyptischen Tempel des Set haben sich bis zum Ende des neuen Reichs in einer angesehenen, wenn auch nicht hervorragenden Stellung gehalten. Von den Bauten dieser Zeit im Delta ist nichts erhalten; auch dort wird er, der böse Gott, um diese Zeit verschwunden sein (vgl. C VI e), während er sich in den Oasen bis in die Spätzeit hält (C V b).

III. Griechische Zeit.

In der griechischen Zeit haben die Sagen des Osiriskreises alle andern Mythen erstickt (J I c 3 und B); Set ist zu einem Schensal geworden, das alle guten Götter und Menschen verabscheuen. Als Gegner des Horus ist er auch der Feind des Sonnengottes geworden (H IV), und der Typhon der Griechen offenbart sich in der Natur nur als die verderbliche Macht (G I). — In der christlichen Zeit hat Set sich bei den Zaubern als ein Teufel erhalten (L II—III). Von ihnen übernahmen die Gnostiker und Setianer den Gott; sie haben ihn wieder zu Ehren gebracht und aus ihm einen Weltherrscher nach synkretistischer Weise gemacht (L III).


IV. Örtliche Verteilung.

In alter Zeit ist Set mehrfach heimisch in Oberägypten (C I—IV); er scheint dort der Töter des Feindes des Sonnengottes (H) und von einer gewaltigen Stärke zu sein (F II), die sich auch in Naturereignissen offenbart (G).

Doch spielt Set andererseits eine bedeutsame Rolle in den Osirissagen, die sicher unterägyptischen Ursprungs sind (J); deshalb muß Set auch an irgendwelchen Orten des Deltas heimisch sein. Doch hat sich von diesen Lokalkulten merkwürdigerweise auch in der Mythologie nichts erhalten (C VII a). In einer Zeit geordneten Staatslebens, die freilich noch weit vor allem liegt, was wir literarisch erreichen können, hat sich in Oberägypten die Sage von Horus und Set als Brüder-Königen gebildet; die beiden Götter wurden später auf die beiden Landeshälften bezogen (E I. II).

B. Die verschiedenen Namen.

I. Set, Sutech, Suti.

Der Name des Gottes scheint Sêtech gelautet zu haben, er wird in der ältesten Zeit štš oder šth geschrieben; der Unterschied ist wohl nur ein graphischer, nicht ein lautlicher. Das neue Reich schreibt šth; so ist auch das scheinbare šwth (Sutech) richtig zu lesen. Eine fast nur in religiösen Texten vorkommende Variante stj, šwtj (Suti) läßt den Abfall des auslautenden ch möglich erscheinen. Das religiöse Buch Amduat schreibt gelegentlich auch wirklich nur št, also eine dem Σηθ der griechischen Zeit entsprechende Form. Zu allen Zeiten wird der Name des Gottes auch nur mit dem Bilde des ihm heiligen Tieres  geschrieben; dieses ist nach den jeweils gültigen Formen lautlich aufzulösen zu šts, šth o. ä.

Die Vokalisierung des sicheren Konsonantenbestandes šth, šth (W. Max Müller, *Bündnisvertrag Ramses II. und des Chetiterkönigs* [= *Mitteil. Vorderasiat. Ges.* Berlin 1902, 5] 11 Anm. 2; 38 Anm. 2 fordert nur die Wortform Sê, nicht šth) ergibt sich aus dem griechischen Σηθ, das den letzten Konsonanten nicht mehr zeigt; ferner aus den Eigennamen Σεθως, Σεθωως, Sethos = ägypt. šthj 'der Setische' und Σεθρὲχθης = ägypt. šth-nht 'Set ist stark', Lepsius, *Königsbuch* 1 (Berlin 1858) Quellen-tafel 16—7.

In älterer Zeit hat man nicht daran gezweifelt, daß alle diese so verschiedenartigen Schreibungen einen und denselben Gott bezeichnen, eben den aus der klassischen Überlieferung wohlbekannten Set-Typhon. In neuerer Zeit hat man vorübergehend geglaubt, einen fremden Gott Sutech ablösen zu müssen von dem ägyptischen Set der Osirissage; doch ist man jetzt wohl allgemein zu der auch hier vertretenen Auffassung von der Einheitlichkeit dieser Persönlichkeit zurückgekehrt, da lautlich nichts mehr entgegensteht (Loret in *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 28 [1906] 123). Der Name Set gehört ursprünglich vielleicht nur dem bösen Bruder in dem unterägyptischen Osirismythos an, nicht dem oberägyptischen Stadtgotte. Die Bedeutung des Namens ist nicht zu enträtseln; die Etymologien von Brugsch (*Rel.* 704) sind unhaltbar.

II. Typhon.

Den Griechen heißt der ägyptische Gott in erster Linie Typhon, Seth gilt ihnen nur als

fremder und ungewöhnlicher Name. Der griechische Τυφῶνς, Τυφῶς, Τυφῶν, Sohn der Gaia und des Tartaros, ist ein Ungeheuer, das nach schwerem Kampfe von Zeus besiegt wird; er soll in den Sümpfen des Deltas, aus denen giftige Dünste aufsteigen, ruhen; andererseits liegt er unter Vulkanen und sendet Hitze und Dürre aus (*Diestel, Set-Typhon* 188—93; *Wiedemann, Herod.* 2. Buch 513). Die Ähnlichkeiten, durch welche die Griechen veranlaßt wurden, den ägyptischen Set ihrem Typhon gleichzustellen, liegen offenbar sowohl im Charakter des Gottes (gewaltsame oder gar feindliche Macht) wie in der Rolle, die er in der Mythologie spielt (Kampf mit den anderen großen und guten Göttern). Es wäre wohl verfehlt, einen ägyptischen Beinamen des Set zu suchen, der den Griechen das lautliche Vorbild zu ihrem Typhon gegeben hätte. Doch wäre es möglich, daß der griechische Name Typhon gelegentlich einmal auch in Hieroglyphen geschrieben wäre, nachdem er den ägyptischen Priestern oder Zauberern der griechischen Zeit geläufig geworden war. Ein solcher Fall könnte vorliegen in dem Beinamen Tbb des Set in einem religiösen Papyrus des British Museum aus der Zeit Alexander II. (*Pleyte in Rec. trav.* 3 [1882] 57 ff.)

III. Andere Namen.

Die Griechen (*Plutarch de Is.* cap. 49. 62) überliefern uns als Beinamen des Seth auch Βέβωρ (Βάβωρ bei *Hellenic. fragm.* 150) und Σὺν. Es mögen ägyptische Worte oder Namen in ihnen stecken, die bei den Zauberern der späten Zeit in Gebrauch waren (vgl. K III b 4); doch sind sie uns nicht bekannt.

C. Lokalkulte in Ägypten und Ausland.

I. Nubt.

(*Wilkinson* 4, 416; *Lepsius*, 1. *Götterkreis* 204; *Pleyte, Religion* 84 f.; *Lefébure, Mythe Osirien* 119; *Lanzone, Dizion.* 1005; *Maspero, Etudes* 2, 330.)

a) Seit den Anfängen der Ägyptologie war es klar, daß der Hauptkultort des Set eine Stadt namens Nubt ist. Irrtümlich identifizierte man sie zunächst mit dem hieroglyphisch ebenso geschriebenen Ombos (Kom Ombo) nördlich von Assuan. *Brugsch (Geogr. Inschr.* 3 [Leipzig 1860] und *Dict. Géograph.* [Leipzig 1879] 318. 319. 325) kennt zwar eine Stadt Nubt zwischen Theben und Koptos, in der er das Pampanis des *Ptolemäus* und das Pampane der *Notitia dignitatum* sieht, aber er identifiziert das Nubt des Set trotzdem noch mit Kom Ombo. *Dümichen, Geographie Ägyptens* (Berlin 1887) 125 erkannte, daß das Nubt des Set vielmehr bei Negade liegen müsse. In der Gegend von Negade und Ballás, die bei den Griechen Typhonia heißt, schräg gegenüber von Koptos hat *Petrie (Nagade and Ballas* [London 1896] p. 65—70; pl. 77—81. 85) die kümmerlichen Reste des alten Nubt frei gelegt. Der älteste Teil des Tempels ist ein Ziegelbau, den *Petrie* auf das Alte Reich datiert; er ist ausgebaut im mittleren und neuen Reich. Die dort gefundenen Denkmäler nennen Set in den Ver-

bindungen, in denen der Gott einer ägyptischen Stadt überall genannt zu werden pflegt. Er ist es, der dem König in seinem Tempel das Leben verleiht (*Petrie* pl. 77), und der König heißt 'geliebt von Set, dem Stier in Nubt, Herrn des Südens' (p. 68, Thutmosis III.); so auch auf Skarabäen aus dem mittleren Reich und später (pl. 80 'Sesostris III. geliebt von Nubti'). Amenophis II. hat in den Tempel ein über 2 m hohes Zepter aus blauer Fayence geweiht, das oben den stilisierten Kopf des Tieres des Set trägt und an einen alten Fetisch erinnert (*Petrie* pl. 78). Zu gleicher Zeit wendet sich ein Sennofer in der Opferformel auf seiner Statue an 'Set Nubti, Sohn des Himmels (sic), [gewaltig] an Kraft vorn in der Sonnenbarke, und alle Götter, die in Nubt sind'. Auch andere Privatleute erbitten von ihm in der Opferformel den Segen für die Toten (*Petrie* pl. 78, Dyn. 18), und ihm, dem 'Set Nubti, Herr der Speisen' hat ein Mann einen kleinen Denkstein geweiht (*Petrie* pl. 78). Ein Priester des Set aus der Zeit Ramses III. hat unter dem Einfluß seiner Zeit außer dem Stadtgott 'Set Nubti, Herr des Südländes, großer Gott [Herr?] des Himmels, schönes Kind des Re' oder nur 'Set, gewaltig an Kraft' auch den Amon Re von Theben dargestellt (*Petrie* pl. 79). In seinem Regierungsbericht sagt König Ramses III. von der Wiederherstellung des Tempels in Nubt: „Ich ließ gedeihen den Tempel des Sutech Herrn von Nubt. Ich baute seine Mauern, die verfallen waren, (wieder) auf. Ich gründete einen Tempel in ihm auf seinen göttlichen Namen, erbaut in trefflicher Arbeit bis in Ewigkeit; 'Tempel Ramses III. im Tempel des Sutech-Nubti ist sein Name' (*Pap. Harris* 1, 59, 4 ff. folgt Beschreibung der Ausstattung des Tempels mit Herden, Leuten und Stiftungen; die Leute werden 61 a 7 in den Listen angegeben).


b) Der Name der Stadt Nubt ist ähnlich ausgesprochen worden, wie der von Ombos bei Aswan; die hier durchgeführte Verschiedenheit der Formen dient nur zur Unterscheidung der beiden Orte. *Juvenal* (15. Satire) erzählt von einem Kampf der Leute des Tentyris (Dendera) mit denen des Ombites, der in Koptos stattgefunden hat. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß der Ombites, der Gau von Ombos, hier nur die Gegend unseres Nubt sein kann; alle drei Orte liegen dicht beisammen.


c) Der Gott der Stadt Nubt heißt zu allen Zeiten häufig nur Nubti 'der von Nubt'; davor tritt gelegentlich noch sein Name 'Set'. Es ist möglich, daß dieser Name 'Set' ursprünglich gar nicht dem oberägyptischen Stadtgott angehört hat, sondern auf ihn nachträglich übertragen ist bei der Verschmelzung mit dem Osirismörder aus dem unterägyptischen Sagenkreis. Tatsache ist, daß der 'Herr des Südländes' in der Stadt Nubt und außerhalb derselben oft nur 'Nubti' genannt wird. Schon in der 5. Dynastie (Totentempel des Sahure bei Abusir, unpubl.) heißt unser Gott nur 'Nubti'. In den *Pyramiden-Texten* der 5.—6. Dynastie heißt es, 'Set gedeiht in Nubt' (ed. *Sethe* 1667) oder die Stärke des Nubt ist die des Set

Nubti (eb. 1145). Also gilt in dieser alten Stadt Nubt offenbar als Hauptkultort des Set; das ist der Grund dafür, daß Nubti sein ständiger Name bleibt für alle Zeiten.

II. Schashotep und Antaeopolis.

a) Der 11. oberägyptische Gau (Hypselites)

wird schon in alter Zeit mit dem Zeichen  des Tieres des Set geschrieben (*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1 [Leipzig 1857] 110. 134 und *Dict. Géograph.* [Leipzig 1879] 745. 1040; *Dümichen, Geographie Ägyptens* [Berlin 1887] 177). Für den in ihm verehrten Gott hat man im allgemeinen Chnum erklärt; gelegentlich aber auch den Set (*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1, 110; *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1² [Berlin-Stuttgart 1909] § 181. 282 A). Es kann kein Zweifel sein, daß Chnum der eigentlich alte Gangott ist, neben dem wohl noch andere Götter aber kein Set verehrt werden; in den Inschriften in den Gräbern der Gaufürsten des mittleren Reichs bei Dêr Rife (ägypt. Schashotep) machen das klar (*Griffith, Inscr. of Siut and Der Rife*, London 1889). Grab 4 (pl. 16) nennt uns den 'Osiris Herrn von Abydos wohnend auf Schashotep' und den 'Anubis, Herrn der Gottes-Halle, wohnend auf Schashotep'. Aber Grab 5 (pl. 18): 'Chnum, Herr von Schashotep', der auch genannt wird 'Osiris Chnum, Herr von Schashotep' oder 'Chnum Re, Herr von Schashotep' oder 'Schaw (š'w 'Schicksal')?, Herr von Schashotep' (vgl. Chnum, Herr des Schicksals in Esne: *Brugsch, Thesaurus* 3, 627, 4). Die in Grab 5 und 6 begrabenen Gaufürsten sind Vorsteher der Propheten des Chnum, Herrn von Schashotep. König Ramses III. hat in seiner Regierung auch den Tempel des Chnum, Herrn von Schashotep beschenkt: *Pap. Harris* 1, 61 a 14). Noch in den Gaualisten der griechischen Zeit ist Chnum der Gott von Schashotep (*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1 Taf. 22), wenn auch gelegentlich Set für ihn einzutreten scheint. Daß in der späten Zeit, in der sich die Götter des Osiriskreises über ganz Ägypten verbreitet haben, im Hypselites ein Harpokrates verehrt wird (Stele Louvre C 112), ist nichts Ungewöhnliches.

b) Trotz alledem ist aber eine Beziehung irgendwelcher Art zwischen dem 10. Gau (Hypselites) oder dem 11. Gau (Aphroditopolites) und Set vorhanden. Eine fast unverständliche Erzählung des Kampfes zwischen Horus und Set in Edfu aus ptolemäischer Zeit (*Naville, Mythe d'Horus* [Genève-Bale 1879] pl. 24) sagt, daß er im Aphroditopolites stattgefunden habe und daß deshalb auch die Gegend von Schashotep  (d. h. nach Set) Hypselites genannt worden sei. Übereinstimmend damit berichtet *Diodor* 1, 21, daß der Entscheidungskampf zwischen Horus und Set bei Antaeopolis stattgefunden habe. Antaeopolis ist das heutige Gau el-Kebir, koptisch ΤΑΟΥΥ, im Aphroditopolites (*Brugsch, Dict. Géograph.* 1039).

c) Welcher Gott in dem seit 1821 verlorenen Tempel von Antaeopolis verehrt wurde, wissen wir nicht (*Description de l'Égypte, Antiqu.* 4

[Paris 1820] pl. 38—41). In römischer Zeit ist an die Stelle des ägyptischen Gottes der griechische Riese Antaios getreten (*Wilkinson, Manners and Customs* [London 1841] 4, 420), der von Nephthys, der Genossin des Set, begleitet wird. Zwei Felsenbilder bei Gau el-Kebir in griechisch-ägyptischem Stil aus der 1. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. stellen einen riesenhaften Mann dar, der eine Oryx-Antilope ersticht; er hat einmal die Beischrift ANTALOC . . . und ist in beiden Fällen begleitet von Nephthys, die, wie üblich, ihr Namenszeichen auf dem Kopfe trägt (*Golenischeff in Zeitschr. Äg. Spr.* 20 [1882], 135 mit Tafel 3. 4. 32 [1894], 1). *Golenischeff's* Versuch, den Namen Antaios aus dem ägyptischen 'nt 'Wüstental' abzuleiten, ist nicht aufrecht zu erhalten, auch seine Gleichstellung des Antaios mit dem syrischen Rescheph ist recht unsicher. Wenn wir auch keine innere Verwandtschaft des Antaios mit Set festzustellen vermögen, so hat man doch den Eindruck, als ob Antaios an die Stelle eines Set getreten sei; freilich kennen wir keinen Set in älterer Zeit an diesem Orte. Die Notiz bei *Diodor* 1, 17, daß König Osiris den Antaios als Statthalter über Äthiopien und Libyen zurückließ, als er zum Krieg ins Ausland zog, scheint eine, wenn auch sehr entstellte Erinnerung an die Statthalterschaft des Set-Typhon zu enthalten.

III. Oxyrhynchos.

(*Brugsch in Zeitschr. f. Äg. Spr.* 10 [1872], 89 ff.; *Maspero, Études* 2, 331; *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1² § 181).

Die Hauptstadt des 19. oberägyptischen Gaues Uab (o.-ä.) heißt Sep-mert o.-ä., griech. Oxyrhynchos, und in ihr ist Set der Lokalgott, wie die Listen übereinstimmend angeben (*Brugsch, Dict. Géograph.* 275. 1042. 1186; *Dümichen, Geographie Ägyptens* [Berlin 1887], 205; z. B. unter V a). Ramses III. hat dem Sutech-Tempel von Sep-mert 99 Leute geschenkt (*Pap. Harris* 1, 61 b, 12). In ptolemäischer Zeit ist Set von Sep-mert unter den vier Formen des Set, die zu den Göttern der Nekropole von Edfu gehören (*Brugsch, Geogr. Inschr.* 1 [Leipzig 1851] 167; *Dümichen, Alt-ägypt. Tempelinschrift.* [Leipzig 1867] 9f—i; *Rochemonteix, Edfou* pl. 40 d, Text 2, 52). In der Sammlung der Erzählungen vom Kampf des Set gegen Horus und den Sonnengott (*Naville, Mythe d'Horus, Genève-Bale* 1879) läßt eine Fassung die Hauptschlacht bei Sep-mert geschehen (vgl. unten J II c 3). Bei einem Fest in Oxyrhynchos wird ein Nilpferd, das Tier des Set (vgl. unten M III d), geschlachtet (*Brugsch, Dict. Géogr.* 1197, 6). *Plutarch (de Is. cap. 18)* erzählt, daß der Oxyrhynchoshof verabscheut wird; er hat einst das Schamglied von der zerstückelten Leiche des Osiris aufgefressen, das in den Nil geworfen war (vgl. unten L III h).

IV. Sesesu.

Die alte Erzählung von der Teilung des Reiches des Geb unter Horus und Set (vgl. unten E Ia 1) berichtet: Geb setzte Set als

König von Oberägypten an den Ort, aus dem er hervorgekommen war (= in dem er geboren war?), nach Sesesu. Aus gelegentlichen Erwähnungen sehen wir denn auch wirklich, daß Set 'Herr von Sesesu' ist (*Lepsius, Denkmäler* 3, 214 e, Medinet Habu). Set Nubti heißt 'Erster von Sesesu' (*Lepsius, Denkmäler* 33 g. 35 a. 214 f.) oder 'Herr von Sesesu' (*Mém. Inst. franç. Caïre* 4 p. 35 ff.; Sesostri I. aus Lisch). Meist ist der Gott von Nephthys begleitet, die in ihren Beiworten ebenfalls als zu Sesesu zugehörig bezeichnet ist. Ramses III. hat dem Sutech-Tempel von Sesesu 35 Leute geschenkt (*Papyrus Harris* 1, 61 b, 15). Die Stadt Sesesu ist von untergeordneter Bedeutung, und wir kennen ihre Lage nicht; vielleicht liegt sie im Fajjum (*Brugsch, Dict. Géograph.* 752 und *Religion* 715).

V. Oasen.

a) Man hat gelegentlich geglaubt, daß Set in irgendeiner Form bei den Libyern einheimisch und nach Ägypten hinübergewandert sei. Man hat diesen Set wiedererkennen wollen in Erwähnungen wie: 'Die Libyer sind vernichtet, Sutech hat sich von ihnen abgewandt' (*Israelstele* 11 nach *Zeitschr. Äg. Spr.* 34); oder 'ihr (der Libyer) Herr (= der Pharao) ist, wie Set, der von Re geliebte' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 144). Jedoch ist in dieser und anderen Stellen der Kriegsberichte des späteren neuen Reichs von dem Kriegs- und Staatsgott dieser Zeit, nicht einer fremden Gottheit die Rede. Tatsache bleibt aber, daß Set in den Oasen der Libyschen Wüste ansässig ist und er mag dort schon seit alter Zeit wohnen. Set ist der Landesgott der Oasen El-Charge und El-Dachle; in der späten Zeit, aus der fast alle uns erhaltenen Denkmäler dieser Gegenden stammen, ist er natürlich mehr oder weniger durch Amon von Theben und die Götter des Osiriskreises verdrängt (*Brugsch, Reise nach der Großen Oase* [Leipzig 1878] 71; *Dümichen, Die Oasen der Libyschen Wüste* [Straßburg 1877]. In einem späten geographischen Text (*Rochemonteix, Edfou* 1, 469) heißt es: 'Ptolemäus IV. bringt dir (Horus) den Sutech mit seinen Krügen und mit Schönerem von den Früchten (Wein?) der Oase El-Charge'. Eine andere ptolemäische Gauliste in Edfu sagt, der 19. oberägyptische Gau (vgl. oben III) bringe den Tribut des Set und nach einer anderen danebenstehenden Inschrift auch den Tribut der Oase El-Dachle (*Brugsch, Dict. Géograph.* 1186).

b) In Oxford befindet sich die aus der Oase El-Dachle stammende Stele von Privatleuten, deren einer Ker-Set heißt, aus der Zeit des Scheschonk 'von Amon (so!) geliebt' (*Spiegelberg in Rec. trav.* (1899), 13). Der Inhalt ist: Nes-Bastet, Prophet des Sutech in Dachle, trägt einem durchreisenden hohen ägyptischen Beamten Wihest seinen Anspruch auf gewisse Brunnen und Quellen vor. Dieser verweist ihn an Sutech 'an jenem Tage, an welchem dieser ehrwürdige Priester erscheinen läßt den Sutech, den an Kraft gewaltigen, den Sohn der Nut, den großen Gott'. Wihest selbst trat vor: 'Sutech, du großer Gott', entscheide du

den Besitz! 'Der große Gott' entzog sich diesmal aber der Entscheidung und gab sie erst 14 Jahre später. Hier erscheint also Sutech als der alte Lokalgott, der die Orakel erteilt; außer ihm haben auch Re und Amon nach der Inschrift Tempel in Dachle.

VI. Avaris (Hyksos) und Tanis.

(Brugsch, Geograph. Inschr. 1 [Leipzig 1851] 87; Ed. Meyer, Set-Typhon [Leipzig 1875] 54; 10 Wiedemann, Religion [Münster 1890] 118; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums 1² [Stuttgart-Berlin 1909] § 305.)

a) Die Hyksos in Avaris.

Die Hyksos, die nach dem Verfall des mittleren Reiches Ägypten eroberten und längere Zeit von Avaris im Delta aus über Ägypten und Vorderasien herrschten, verehrten einen Gott, dessen Namen wir nicht kennen; seine Natur war eine solche, daß die Ägypter ihm ihrem Set gleichsetzten. In allen hieroglyphischen Inschriften wird der Hyksosgott Set (oder Sutech) genannt, so daß man eine Zeit lang glaubte, es handele sich um den ägyptischen Gott oder dieser sei überhaupt erst von den Hyksos ins Land gebracht; oder man wollte den Hyksosgott Sutech ganz ablösen von dem ägyptischen Gott Set (Pleyte, Religion Pré-Israël. 81 ff.; Pleyte, Lettre 10 ff.; Schneider, Kultur 505; 30 Erman, Religion¹ S.168, in der 2. Aufl. getilgt).

Die Lage von Avaris, das von den Ägyptern vermutlich vollständig zerstört worden ist, kennen wir nur annähernd: im Osten des Deltas; Brugsch (Dict. Géograph. 143. 401. 1239) identifiziert es mit Pelusium. Ein historisches Märchen, das in einer Schülerhandschrift der 19. Dynastie vorliegt, erzählt von der Hyksoszeit (Pap. Sallier 1, 1, 2 ff.): „König Apophis machte sich Sutech zum Herrn, ohne irgend einem andern Gotte zu dienen außer dem Sutech. Er baute (ihm) den Tempel in schöner ewiger Arbeit (ob in Avaris?) ... und ließ täglich dem Sutech opfern“ (vgl. Chabas, Les pasteurs en Égypte [Amsterdam 1868] 35). Die Verehrung des Set seitens der Hyksos spricht sich auch darin aus, daß sich einige von ihnen nach Set nennen, z. B. der Re-Set-Nubti, dessen Sphinx in Bagdad gefunden ist (Pleyte, Religion p. 47 pl. 1, 9. 10).

b) Die Hyksos in Tanis.

Aus Avaris selbst sind uns keine Denkmäler erhalten, auch der von Sethos I. dem Seth von Avaris geweihte Kapellenuntersatz in Wien (v. Bergmann in Rec. trav. 12 [1890] 4) stammt wohl nicht aus Avaris selbst; dagegen haben wir eine Reihe von Denkmälern der Hyksos aus Tanis, die dem Set und zwar meist dem Set von Avaris geweiht sind. Es scheint so zu liegen, daß Set in Tanis erst von den Hyksos eingeführt worden ist; dann wäre der Gott von Tanis also eben dieser dem Hyksosgott verwandte Set und nicht der alte ägyptische Gott. Man hat dem Set von Tanis den besonderen Charakter eines Sonnengottes zuschreiben wollen (vgl. unten H I); doch sind alle diese Kombinationen nicht viel mehr als Vermutungen.

Der Hyksoskönig Apophis hat nachträglich auf den Arm einer Kolossalstatue des Königs Mermeša in Tanis seinen Namen setzen lassen: König Apophis, von Set geliebt (Mariette in Rev. Archéol. N. S. 3 (1861), 102; [Burton], Exc. hierogl. 40, 7; de Rouge, Inscr. hierogl. [Paris 1877] 66; Petrie, Tanis 1 [London 1889] pl. 13, 6). Eine Statue des Salatis aus Tell Mokdam bei Tanis nennt ihn 'geliebt von Sutech, Herrn von Avaris' (Devéria in Rev. Arch. N. S. 4, 259; Mariette, Monum. divers [Paris 1872] pl. 63 c; Ebers, Ägypten und die Bücher Mose 1 [Leipzig 1868] 202). Ein Prinz Nehsi, den wir auch als König am Ende der Hyksoszeit kennen, widmet ein 'Denkmal seinem Vater Set Herrn von Roah'; es ist ein Obelisk in Tanis (Petrie, Tanis 1 pl. 3, 19a; Naville in Rec. de trav. 15 [1893] 97).

c) Stele vom Jahre 400.

Die Hyksos scheinen mit der Einführung des Set in Tanis dort auch eine Art von Tempelära begründet zu haben, auf die auch Num. 13, 22 angespielt ist in der Bemerkung des Jahvist: 'Hebron war gebaut 7 Jahre vor Zoan (Tanis) in Ägypten' (Ed. Meyer, Chronologie 65; Nachtr. z. Chron. 34). Das einzige ägyptische Denkmal dieser Ära ist die Stele vom Jahre 400 des Königs Set Nubti aus Tanis, die etwa zur Zeit Ramses II. gearbeitet ist (Mariette in Rev. Archéol. N. S. 11 [1865], 169, pl. 4 = Lanzone, Dizionario tav. 381). Die Darstellung der Stele zeigt König Ramses II. Wein opfern vor dem Gotte 'Set des Ramses II.', der in seiner Tracht asiatischen Einfluß verrät (vgl. unten M I b); hinter dem König steht der militärische Gouverneur von Zaru (ägyptisch-syrische Grenzstadt), einen Hymnus betend an Set Sohn der Nut, der ihm eine schöne Lebenszeit geben soll. Die darunter stehende große Inschrift nennt zuerst die volle Titulatur Ramses II. und erzählt dann: Seine Majestät befahl, eine Stele zu errichten auf den großen Namen seiner Väter (der Könige Vorfahren), damit er aufrichte den Namen des Vaters seiner Väter (und?) des Königs Sethos I., der ewig dauert und besteht wie Re täglich (= noch lebend!). Jahr 400 Tag 4 des 4. Sommermonats (des) Königs: Set, gewaltig an Kraft, Sohn des Re und von ihm geliebt: Nubti Set geliebt von Harachte, er möge ewig und unendlich bestehen. Der Wesir ... Hoherpriester des Set ... Sethos, Sohn des Wesir ... Premose sagt: Heil dir, Set, Sohn der Nut, gewaltig an Kraft in der Barke der Ewigkeiten, der den Feind niederwirft, vorn in der Barke des Re, mit gewaltigem Gebrüll ... [gib] mir ein schönes Leben in deinem Gefolge, indem ich bestehe in ... Den König Set Nubti dieser Stele, die offenbar von dem Wesir Sethos errichtet ist, hat man anfangs (Chabas in Ztschr. Äg. Spr. 3 [1865], 29) für einen wirklichen König gehalten und zwar für einen der Hyksos (Ed. Meyer, Gesch. d. Äl. 1², § 305). Aber einen solchen König kennen wir nicht, und nach der ganzen Art der Erwähnung ist es doch wahrscheinlicher, daß hier der Gott Set gemeint ist, der nach echt ägyptischer Weise die volle Titulatur eines ägyptischen Königs

trägt (Ebers, *Ägypten und die Bücher Mose* 1 [Leipzig 1868]. 244; *Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch. Äg.* [Leipzig 1905], 60).

d) Dyn. 19 in Tanis.

Eine neue große Zeit begann in der 19. Dyn. für den Set von Tanis. Ramses II. ist es, soweit das vorliegende Material uns urteilen läßt, gewesen, der einen neuen Sutechkultus in Tanis aufgebracht hat. Freilich sind in dem Set dieser Zeit mannigfache Strömungen vereinigt: Er ist der ägyptische Gott, der gewaltige Kämpfer, der zum Kriegs- und Staatsgott geworden war (vgl. unten E III); aber er hat auch den alten Hyksosgott in sich aufgenommen; und endlich haben ihn syrische Gottheiten wie Baal und der Wettergott der Hethiter beeinflußt. Ramses II. soll den Settempel in Tanis ausgebaut haben (*Pap. Harris* 1, 60, 2), und die Funde bestätigen das (*Naville, Ahnas el Medineh* [London 1894], pl. 4b. 2; *Lepsius, Denkmäler* Text 1, 217; *J. J. Rifaud, Voyage en Égypte* 1805—27, pl. 119. 125. 143.). Ramses II. heißt in Tanis auf einem Obelisk 'Stier des Set' (*Burton, Exc. Hierogl.* 39); an anderer Stelle hat er das Beiwort 'gewaltig an Kraft' (*Petrie, Tanis* 2 [London 1888] pl. 2, 78^{bis}) oder 'gewaltig an Kraft wie Set' (*ebend.* pl. 3, 81), das natürlich dem des Gottes nachgebildet ist. In einer großen Titulatur haben die Namen von Ramses II. noch den ungewöhnlichen Zusatz: 'geliebt vom Set des Ramses II. Miamun' (*ebend.* 1 pl. 4, 25A). Darstellungen in Tanis zeigen Ramses II. Wein darbringend vor 'Set, gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' oder opfernd vor 'Set, großer Gott, Herr des Himmels, gewaltig an Kraft' (*ebend.* 1 pl. 11, 64) oder vor 'Set, gewaltig an Kraft, Herr des Himmels, er möge Leben geben' (*ebend.* 2 pl. 3, 81). König Merenptah hat eine Reihe von älteren Kolossalstatuen in Tanis mit seinem Namen beschrieben, er heißt auf ihnen: 'geliebt von Set' (*ebend.* 1 pl. 3, 14 B) oder 'geliebt vom Set des Merenptah' (*ebend.* 1 pl. 2, 5A; Berlin 7265) oder 'geliebt von Set, gewaltig an Kraft' (*Petrie, Tanis* 1 pl. 1, 4A; Berlin 7264) oder 'geliebt von Set, Herrn von Avaris' (*Burton, Exc. Hierogl.* 40, 10; *Petrie, Tanis* 1, pl. 2, 5A; Berlin 7265). Prinz Merenptah, der Sohn des Königs, hat sich auf einigen dieser Kolosse dargestellt, wie er Wasser spendet und räuchert vor 'Sutech, großer Gott, Herr des Himmels' (*Brugsch, Geogr. Inschr.* 1 [Leipzig 1851], 87; Berlin 7265) oder opfert vor 'Set, gewaltig an Kraft' (*Petrie, Tanis* 1 pl. 1, 4A). König Ramses III. hat den 'Ramses-Tempel im Set-Tempel' ausgebaut (*Pap. Harris* 1, 62, 3).

e) Tanis in später Zeit.

Die Inschriften der griechischen Zeit aus Tanis nennen Set nicht mehr; andere Götter des Deltas, besonders die guten Götter des Osiriskreises sind Herren von Tanis geworden, und man meidet hier wie überall in Ägypten den bösen Set (*Petrie, Tanis* 2 pl. 10; *Dareddy in Rev. trav.* 15 [1893], 150 ff.). Eine Tradition bei *Plutarch (de Is. cap. 13)* beruht noch auf der alten Herrschaft des Set über diese

Gegenden: die tanitische Nilmündung soll typhonisch sein.

VII. Set im Delta.

a) Da Set in dem uralten Kreis der Osirisagen, deren Ausbildung in Busiris ihren Mittelpunkt hatte, eine wesentliche Rolle spielt, so wäre es nur natürlich, wenn wir Set in irgendeiner der alten Städte des Deltas heimisch finden würden. Doch wissen wir davon nichts. *Brugsch (Dict. géogr.* 1046 und *Ägyptologie* 450) gibt an, daß im 11. Deltagan (Kabasites) Set der Lokalgott sei. —

Durch die sekundäre Verbreitung des Setkultes über das Delta hin ist auch nach Heliopolis ein Set gebracht worden, wir haben die Statue (in Wien; ed. *Bergmann in Ztschr. Äg. Spr.* 20 [1882] 41, 4) eines Priesters des dortigen Settempels, dessen Vater mit deutlich mythologischer Beziehung heißt: 'Horus und Set sind zufrieden' (vgl. unten E I a 1).

b) In den Deltastädten, die von Ramses II. gegründet oder ausgebaut wurden, sehen wir neben den anderen Hauptgöttern dieser Zeit auch einen Set verehrt. König Ramses III. erzählt in seinem Regierungsbericht: „Ich machte einen großen Tempel, vergrößert in der Ausführung, im Sutechtempel des Ramses II. . . 'Tempel Ramses III. im Sutechtempel' wurde er genannt in Ewigkeit (folgt Beschreibung der Ausstattung mit Leuten, Opfern, Speichern, Herden usw.) für dich, du Kraftreicher“ (*Pap. Harris* 1, 60, 2 ff.). In den Listen (*ebend.* 62a, 3) ist die Schenkung von 106 Leuten verzeichnet an den 'Tempel Ramses III. im Sutechtempel im Tempel Ramses II. Miamun'. Eine zur Zeit des Königs Merenptah zusammengestellte Briefsammlung (*Pap. Bologna* 1094 ed. *Chabas in Mélanges égyptol.* 3, 2 [Chalons-Paris 1373], 140 ff.) enthält u. a. den Brief eines Priesters vom Sutechtempel Prê-emheb an den Hausvorsteher Sethos: „Ich sage zu Pre-Harachte, zu Sutech, zu Nephthys und zu den (anderen) Göttern und Göttinnen von Pa-nezem: Mögest du gesund sein! usw.“ Der Brief handelt vom Besitz des Sutechtempels (*Bol.* 1094, 5, 8 ff.). Ein anderer Brief (*ebend.* 8, 6) gibt folgende Götternamen: 'zu Re-Harachte, zu Sutech und zu den (anderen) Göttern vom Tempel Ramses II.' In einem anderen Briefe (*Pap. Leyden* J 360, 4 ed. *Leemans, Aegypt. Monum. Leyden*) ruft der Schreiber für die Adressatin an: Amon, Ptah, Pre, Sutech groß an Kraft, und die andern Götter und Göttinnen der Stadt Per-Ramses II. Miamun. Der Vertrag Ramses' II. mit den Hethitern (vgl. unten IX a) ist abgeschlossen worden, als der König sich in der Stadt 'Haus des Ramses Miamun' befand, unter deren Göttern auch ein '[Set] gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' ist. Die Stadt ist also eine königliche Residenz, und Set gehört zu den Göttern, die die besonderen Schützer der Staatsgewalt und der Person des Herrschers sind (vgl. unten E III).

VIII. Theben.

In den zahlreichen oberägyptischen Tempeln des neuen Reichs finden wir wie jede andere

Gottheit so auch Set dargestellt, ohne daß er eine innere Beziehung zu dem betreffenden Orte besitzt und ohne daß er an ihm einen wirklichen Kultus genossen hat. Man hat ihn eben als einen mächtigen Gott angesehen, dem die schuldige Ehrfurcht zu zollen man gut tut; dazu kam, daß Set in der 19. Dynastie die Rolle eines der großen Staatsgötter gespielt hat (vgl. unten E III). So sind auch die meisten Tempelreliefs und Privatdenkmäler aus Theben zu beurteilen, auf denen Set dargestellt oder erwähnt ist. Aber es hat doch auch einen Tempel des Set in Theben gegeben. Darin ist es begründet, daß ein später Ramses (20. Dyn.), der in einem der thebanischen Königsgräber bestattet ist, sich nennt: 'Sohn des Set, des Herrn der Kraft, des (?) Herrn von Theben' (*Lepsius, Denkm. 3, 233a*). Auf eine besondere Verehrung des Set deutet auch die vielleicht aus Theben stammende Kolossalstatue von Sethos II., der eine Standarte mit dem Bilde des Set hält (*Fabretti-Rossi-Lanzone, Torino* [1882] nr. 1383; v. *Bissing-Bruckmann, Denkmäler*, Text zu 54) und 'geliebt von Set, dem Kraftreichen' heißt. In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, daß der in Dyn. 20—21 erbaute Chonstempel zu Karnak den Set noch nicht vermeidet; in den Götterlisten steht er an seiner Stelle (vgl. unten D Ia); Reliefs stellen ihn dar (*Lepsius, Denkm. 3, 246*) — kurz, er spielt noch nicht die Rolle des bösen Gottes, in die man ihn kurz darauf drängt (vgl. unten K Ib). In der aus Theben stammenden 19. Dynastie sind mit Set zusammengesetzte Namen häufig; ein König heißt *Σεθρεχθης* = Set-nacht 'Set ist stark', zwei Könige *Σεθως* = Setōj 'der Setische' (*Lepsius, Königsbuch*, Berlin 1858); ein Prinz heißt Set-herchopsef 'Set ist in seinem Arm' (*Lepsius, Denkm. 3, 214*), ein anderer Set-em-wia 'Set in der Barke'. Diese und ähnliche Namen kommen auch bei Privatleuten vor, von denen ein Teil aus Theben stammt; z. B. ein Sethos (*Lieblein, Dict. des noms hierogl.* 1 [Leipzig 1871] nr. 818), ferner ein Gutsbeamter des Amon Set-em-heb 'Set ist festlich' (*ebend.* 2 [Leipzig 1892] nr. 2207) und eine Frau Sit-Set 'Tochter des Set' (*ebend.* nr. 1747, Ende m. R.). Von einem Beamten der thebanischen Nekropole ist auch die Stele Turin (*Lanzone, Dizion.* tav. 380), auf der der Weihende betet vor Amonre als Widder, Toeris als aufrecht stehendem Nilpferd und zwei kleinen Nilpferden, die 'guter Set' und 'Sohn der Nut' heißen. Aus Theben stammt endlich auch die von einem Privatmann zur Zeit Ramses II. geweihte Gruppe von Set und Nephthys (*Pleyte, Lettre* p. 22 pl. 1—2; *Lanzone, Dizion.* tav. 372, 1—2); in den an Set gerichteten Opferformeln heißt der Gott u. a. 'Set in Theben (und) in Oberägypten'. Der Denkstein eines Maurers Thot-nofer zeigt eine ungewöhnliche Darstellung (vgl. unten M Ib) des 'Sutech, Herrn der Kraft' (Berlin 8840: *Erman, Religion* Abb. 62).

IX. Set bei Hethitern und Syrern.

a) Die Hethiter, die zur Zeit des Endes der 18. Dynastie von Kleinasien aus Syrien eroberten,

Roscher, Lexikon der gr. u. röm. Mythol. IV.

hatten als höchste Gottheit einen Wetter- und Gewittergott, dessen Name Teshub o. ä. gelesen wird; die Ägypter nennen ihn stets Set (Sutech) und lassen die Hethiter auch mit diesem Namen von ihm sprechen (*Lepsius, 1. Götterkreis* 206; *Lefebure, Mythe Osirien* 118; *Meyer, Gesch.* 1² § 479. 481; *Prinz in Athen. Mitteil.* 1910. 172). Die ägyptische Übersetzung des berühmten Vertrages, der die Hethiterkriege abschloß, sagt (*Lepsius, Denkm. 3, 146*; *W. Max Müller, Bündnisvertrag Ramses' II. und des Chetiterkönigs* = *Mitteil. d. Vorderas. Ges.* Berlin 1902, 5): Jahr 21 usw.: Der König befand sich in der Stadt 'Haus des Ramses II. Miamun' im Delta, unter deren Göttern auch ein '[Set] gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' ist. Der Vertrag stellt den Zustand fest, den der Re (der ägyptische Sonnengott) und Sutech (der chetitische Donnergott) geschaffen haben für das Ägypterland und für das Chetaland. Liste der Götter des Chetalandes und der Götter Ägyptens, die als Zeugen des Vertrages angerufen werden: 1) der Re, der Herr des Himmels. 2) der Re von der Stadt Arnen (vgl. 5). 3) Sutech, Herr des Himmels. 4) Sutech des Chetalandes. 5) Sutech von der Stadt Arnen (vgl. 2). 6—16) Sutech von anderen chetitischen Städten. 17) Astarte vom Chetaland. 18—27) Je ein 'Gott' bez. eine 'Göttin' einer chetitischen Stadt. 28—31) Andere chetitische Gottheiten. 32) Die Götter des Landes Kezweden: Amon, der Re und Sutech. 33) Die männlichen Gottheiten, die weiblichen Gottheiten, die Berge und die Flüsse des Landes Ägypten, der Himmel, der Erdboden, das große Meer, die Luft, die Wolken. Die Tafel, auf die dieser Vertrag aufgezeichnet wurde, sollte an der Vorderseite eine Darstellung tragen mit der Figur des Sutech, der den Fürsten von Cheta umschlingt; an der Rückseite ebenso eine Göttin mit der Fürstin von Cheta.

b) In dem Prosa-Bericht über die Schlacht zwischen Ramses II. und den Hethitern sowie in dem Liede, das die Tapferkeit des Königs in dieser besingt, läßt der Ägypter die Hethiter mehrmals von Sutech sprechen. Die Form des Namens schließt es nicht aus, daß der ägyptische Kriegsgott gemeint ist (vgl. unten F II); aber die Anrufung aus dem Munde der Hethiter und die Zusammenstellung mit dem syrischen Baal weisen auf den asiatischen Gott unter ägyptischem Namen. Der besiegte Hethiterfürst sagt von Ramses II.: 'Sutech, der an Kraft gewaltige, und Baal sind in seinen Gliedern' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 217, 36), und die Hethiter rufen den alles niederwerfenden Pharao an: 'Du bist Sutech, der an Kraft gewaltige, der Sohn der Nut; Baal ist in deinen Gliedern' (*Pap. Sallier* 3, 9, 8). — In ähnlicher Weise sagen in einem historischen Märchen die Leute von Joppe, als sie den ägyptischen Feldherrn gefangen zu haben glauben: 'Sutech hat uns ihn gegeben samt seinem Weibe und seinen Kindern' (*Pap. Harries* 500 Rs. 2, 11). Die Geschichte spielt zur Zeit Thutmosis III., als die Hethiter noch nicht aufgetreten waren; also denkt der ägyptische Erzähler bei Sutech an irgend einen syrischen Gott.

c) Die in einigen der vorstehenden Beispiele deutliche Zusammenstellung oder Identifizierung des Sutech mit syrischen Göttern hat häufig stattgefunden im neuen Reich, nachdem mit den Leuten, Gebrauchsgegenständen und Waren auch die Götter aus Syrien nach Ägypten hinübergewandert waren. Manchmal hat es den Anschein, als ob der ägyptische Schreiber sich unter Set einen asiatischen Gott vorstelle; eine Zeitlang haben auch Ägyptologen diese Ansicht vertreten. In Wirklichkeit haben die Ägypter die syrischen Götter aber bald mit dem fremden Namen (Ba'al), bald mit dem eines ihm nahestehenden ägyptischen Gottes (Set, Sutech) benannt; natürlich mußte der alte ägyptische Set bei diesem Vorgang auch inhaltlich von seinen asiatischen Namensvettern annehmen und nach einiger Zeit wußten wohl selbst gebildete Ägypter die ursprünglichen Züge an dem Gottesbilde nicht mehr von den fremden zu scheiden. — Merenptah heißt auf einem Obelischen in Tanis: 'Kind der Anat (syr. Göttin), Stier des Set' (Burton, *Exc. hierogl.* 39). In einem Zauberspruch des neuen Reichs beschwört der Zauberer: 'Das Schwert des Set ist gegen dich' ... Ebenso sollen Baal und Horus ihm schaden (*Pap. Leiden* J 343 Vs. 2, 4). In einem Hymnus an die fünf Götter von Schmun scheinen Anat und Astarte, die syrischen Göttinnen, die Mütter des Paares Horus und Set (vgl. unten E II c) sein zu sollen (*mag. Pap. Harris* 3, 8). Eine Stele in Kairo (*W. Max Müller, Egyptological Researches* [Washington 1906] pl. 41, p. 32) stellt einen dem Set ähnlichen Gott zusammen mit Rescheph und der Göttin Kadesch dar. Weitere Beispiele zu diesem Vorgang enthalten die Abschnitte Kriegsgott (unten F II), Staatsgott der 19. Dynastie (E III), Darstellung (M I b); vgl. auch Tanis (oben VI).

D. Verwandtschaft des Set.

I. Die Götterlisten.

a) Der Kreis der Götter, in welchem Set uns entgegentritt, ist die Familie des Osiris. In den *Pyramidentexten* ist er mit ihren Mitgliedern der großen Neunheit von Heliopolis eingefügt. Set gehört also offenbar ursprünglich dem Osirismythos an, dessen Entstehung und Durchbildung wir in Busiris im Delta vermuten. Von dort haben die Priester von Heliopolis den Osiriskreis übernommen, um ihn ihrer Lehre von der Entstehung und ersten Geschichte der Welt einzupassen. Die Neunheit von Heliopolis (vgl. Art. 'Schow' C) besteht aus Atum, Schow und Tefenet, Geb und Nut, Osiris und Isis, Set und Nephthys (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1655; *Mariette, Abydos* 1 app. A tabl. 16 Harmachis; und oft); die drei letzten Paare gehören dem Osiriskreis an. Am Anfang des neuen Reiches hat sich die Folge in der Götterschaft, die nicht mehr durchgehend an die Neunheit gebunden ist, im einzelnen etwas geändert, wenn sie auch im wesentlichen die gleiche geblieben ist und für alle Zeiten bleibt (39 Beispiele zusammengestellt in *Brugsch, Thesaurus* 4, 724—30). In Der el Bahri (Hatschepsut, Dyn. 18) treten innerhalb der oben

genannten Neunheit von Heliopolis zusammen auf: Geb, Nut, Osiris, Isis, 'Set, Herr des Himmels' (*Naville, Deir el Bahari* 101) oder: Osiris und Isis, Horus und Nephthys, 'Set, großer Gott' und Hathor (*ebend.* 46). Eine Götterliste in Medinet Habu (Tutm. III.) nennt: Geb und Nut, Osiris und Isis, Set und Nephthys, Horus und Hathor (*Lepsius, Denkm.* 3, 37, 3). Dieses ist die Folge, die für die spätere Zeit meist eingehalten ist; z. B. von Amenophis III. in Luxor (ed. *Gayet in Mission franç. Caire* 15 pl. 35) und von Sethos I. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 a) sowie in den Listen der 20. Dynastie im Chonstempel von Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 222 d. 246 e). Ähnlich Geb bis Horus in einem thebanischen Privatgrab des neuen Reichs (*Brugsch, Recueil des Monum.* 2, 64, 4 'Set in Nubt') und auf dem berühmten Turiner Altar (*Transact. S. B. A.* 3, 110 ff.). Die zahlreichen Götterlisten der ptolemäisch-römischen Zeit enthalten Set im allgemeinen nicht mehr, da er als böser Gott getilgt und durch andere Götter ersetzt ist (vgl. unten K III).

b) Die Ägypter denken sich ihre großen Götter als Könige des Landes in uralter Zeit, und zwar ist ihre Aufeinanderfolge in der Regierung dieselbe, die wir oben bei der Angabe der mythologisch zusammengehörenden Götter fanden. Der *Turiner Königspapyrus* aus dem neuen Reich nennt unter den ältesten Götterkönigen: Geb und Nut, Osiris, Set, Horus, Thot (*Lepsius, Königsbuch* 2 [Berlin 1858] Taf. 3). Die von Manetho gegebene Folge der Götter (*ebend.* 1 Quellentafel 3; *Maspero, Études* 2, 79 ff.) ist nach dem Auszug des *Syncellus Fragm. Hist. Graec.* ed. *Müller* bei *Didot* 2, 530 b bis 531 a: Hephaistos, Helios, Agathodaimon, Kronos, Osiris und Isis, Typhon (29 Jahre) — oder nach dem Auszug des *Eusebius* (*ebend.* 2, 526 ff.): Vulcanus, Sol, [Agathodaimon], Saturnus, Osiris, Typhon, Horus.

II. Sohn von Geb und Nut.

a) Über die verwandtschaftliche Beziehung des Set zu den oben mit ihm zusammen genannten Göttern kann nach zahlreichen Erwähnungen und Andeutungen kein Zweifel sein: Set und Osiris sind Kinder von Geb und Nut. Die *Pyramidentexte* sagen es denn auch ausdrücklich, daß Set der Sohn des Geb (ed. *Sethe* 144) und der Bruder des Osiris (*ebend.* 1699) ist. Merkwürdigerweise scheint man das später so häufige Beiwort des Set 'Sohn der Nut' in älterer Zeit nicht von ihm zu gebrauchen; vielleicht behielt man es mit Absicht für Osiris vor. Der Beiname 'Sohn der Nut' findet sich für Set im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 86, 5) und ist in der 18. Dyn. in Gebrauch (*Lepsius, Denkm.* 24 d. n. 23 g. 45 e). In der 19. Dynastie ist er sehr häufig und man spricht von Set ohne Nennung seines Namens kurzweg als dem 'Sohn der Nut'; z. B. bei Sethos I. (*Brugsch, Recueil de Monum.* 1 [Leipzig 1862] pl. 45 c 5. 46 a 1) und von Ramses II. (passim, auch noch in der späteren Bentreische 3). In Medinet Habu opfert Ramses III. vor Set und Nut (*Lepsius, Denkm.* 3, 208 e). Eine ungewöhnliche verwandtschaftliche Gruppierung würde in den

Pyramidentexten vorliegen, wenn es richtig ist, daß dort (ed. *Sethe* 163) Set und Thot in einem scheinbar an Osiris gerichteten Spruch 'Deine beiden Brüder' genannt werden.

b) Geburt des Set. In dem sogen. *Epagomenen-Papyrus* (*Leyden J* 346. 2, 11 ff.) ist von einem Zauberer eine Liste der Schalttage zusammengestellt mit Angabe der Götter, die an ihnen geboren sind, und mit praktischen Bemerkungen. Darnach sind geboren an Schalttag 1: Osiris, 2: Harveris, 3: Set, 4: Isis, 5: Nephthys (*Chabas, Calendrier des jours fastes et nefastes* 104 ff.). Ein anderer Papyrus (*Pleyte-Rossi, Pap. Turin pl.* 152) läßt geboren sein an Schalttag 1: Osiris, 2: Horus, 3: Set, Sohn der Nut, 4: Isis, 5: Nephthys. Über die Ausmerzung des 3. Schalttages in später Zeit vgl. unten K I d. Abweichend von dieser Tradition setzt eine Bemerkung im *Mathematischen Handbuch* (Taf. 87b) die Geburt des Set auf den 3. Tag des 1. Überschwemmungsmonats. Nach *Plutarch (de Is. cap. 12)* sind die Kinder von Rhea (= Nut) und Kronos (= Geb) an den 5 Schalttagen geboren, und zwar in derselben Reihenfolge wie nach der ägyptischen Angabe oben. Am 3. Schalttage erschien Typhon, aber nicht rechtzeitig und nicht am ordentlichen Platz, sondern gewaltsam durchbrechend soll er durch die Seite herausgesprungen sein. *Diodor* 1, 13 gibt einen ähnlichen Bericht: Die Kinder von Kronos und Rhea sind fünf Götter, deren jeder an einem der fünf ägyptischen Schalttage geboren ist; diese Kinder heißen Osiris und Isis, Typhon, Apollon und Aphrodite. *bei Synes. de provid.* 1, 2, 5 ist Typhon zum ältesten Sohn von Kronos und Rhea geworden.

III. Gatte der Nephthys.

a) In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 153) erhalten Set und Nephthys zusammen den Auftrag, den Göttern von Oberägypten die Ankunft des Königs zu melden. Diese enge Verbindung der beiden Götter bleibt durch alle Zeiten bestehen. In allen Götterlisten (vgl. oben I a) werden sie nebeneinander genannt mit Ausnahme einer, in der die übliche Folge verändert ist in: Horus und Nephthys, Set und Hathor (*Naville, Deir el Bahari* 2, 46). Auch die Tempelreliefs stellen Set und Nephthys zusammen. In Karnak umarmen 'Nubti, großer Gott, Herr des Himmels' und Nephthys den König Tutmosis III. (*Lepsius, Denkm.* 3, 4c. 35e). Sethos I. opfert vor 'Set, dem kraftreichen, wohnend im Sethostempel im montempel' und Nephthys (*ebend.* 3, 124b = *Pleyte, Lettre pl.* 4, 30). In Silsilis opfert Ierenptah vor [Set] Nubti, Nephthys und Horus (*ebend.* 3, 200e). Die Gruppe des Louvre (*Pleyte, Lettre p.* 22, pl. 1—2; *Lanzzone, Dizion. tav.* 372) stellt Set und Nephthys dar. Nephthys ist auch dem Set zugesellt, den man im neuen Reich in den Deltastädten angesiedelt hat (vgl. oben C VIIb).

b) Bei allen diesen Beispielen kann nach der ägyptischen Sitte der Darstellung kein Zweifel darüber sein, daß Nephthys als Gattin und Gattin des Set angesehen wurde; an anderen Stellen wissen wir, daß sie als

Kind von Geb und Nut und als Schwester von Osiris und Isis auch die Schwester des Set ist. Eine ausdrückliche Bestätigung, aber auch eine Andeutung eines verwickelten Mythos, den wir aus ägyptischen Quellen nicht kennen, gibt *Plutarch (de Is. cap. 12. 14)*: Nephthys soll dem Typhon vermählt sein. Aber Osiris wohnte ihr in Liebe bei, ohne es zu wissen, indem er sie für Isis hielt; das dieser Verbindung entsprossene Knäblein, das die Mutter sogleich nach der Geburt aus Furcht vor Typhon ausgesetzt hatte, war Anubis, der spätere Wächter und Geführte der Isis.

c) Die Tradition von *Plutarch (de Is. cap. 19b)*, Toëris sei das Keksweib des Set gewesen, kennen wir nicht aus ägyptischen Angaben; sie kann erst in später Zeit entstanden sein, da Toëris eine volkstümliche Göttin ist, die im Laufe des neuen Reichs in Aufnahme kommt (vgl. Art. 'Toëris'). Diese Toëris, die die Gestalt eines aufrechtstehenden weiblichen Nilpferdes hat, ist in den Anfängen der Ägyptologie für einen weiblichen Typhon gehalten worden. Sie war es, auf die man den Namen τὰ Τυφώια für den Tempel der Aphrodite in Tentyra (Dendera) bei *Strabon* p. 814 bezog (*Wilkinson, Manners and Customs* 4 [London 1841], 429—31). Typhonien nannte man auch an anderen Orten ein kleines Seitengebäude neben dem großen Tempel, das wir im Anschluß an *Champollion* als Mammisi oder Geburtshaus bezeichnen.

IV. Die Genossen des Set.

Nach den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 575) hat Set Begleiter, die ihm bei seinem Kampf gegen Horus helfen; Thot hilft dem Horus sie zurückzuweisen. Diese 'Genossen des Set' spielen je später eine desto größere Rolle in den mythologischen Texten; man benutzt ihren Namen zu Wortspielen und läßt sie wie den Gott selbst andere Gestalten annehmen. Häufig ist die Spielerei, die beim Opfer zu schlachtenden Tiere als 'Genossen des Set' zu bezeichnen, z. B. im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 151, 11. 151a^{ter}); gelegentlich verwandeln sie sich auch in Fische (*ebend.* 134, 3). Auch *Plutarch (de Is. cap. 13)* erzählt von Begleitern und Helfern des Set, und zwar gibt er ihre Zahl, die in der griechischen Überlieferung schwankt, auf 72 an (vgl. *Lefébure, Mythe Osirien* 116). — Weitere Zitate bes. im Abschnitt J.

E. Landes-, Königs- und Staatsgott.

I. Horus und Set als Könige und Landesgötter.

Die Stellung von Horus und Set zueinander ist eine ganz verschiedenartige in den von einander abweichenden Mythen. Nehmen wir zunächst denjenigen Gedankenkreis, der Horus und Set als Brüder faßt (so wohl in der nicht klaren Stelle: *Sethe, Pyramidentexte* 1742) und sie beide als gleichberechtigte Könige von Unter- bzw. Oberägypten regieren läßt. Diese Persönlichkeiten sind natürlich völlig unabhängig von denjenigen, die unter den Namen Horus und Set im Osirismythos auftreten und dort eine ganz andere Rolle spielen und andere

Schicksale haben (*Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. 1³, § 181*). Die Könige Horus und Set führen wohl Krieg miteinander; aber nach dem Frieden, der dem Lande die Ruhe wiedergibt, bleibt jeder von beiden Herrschern in seiner alten Stellung. Die 'Majestät des Set' (*Pap. Sallier 4, 21, 3*) dieser Sagen bleibt eine königliche Persönlichkeit durch alle Zeiten. Die verschiedenen Redaktionen dieser Erzählungen mögen eine örtlich und zeitlich begrenzte Entstehung haben, und in ihnen mögen sich Vorgänge der prähistorischen Zeit widerspiegeln; die Texte der historischen Zeit geben uns eine Fülle von sich widersprechenden Angaben, die sich nur unvollständig gliedern lassen. *Maspero (Études 2, 331 ff.)* sieht in dem Paare Horus-Set die Personifikationen von Himmel und Erde (Set als Erdgott, vgl. unten G); er vermutet an vielen Orten einen Kultus für beide Götter gemeinsam.

a) Set in Oberägypten.

1) Mythologisch. Diejenige Fassung, welche die allgemeinste Verbreitung gefunden hat, ist, daß Horus König von Unterägypten und Set König von Oberägypten war. Eine alte Erzählung, die wir durch die Abschrift der 22. Dynastie von einem Block (*Brit. Mus. 135*) aus Memphis kennen, gibt uns den auf die Teilung des Reiches bezüglichen Bericht; er scheint einer im Delta heimischen Mythologie des Geb entnommen zu sein (*Sharpe, Egyptian Inscriptions 1, 36—8; Goodwin in Mélanges égyptologiques 3 sér. 1 [Chalon-Paris 1870] 247 ff.; Breasted in Ztschr. Äg. Spr. 39, 39 mit Taf. 1—2*): „Geb richtete Horus und Set und schlichtete ihren Streit. Er setzte Set als König von Oberägypten an den Ort, aus dem er hervorgegangen war, nach Sesesu (vgl. oben C IV); dann setzte Geb Horus ein als König von Unterägypten an den Ort, an dem sein Vater (Osiris) angeschwommen war — bei der Teilung der beiden Länder. Da stand Horus auf seiner Stätte und Set stand auf seiner Stätte (vgl. unten J II b 2), und sie brachten (?) die beiden Länder zur Ruhe in Tura (Ostufer von Memphis); die Grenze der beiden Länder, das ist (?) Tura. Geb sagte zu Set: Eile zu dem Ort, aus dem du hervorgegangen bist! Geb sagte zu Horus: Eile zu dem Ort, zu dem dein Vater (Osiris) schwamm! Geb sagte zu Horus und Set: Ich habe euch gerichtet; Set (gehört) der Süden, Horus der Norden; ... sind Norden und Süden. (Hier ist ein anderer Mythus eingeschaltet, in dem Horus König von Ober- und Unterägypten ist; vgl. unten c 1). Horus und Set waren beide zufrieden, die beiden Brüder waren vereinigt und stritten nicht mehr.“ Zu der auffallenden Gruppierung, daß Horus und Set das Reich von Geb erhalten, vgl. den Horuer, der in Kus der Sohn von Geb und Nut ist (*Brugsch, Rel. 535*); ebenso in Kom Ombo (*ebend. 539*). — Auch eine der Mythen von dem Kampf zwischen Horus und Set, die in ptolemäischer Zeit in Edfu gesammelt sind, läßt Horus Herr des Nordlandes und Set Herr des Südlandes sein (*Naville, Mythe d'Horus pl. 24*).

2) In Dyn. 2. Die Bedeutung der beiden

Götter war nicht immer die, daß Horus der Norden und Set den Süden vertrat. Gerade in der ältesten Zeit, in der wir die Ausbildung der Mythen suchen müssen, finden wir beide in Oberägypten.

Der Staat der Thinitischen Könige (Dynastie 1—2) hatte seinen Schwerpunkt in Oberägypten, wo Denkmäler dieser Zeit, besonders bei Hierakonpolis, Negade und Abydos gefunden sind. Die Träger der Macht sind scheinbar echt oberägyptisch; sie haben auch das Delta unterworfen, dessen Bewohner sie mit übertriebener Geringschätzung darzustellen pflegten. Der Schutzgott der 1. Dynastie ist Horus, der Falk von Hierakonpolis, sein Bild bezeichnet zugleich den Haupttitel des Königs. Wenn nun in der 2. Dynastie König Perabsen sich 'Set' an Stelle von 'Horus' nennt, und wenn König Chasechemui sich 'Horus und Set' nennt (s. u. 20) so kann dieser Set doch nicht gut ein unterägyptischer Gott sein. Erst mit der 3. Dynastie wandert der Schwerpunkt des Landes nach Norden; also haben wir diesen Set in Oberägypten zu suchen, und dann kann er kein anderer sein als der Set von Nubt, der in älterer und späterer Zeit die Rolle eines Herrn von Oberägypten spielt.

Der 'Setname' des Perabsen ist geschrieben wie sonst der 'Horusname' der Könige: der Name ist in ein Schild (Bild der Palastfassade) eingeschlossen, auf welchem das Tier des Set steht. So auf einem Grabstein (*Petrie, Royal Tombs 2 [London 1901], 31*) und auf Siegelabdrücken (*ebend. 21, 173, 22, 185*). Die letzteren zeigen gelegentlich dem Königsnamen gegenüber einen stehenden Mann, zuweilen mit dem Kopf des Settieres und mit der oberägyptischen Krone; das ist offenbar der Gott Set. Auf den Siegelabdrücken des Chasechemui (*ebend. 23, 191, 24, 206*) und dem Türpfosten aus seinem Tempel von Hierakonpolis (*Quibel, Hierakonpolis 1, 2*) stehen auf der Umrahmung des Namens der Falke (Horus) und das Settier sich gegenüber. In einigen Fällen trägt jedes Tier die Doppelkrone auf dem Kopf; also können die Götter nicht als Repräsentanten der beiden Landeshälften angesehen werden, wie man früher glaubte. Die Titelnamen sind zusammengestellt: *Sethe, Beiträge zur ägyptischen Gesch. Äg. (= Untersuch. Bd. 3, Leipzig 1905) 36*; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. 1 § 213, 215*.

Nach Chasechemui ist der Settitel des Königs nicht mehr in Gebrauch; möglicherweise steht mit seinem Verschwinden das Aufkommen eines anderen Titels, des sog. Goldhorus-Namens, in Zusammenhang, falls dieser wirklich erst von der 3. Dynastie ab gebraucht wird. Der Goldhorusname ist nach der Übersetzung *ἀντιπάλω ὑπέρτερος* zu deuten: Horus ist der Besieger des Nubti. *Sethe* (in *Ztschr. Äg. Spr. 44, 2 Anm. 1*) hat Horus in dieser Verbindung als unterägyptischen und Set als oberägyptischen Gott angesehen; während es nach dem Gange der Ereignisse näher läge, die Entstehung des Namens in Oberägypten zu suchen. Dann würde *ἀντιπάλω ὑπέρτερος* bedeuten, daß der Gott von Hierakonpolis den von Nubt nieder

geworfen habe; nach einem inneren Kriege nahmen also die Fürsten von El-Kab denen von Negade die Führung Oberägyptens ab.

In diesem Falle müßten wir aus historischen Gründen die Götter Horus und Set, deren Tiere auf dem Namen des Königs standen, beide als oberägyptisch ansehen. Die Sache liegt anders, wenn z. B. Ramses II. den Beinamen 'Horus und Set' trägt (*Kubanstele* 3, *Chabas, Inscr. des mines d'or* [Chalon-Paris 1862] 17); in dieser Zeit hat man gewiß an Horus und Set als Repräsentanten der beiden Landeshälften gedacht. — Die Bezeichnung Horus und Set für den König hat sich über die Frühzeit hinaus gehalten in einem Titel der Königin: 'die Horus und Set schaut'. (*De Rouge, Recherches sur les monuments . . . six prem. Dyn. [Mém. trad. Inscr. 25, Paris 1866] 45. 58. 264. 276.*) Der Titel stammt aus der Frühzeit, in der nur dieser allein auf dem Grabstein der Königinnen steht (*Petrie, Royal tombs* 2 [London 1901] 27, 96. 30, 128—9; vgl. *Sethe, Beiträge alt. Gesch.* 29) Wir kennen ihn später in Dynastie 4 (*Lepsius, Denkm.* 2, 41—2; *Dareddy in Ann. Serv. Antiqu. Egypte* 10 [1909] 44. 46) und Dyn. 5 (*Mariette, Mastabas* D 5. 18. 18) und Dyn. 6 (Berlin 7791); vereinzelt auch noch in Dyn. 18 (*Naville, Deir el Bahari* 2, 48).

3. Beiworte. Wie man auch die Sachlage in der Frühzeit auffassen mag, in historischer Zeit gilt Set als Repräsentant des gesamten Oberägyptens; das ist also eine Verschiebung gegenüber den alten Verhältnissen, und diese Auffassung geht Hand in Hand mit den oben wiedergegebenen Mythen (vgl. 1). In den *Pyramidentexten* [ed. *Sethe* 153] weist eine Erwähnung Set nach Süden: 'Set und Nephthys, eilt, meldet den Göttern von Oberägypten und ihren Geistern: NN. (der selige Tote) kommt!' Ein ständiges Beiwort des Set Nubti, das gewiß ein alter Titel des Lokalgottes von Nubt ist, lautet: 'Herr von Oberägypten'; es ist in allen Tempeldarstellungen in Gebrauch. Z. B. auf den Statuen Sesostri I. aus Lisch (Gauthier-Jéquier in *Mém. Inst. franç. Caire* 6, p. 35 ff.), auf denen er auch heißt 'Erster der oberägyptischen Irtet (Reichskapelle)'. Nubti hat neben anderen ferner den Beinamen 'Herr von Oberägypten' in den Reliefs des Thutmosis III. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 33 g. 35 a. b) und des Haremheb in Abahuda (*ebend.* 3, 122 e), sowie des Sethos I. in Heliopolis (*Capart, Recueil des monum.* 39) und des Ramses II. im Ramesseum (*Wilkinson, Manners and Customs, Supplem.* pl. 79), ferner des Merenptah in Silsilis (*Lepsius, Denkm.* 3, 200 e) und der 20. Dynastie in Theben (*ebend.* 3, 214 d. 222 c. 246 b).

b) Set im Delta.

Eine Tradition, die allem bisher Angegebenen widerspricht und von der wir nur einige spärliche Zeugnisse haben, teilt Oberägypten dem Horus und das Delta dem Set zu (*Piehl in Ztschr. äg. Spr.* 1886, 16; *Schneider, Kultur* 387).

Der Kalender mit mythologischen Bemerkungen *Pap. Sallier* 4. 9, 7 (*Chabas, Calendrier*

des jours fastes et nefastes) bemerkt bei dem 29. Athyr 'sehr gut'; denn Tenenti pries Re, 'als er die oberägyptische Krone dem Horus gegeben hatte und die unterägyptische dem Set; die Herzen aller Götter waren zufrieden mit ihnen an diesem Tage'. Wenn bei dem 2. Pharmuti 'sehr zweifelhaft' bemerkt ist: 'Die Majestät des Set ging (?) nach dem Throne (?) von Busiris . . .' (*ebend.* 21, 3), so scheint auch damit auf einen unheilvollen Vorgang im Delta angespielt zu sein. Die merkwürdige Darstellung des Hrihor im Chonstempel von Karnak stellt die Krönung des Königs in ungewöhnlicher Weise dar. Horus und die oberägyptische Landesgöttin Nechebt bringen dem König die Doppelkrone (gemeint ist die Krone von Oberägypten). Nubti, der versehentlich seinen Beinamen, 'Herr von Oberägypten', behalten hat, und die unterägyptische Uto bringen die unterägyptische Krone. Nubti sagt zum König: 'Ich setze dir die rote (unterägyptische) Krone auf dein Haupt, damit du empfängst den Schmuck deines Vaters Re' (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 c),

c) Set entthront und im Ausland.

1. Eine dritte Fassung der Erzählungen vom Kampf zwischen Horus und Set läßt ihn nicht damit enden, daß jeder von beiden Göttern einen Teil Ägyptens erhält; sondern daß Horus die beiden Landeshälften in seiner Hand vereinigt. So bleibt dem Set nichts übrig als die Wüste und das Ausland oder er muß sich grollend in das Innere der Erde zurückziehen. In die oben (vgl. a 1) wiedergegebene Erzählung von der Teilung des Reiches durch Geb ist ein Abschnitt A eingeflochten, dessen Inhalt dem Sinne des Hauptteiles der Erzählung widerspricht; er läßt sich leicht herauslösen und gehört unserem Gedankenkreise an. Geb sagte zu den Göttern: 'Ich überweise mein Erbteil diesem Erben, dem Sohne meines erstgeborenen Sohnes; er ist mein Sohn, den ich erzeugt habe.' Horus sagte: . . . Horus trat auf das Land, er vereinigte dieses Land, benannt mit großem Namen: Tenenti, südlich seiner Mauer, Herr der Ewigkeit. Die zauberische Doppelkrone gedieh auf seinem Haupte. Da erschien Horus als oberägyptischer und unterägyptischer König, der die beiden Länder vereinigte an dem Orte, an dem die beiden Länder vereinigt sind.' Der Kalenderpapyrus *Sallier* 4, 9, 4 gibt für den 27 Atyr 'sehr gut' folgende Bemerkung: 'Horus und Set wurden gerichtet, der Kampf wurde beseitigt, der Unhold (Set) beendete (?) den Streit, die (beiden) Herren vertrugen sich, die Erde wurde zur Ruhe gebracht. Das ganze Ägypten wurde dem Horus gegeben, die ganze Wüste dem Set. Thot trat heraus und richtete vor Re.'

2. In einer der in Edfu in ptolemäischer Zeit gesammelten Erzählungen vom Kampf zwischen Horus und Set (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 12—21; vgl. unten J II c 3) ist Set der Herrscher Ägyptens nördlich von Edfu; er wird von dem Götterkönig Re-Harachte mit Hilfe des Horus Behedti, des Sonnengottes von Edfu, zurückgetrieben; Set verwandelte sich in eine

Schlange und drang ungesehen in die Erde ein bei Oxyrhynchos (pl. 16). In einer anderen Fassung (pl. 21) kämpft Horus Sohn der Isis als Kind mit Set 'um seinen Thron'; Horus von Edfu rettete ihn auf Bitten seiner Mutter Isis vor Set. In einer anderen Darstellung (pl. 22—3) schlachtet Horus Sohn der Isis den Set, der sich in ein rotes Nilpferd verwandelt hat, und erhält in der alten Hauptstadt des Delta die Würde eines Königs von Ober- und Unterägypten. Der Herr des ganzen Landes ist Horus auch in einer anderen Redaktion (pl. 24), in der er dem Set als einem roten Stier den Schenkel abschneidet.

Die bei den Festfeiern in Edfu vorgenommenen Zeremonien lassen Horus von Edfu als König von Ober- und Unterägypten erscheinen, der gegen Set und andere Feinde kämpft; andererseits ist Horus auch dem Sonnengott verwandt, der die Apophisschlange bezwingt; endlich ist er auch Horus der Sohn der Isis und des Osiris, der Set den Bruder seines Vaters zum Gegner hat. Horus von Edfu zieht mit den vier Speeren, mit denen die Götter den Set bekämpft haben, und anderen Göttern aus, um seinen Sieg zu feiern. Er triumphiert und ergreift die Doppelkrone. Dann wird ein Nilpferd aus Wachs, auf das die Feinde aller Gaue geschrien sind, vernichtet; Krokodile aus Ton und Fische werden zertreten und zerschlagen. Diese Tiere sind offenbar Symbole des Set (vgl. unten M III c. h), der in ihnen vernichtet wird (Brugsch, *Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna*; vgl. Erman, *Religion* 125).

3. Dem Ägypter gehen die Begriffe der gebirgigen Wüste und des Auslandes mit den fremden Völkern ineinander über. Auch Set der Herr der Wüste tritt uns als Gott des Auslands entgegen. Auf einem Relief aus dem Totentempel des Sahure (Dyn. 5, unpubl. in Berlin) führen 'Nubti' und 'Sopd, der Herr der Fremdländer' an Stricken gefesselte Barbaren aus Punt, Libyen und Syrien herbei. Die alt-hergebrachte Beziehung des Set zum Ausland ist es, abgesehen von seiner inneren Verwandtschaft mit jenen Göttern, gewesen, durch welche die Ägypter veranlaßt wurden, den Set immer wieder mit vorderasiatischen Göttern zu identifizieren: mit dem Gott der Hyksos (vgl. oben C VI), mit dem Gott der Syrer und Hethiter (vgl. oben C IX). Zu Set als Gott des Auslandes vgl. Lepsius, 1. *Götterkreis* 204ff.; Ed. Meyer in Roschers *Lexikon* Bd. 1, Sp. 2745; Schneider, *Kultur* 420.

II. Horus und Set als Schutzgötter des Königs.

a) Die typischen Tempelreliefs.

Horus und Set treten gemeinsam auf in einer Fülle von Darstellungen und Erwähnungen, wo sie Schützer und Helfer des Königs sind. Gelegentlich vertritt dabei jeder von ihnen eine Landeshälfte, aber in vielen Fällen ist eine solche Zuteilung nicht ausgesprochen oder gar unwahrscheinlich.

1. Eine Form des gemeinsamen Wirkens von Horus und Set für den König ist, daß sie ihm die symbolischen Pflanzen von Ober- und

Unterägypten zusammenschnüren. Diese Darstellung ist in typischer Verwendung an der Seitenflächen des Thrones des Königs; so bei Sesostris I. in Lisch (Mém. Inst. Franç. Caire 6 p. 35 ff.). Eine ähnliche Szene kehrt als Tempelrelief in der 20. Dynastie wieder im Chonstempel von Karnak, wo Set 'zu seinem geliebten Sohne' (= dem König) sagt: ich ver-
einige dir die Länder (Lepsius, *Denkm.* 3, 10 22 c).

2. Eine andere typische Darstellung zeigt ein Relief von Haremheb in Abahuda (Lepsius, *Denkm.* 3, 122 a): Horus und 'Set Nubti, Herr von Oberägypten . . . großer Gott, Herr des Himmels' führen den König an den Händen; Set redet ihn an: 'Mein Sohn von meinem Leibe von ihm (lies: mir) geliebt, Haremheb . . .'

3. Die häufigste aller dieser Darstellungen ist die Reinigung des Königs durch Horus und Set; die Götter gießen Wasser oder später die symbolischen Zeichen von Leben und Glück über ihn aus, bevor er vor den Gott des Tempels tritt. So wird Sethos I. von Horus von Edfu und 'Nubti, Herrn von Oberägypten' gereinigt auf einem Block aus Heliopolis (Capert, *Recueil de monum.* 39); ähnlich in Tempelreliefs in Gurna (Rosellini, *Monum. Cults* pl. 57, 1 = Champollion, *Monum.* 2, 149, 1; Lepsius, *Denkm.* 4, 132 l. m) und in Karnak (ebend. 124 d), wo 'Nubti, Herr von Oberägypten' zum König sagt: 'Mein geliebter Sohn, König Sethos I., ich reinige dich mit Leben und Glück, damit du jung wirst wie der Vater Re und Jubiläen feierst wie Atum, indem du erstrahlst als Herrscher der Freude.' Die Formel, welche die beiden Götter auszusprechen pflegen, ist: Deine Reinigung ist die Reinigung des Horus bzw. des Set (ebend. 238 a, Dyn. 20 in Karnak).

Der Tempel von Gurna, dem eins der obigen Beispiele entnommen ist, war nicht einem Gotte geweiht, sondern ist der Totentempel des Königs Sethos I. Auch sonst sehen wir die 'Reinigung' im Totenkult. Schon die Pyramidentexte (ed. Sethe 27. 28) enthalten Sprüche für das Reinigen mit Weihrauch: 'Wie du gereinigt wirst, so wird Set gereinigt'. (Var. mit Horus, Set, Thot und anderen Göttern.) Ähnliche Sprüche finden sich im Totenritual des neuen Reichs für Privatleute (Schiaparelli, *Libro dei funerali* [Torino 1882] 1, 31, 2, 292 XII). Die Thebanischen Privatgräber enthalten auch ähnliche Darstellungen der Reinigung des Toten durch Horus und Set oder andere Götter (Schiaparelli a. a. O.; Mém. Mission franç. Caire 5, 366), wie sie oben für die Reinigung des Königs aus Tempeln genannt sind; dabei wird die Formel gesprochen: Deine Reinigung ist die Reinigung des Horus bzw. des Set usw. Leyden K 14 ed. Leemans, *Ägypt. Monum. Leyden* 3 [Leyden 1867] pl. 21). Auch im Totenbuch (ed. Naville, Kap. 17, 98) heißt es: 'Horus reinigt mich, Set säubert mich.'

4. Eine andere symbolische Handlung in den typischen Tempelreliefs ist die Krönung des Königs; sie wird meist durch den Herrn des betreffenden Tempels vollzogen, gelegent-

lich aber auch von Horus und Set; z. B. bei Ramses II. *Wilkinson, Manners and Customs*, Supplem. pl. 78; *Rosellini, Mon. stor.* 77, 12; *Lanzone, Dizion.* tav. 374). Auch bei Hatseput in der el-Bahri spielen 'Horus und Set' eine Rolle bei dem Bringen der Kronen zum König (*Urkunden IV* ed. *Sethe* 251, 4). Horus und Set werden eben als die mythischen Herren der beiden Landeshälften angesehen; deshalb heißen die Kronen der 'Schmuck des Horus und Set' (*Lepsius, Denkm.* 3, 196, 9. Ramses II.). Von Ramses III. wird in Medinet Habu gesagt: 'schön . . ., wenn er den Schmuck des Horus und Set empfangen hat; Nechebt und Uto, die oberägyptische und unterägyptische Krone nehmen ihren Platz ein auf seinem Kopfe' (*Greene, Fouilles* 1, 8). — Krönung des Hrihor in Ib; andere Erwähnungen der Kronen in b).

b) Andere Erwähnungen.

Endlich seien aus verschiedenen Texten gelegentliche Erwähnungen und Anspielungen genannt, in denen Horus und Set als die typischen Vorgänger, Vorbilder und Schützer des Königs auftreten. In den *Pyramidentexten* gehört die Mehrzahl der Erwähnungen dem Kreis der Osirissage an, in dem Horus der gute und Set der böse Gott ist; dahin wäre zu weisen: 'Du läßt die beiden Länder sich verbeugen vor NN, wie sie sich verbeugen vor Horus; du läßt die beiden Länder sich fürchten vor NN, wie sie sich fürchten vor Set' (*Pyr.* ed. *Sethe* 57). Aber an einer Reihe von Stellen sind Horus und Set zwei gleichartige und gleichberechtigt nebeneinanderstehende Wesen, die in besonderer Beziehung zu dem königlichen Amt des Toten stehen. Z. B. in dem Spruch an Nut (?): 'Zwei Augen sind aus deinem Kopf gekommen; du hast Horus und seine Zauberreiche genommen, du hast Set und seine Zauberreiche genommen' (*ebend.* 823), wo mit den Zaubereichen die beiden Kronen des Königs (vgl. oben a 4) gemeint sind. Horus und Set sind 'die beiden, die im Palaste sind' (*ebend.* 141); sie führen den König zur Duat (*ebend.* 390) oder zum Himmel (*ebend.* 473). Dem Toten wird gesagt: 'Dir werden die Wege bereitet, die zu Horus aufsteigen; das Herz das Set verbrüderst sich mit dir' (*ebend.* 801). Auf das Hinaufsteigen zum Himmel bezieht sich auch: 'Heil dir, Gottesleiter! Heil dir, Leiter des Set! Heil dir, Leiter des Horus! Stehe, Gottesleiter! Stehe, Leiter des Set! Stehe, Leiter des Horus! die für Osiris gemacht ist, damit er auf ihr zum Himmel aufsteige zu Re' (*ebend.* 971). Die Gegenden, über die der selige König herrschen wird, sind die Stätten des Horus und die Stätten des Set, zu denen gelegentlich auch die Orte des Osiris und das Arugefild treten (*ebend.* 948. 994. 1475); zur Bezeichnung 'Stätte' vgl. den Mythos von der Teilung des Reiches durch Geb (oben E Ia 1). Einmal werden die Götter selbst angerufen: 'Heil dir, Horus, an den Stätten des Horus! Heil dir, Set, an den Stätten des Set!' (*ebend.* 487). Geb scheint die Stätten dem Toten zu überweisen (*ebend.* 480); dieser durchzieht sie dann (*ebend.* 135) und gibt ihnen Befehle (*ebend.* 218).

In den religiösen Texten des mittleren Reiches wird dem Toten gesagt: 'Du hast die Ämter des Horus und Set' (*Lepsius, Denkm.* 2, 96, 4. 145n, 39f auf Särge); und diese Worte leiten auf die Sprechweise der historischen Texte des neuen Reiches hin. Dem König Abmose I. werden 'die Anteile des Horus und Set' (= die beiden Landeshälften) gegeben (*Urkunden 4* ed. *Sethe* 16). Thutmosis I. erhält den 'Süden und den Norden als die Anteile des Horus und Set' (*ebend.* 82; ähnlich 16. 82). Thutmosis III. lernt das Bogenschießen von Nubti und das Lanzenstoßen (?) von Horus; so in einer Darstellung in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 36b). Amon von Karnak gibt Sethos I. 'den Besitz des Horus und Set, ihre Kraft und die Anteile der beiden Götter' (*Brugsch, Recueil des monum.* [Lpzg. 1862] 50b 8); derselbe König sitzt 'auf dem Throne des Horus und Set' (*Mariette, Abydos* 1, 36a). Harachte sagt in Abu Simbel zu Ramses II.: 'Ich gebe dir die Kraft der beiden Götter und ihre Anteile in Leben und Glück' (*Lepsius, Denkm.* 3, 186; ähnlich 246a. c). Amon sagt in Medinet Habu zu dem gegen seine Feinde kämpfenden Ramses III.: 'Ich lasse dich gegen sie vorgehen wie einen Wolf: Horus und Set bleiben in deinem Leibe. Ich gebe dir die Stärke (Siege?) des Horus und Set, ihr Königtum, ihren Besitz und ihre Anteile' (*Dümichen, Histor. Inschr.* 1, 11—2; vgl. Dyn. 18: Brit. Mus. 123). Dem Hrihor verheißt eine Göttin im Chonstempel zu Karnak: 'Ich gebe dir die Lebenszeit des Re, die Jahre des Atum, und die Anteile der beiden Götter in Leben und Glück' (*Lepsius, Denkm.* 3, 246a); ähnlich 'die Stärke der beiden Götter in Leben und Glück' (*ebend.* 246c).

c) Das Paar Horus-Set in übertragener Verwendung.

Die Zauberer gehen schon in alter Zeit in ihren mythologischen Anspielungen mit dem Paare Horus und Set um. In einem Schlangenzauber der *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 678. 85) sind Horus und Set die beiden Götter, welche die Schlange vernichten sollen. In den Zaubersprüchen für Mutter und Kind (ed. *Erman in Abh. Akad. Berlin* 1901) werden die Arme des Kindes, das geschützt werden soll, Horus und Set genannt (*Rs.* 5, 2). In einem Zauber gegen Skorpione werden Horus und Set dem Skorpion angedroht als die Götter, die über ihn Macht haben (*Pleyte-Rossi, Papyrus Turin* 134, 5).

Das Paar Horus und Set ist in einem Thebanischen Königsgrabe der 20. Dyn. zusammengewachsen zu einem Dämon 'sein Doppelgesicht' mit zwei Köpfen; dem eines Falken und dem des Settieres (*Lepsius, Denkm.* 3, 234 b).

III. Set als Staatsgott der Dyn. 19.

a) In der 2. Dynastie hatte Set, wohl als Lokalgott von Nubt, plötzlich die Rolle eines Königs- und Staatsgottes übernommen, um sie kurz darauf wieder an Horus zurückzugeben. In der 19. Dynastie tritt Set noch einmal in ähnlich hervorragender Weise hervor, ohne Zusammenhang mit jenem Erscheinen in alter

Zeit. Der Set aus dem Ende des neuen Reichs ist auch nicht, oder nicht in erster Linie, der Gott von Nubt; er hat schon den Gott der Hyksos von Avaris (vgl. oben C VI) und der Hethiter (C IX) in sich aufgenommen, Baal und andere syrische Götter haben auf ihn verändernd eingewirkt, nachdem seine eigene Mythologie und sein Verhältnis zu den alten ägyptischen Göttern ausgebildet und umgeformt war. Das Zentrum des neuen Setkultus scheint Tanis, die Residenz der Ramessiden, gewesen zu sein (vgl. oben C VI d); ferner wird der Settempel in Theben, der traditionellen Landeshauptstadt, einen großen Einfluß gehabt haben. Als einen der Hauptgötter finden wir Set in den von der 19. Dynastie neugegründeten Städten des Deltas (vgl. oben C VII b). Aus Schülertexten hören wir bei der Beschreibung einer Burg, die Merenptah sich zwischen Phönizien und dem Delta angelegt hat: 'ihr westlicher Teil ist ein Amontempel; ihr südlicher Tempel ist ein Sutechtempel; Astarte ist an ihrer Aufgangsseite; Uto ist an ihrer Nordseite' (*Pap. Anastasi II 1, 4 = IV 6, 4*). Aber auch an vielen Plätzen, besonders im Delta, die eigene einheimische Götter haben, tritt jetzt Set auf in Erwähnungen, die früher gewiß den Lokalgott genannt hätten. Ramses III. heißt 'geliebt von Set, dem Sohn der Nut' in Tell el-Jehudije (*Naville, Tell el Yahudijeh* pl. 2 D); ähnlich im Wadi Tumilat (*Naville, Goshen* pl. 9 G 2). Merenptah nennt sich auf einer aus Memphis stammenden Statue 'geliebt von Set, dem an Kraft Gewaltigen, dem großen Gott, der Leben gibt' (*Brugsch, Recueil de monum.* [Lpzg. 1862] pl. 2 = Berlin 1121).

b) Die wesentlichen Charakterzüge des Set der 19. Dynastie sind, daß er mit anderen Göttern zusammen als offizieller Staatsgott genannt wird und den König schützt: er, der 'kraftreiche Sohn der Nut', ist von kriegerischer Natur. Sethos I. heißt 'der beide Länder belebt auf dem Throne des Horus, der Stellvertreter des Set' (*Mariette, Abydos I, 36a*). Unter Ramses II. hat das ägyptische Heer Abteilungen des Amon, Re, Ptah und Sutech (*Pap. Raifet 10*). Im Chetavertrag (Zeile 2; vgl. oben C IX a) steht 'Set, gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' neben Amonre, Harachte-Atum, Amon des Ramses und Ptah des Ramses unter den ägyptischen Nationalgöttern. Ramses II. heißt in Abu Simbel: 'groß an Kraft wie sein Vater Set in Nubt' (*Lepsius, Denkm. 3, 195*) und in Karnak und Luksor: 'dem Re sein Königtum gegeben und Set seine Kraft verdoppelt hat' (*passim*). Ramses III. nennt sich in Medinet Habu 'der Geliebte des Set, der das Königtum gibt' (*Lepsius, Denkm. 3, 208 c*). Die meisten Belege weisen auf die kriegerische Natur des Set (vgl. unten F).

F. Kriegsgott.

1. Set kein Kriegsgott.

Die meisten Forscher nannten Set einen Gott des Krieges; z. B. Pleyte (*Lettre 11*), Diestel (*Set-Typhon 181*), Erman (*Rel. 2 24*).

Der wesentliche Anhaltspunkt war die Darstellung Thutmosis' III. in Karnak (*Lepsius,*

Denkm. 3, 36 b), in der Nubti den König Bogen schießen lehrt. Bedenkt man aber, daß daneben Horus den König mit einem Stab (Lanze?) stoßen läßt, so wird man die Szene besser deuten: Horus und Set, die mythischen Landesherren und besonderen Schützer des Pharaos (vgl. oben E II), unterrichten den König hier im Waffenhandwerk, wie sie anderswo ihn reinigen oder ihn führen oder ihm die Krone aufsetzen (Belege in E II a); sie sind deshalb noch nicht Kampfesgötter. So bleiben denn zur Charakterisierung des kämpfenden oder den kämpfenden König schützenden Set nur einige spärliche Hinweise übrig; und diese zwingen durchaus nicht, Set als Kriegsgott aufzufassen. Sie nennen ihn nur einen gewaltigen und wütenden Gott, dessen Natur sich natürlich im Kampf besonders offenbart. Vielleicht sind diese Anspielungen aus einem Zug geflossen, der sicher den alten Mythen von Set angehört: daß er den Feind des Sonnengottes getötet habe (vgl. unten H I).

II. Beiworte des Set.

a) Eines der wesentlichsten Beiworte des Set, das er oft an erster Stelle oder als alleiniges führt, ist 'gewaltig an Kraft' (z. B. *Lepsius, Denkm. 3, 33 g*, Thutm III.); auch dem König wird es mit ausdrücklichem Hinweis auf Set gegeben (s. u.). Die inneren Wirren am Anfang der 19. Dynastie werden geschildert: 'König Setnacht hatte die Gestalt des Set, als er wütend war; er warf die Feinde im Lande nieder und stellte die Ordnung im Lande wieder her' (*Pap. Harris I 75, 8*). Sethos I. heißt in den Kriegsdarstellungen in Karnak: 'groß an Kraft wie der Sohn der Nut (= Set); die Stärke der beiden Götter ist in seinen Armen; er durchteilt das Schlachtfeld (?) wie der Gott in Nubt, gewaltig an Schrecken wie Baal in den Fremdländern' (*Brugsch, Recueil de monum.* [Lpzg. 1862] 1 pl. 45 c 5). Ramses II. wird gerühmt: 'Deine Kraft ist wie die des Sutech' (*Champollion, Monum. 4, 332*; von Ramses III.: *Lepsius, Denkm. 3, 211*). Er ist wie Sutech der Kraftreiche beim Niedermetzeln (*Lepsius, Denkm. 3, 153, 24 = 187 c*) und tötet wie Set in der Stunde seiner Wut (*Petrie, Tanis 2* [London 1888] pl. 2, 78). Deshalb heißt der König 'mit starkem Arm, geliebt von Set, der alle seine Angreifer niederwirft in der mächtigen Stunde' (*ebend. pl. 10, 55*) und 'gewaltig an Kraft wie Set' (*ebend. pl. 3, 81*; vgl. oben C VI d) oder 'gewaltig an Kraft wie sein Vater Set in Nubt' (*Lepsius, Denkm. 3, 195 a*) oder 'gewaltig an Kraft wie der Sohn der Nut' (*Bentrescheile 3*). Als die Hethiter Ramses II. gegen die Übermacht siegreich vorgehen sehen, rufen sie: 'Es ist kein Mensch, der unter uns ist; Set der Kraftreiche und Baal sind in seinem Leibe' (*Pap. Sallier III 4, 9 = Luksor: de Rougé, Inscr. hierogl. 241, 42 = Karnak: ebend. 217, 36*) und: 'Du bist Set der Kraftreiche, der Sohn der Nut; Baal ist in deinen Gliedern' (*Pap. Sallier III 9, 8*). Die Israeliten des Merenptah erzählt (Zeile 11 nach *Ztschr. Äg. Spr. 34, 1 ff*): 'Die Libyer sind vernichtet, Sutech hat sich von ihrem Fürsten angewendet' und in der

Inscrip't vom Libyerkrieg heißt Merenptah: 'dem Sutech Stärke und Kraft gibt' (*Mariette, Karnak* 55, 69). 'Set Nubti, Herr von Ober-ägypten', sagt zu Ramses III.: 'Ich gebe dir Kraft gegen alle Länder' (*Lepsius, Denkm.* 3, 214d).

b) Was das 'Gebrüll des Set' im Kampf angeht, so liegt ursprünglich vielleicht eine Spielerei vor mit dem Donner, der von der Stimme des Set im Himmel erzeugt wird (vgl. oben G III). Freilich ist das Beiwort des Set 'groß an Gebrüll' (z. B. auf der Stele vom Jahre 400; vgl. oben C VI c) farblos geworden; und wenn es von Sethos I. heißt: 'sein Gebrüll ist groß wie das des Sohnes der Nut' (*Brugsch, Recueil des monum.* pl. 46a 1), so ist der Gott wie der König gewiß nur als der gewaltig Kämpfende vorgestellt.

III. Zusammenstellung mit Kriegsgöttern.

Ein Punkt, den man noch für den Charakter des Set als Gott des Krieges anführen könnte, ist seine Zusammenstellung mit anderen Kampfsgöttern; aber in dem zweiten Beispiel sind auch die beiden anderen alten Götter Onuris und Sopd nicht ursprünglich und nicht ausschließlich Kriegsgötter. Ramses II. heißt in Abu Simbel: 'Sohn des Set, geliebt von Mont' (*Lepsius, Denkm.* 3, 196, 6). In einer Beschreibung von Krokodilen u. a. identifiziert der Zauberer sich der Reihe nach mit verschiedenen Göttern: Onuris dem schönen Kämpfer; Mont; Sutech; Sopd; Schedu (*mag. Pap. Harris* 8, 6). Auf der Pianchistele (Z. 128 ed. Schäfer in *Urk. ägypt. Alt.* III [Lpzg. 1905] 48) sagt Tefnacht zum siegreichen Pianchi: 'Ich kann nicht bestehen vor deinem Feuer, ich erschrecke vor deiner Kraft; denn du bist Nubti selbst, der Erste des Südens, und Mont der starke Stier.'

G. Naturgott.

I. *Plutarch (de Is.* cap. 33. 39. 41. 45. 55. 64) stellt Typhon dar als die verderbliche Kraft im Weltall, die sich nach verschiedenen Richtungen offenbart. Er ist es, der die giftigen Ausdünstungen der Sümpfe aufsteigen läßt. Er ist die in der Wüste ungehindert niederbrennende Sonne, die alle belebende Feuchtigkeit austrocknet und den Nil zum Fallen bringt. Er ist das salzige und unreine Meer. Er erzeugt Erdbeben, Stürme, Blitz und Donner. Er läßt den Mond abnehmen und verdunkelt gelegentlich auch die Sonne. Diese Charakterisierung wird im wesentlichen richtig sein, wenn sich auch nicht alle Züge aus ägyptischen Quellen belegen lassen; wobei echt ägyptisch ist freilich *Plutarchs* mystische Umdeutung der mythologischen Beziehungen auf Naturvorgänge. Mehrfach ist Set von neueren Forschern als Erdgott charakterisiert. *Maspero (Etudes* 2, 362 und *Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 133) faßt Set als Wüste und Felsengebirge im Gegensatz zum befruchtenden Nilwasser (Osiris); er gehört zur Osiris-Kosmologie der Deltastädte, die später in der Lehre von Heliopolis aufgegangen ist.

II. In den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 1150)

sagt der zum Himmel aufsteigende Tote: 'Der Himmel schreit mir, die Erde zittert mir, der Hagel schlägt, ich brülle Set, mir werden die Tore des Himmels geöffnet'. Im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 39, 14) spricht Set im 'Kapitel vom Töten der Apophisschlange vor Re': 'Ich bin Set, der Wolken und Unwetter paktet im Himmel . . .' Ein mythologischer Kalender (*Mathemat. Handbuch* 87b) bemerkt bei dem Geburtstag des Set: 'Die Majestät dieses Gottes (= Set) ließ seine Stimme (= Donner?) hören.' Ein Zauberer des neuen Reichs beschwört seinen Gegner (Leiden J 343. Vs. 4, 9): 'Das Wüten des Set ist gegen das . . . ; das Rasen des Set ist gegen dich; das Wüten des Sturmes, der gegen den Himmel regnet (?), ist gegen dich.' Im Vertrag Ramses' II. mit dem Hethiterfürsten ist die Anrufung von Himmel, Erde und Luft (Zeile 30; vgl. oben C IXa) unägyptisch und entstammt dem hethischen Pantheon; das merkwürdigste aber sind die Wolken, die sonst dem Ägypter nur ein Gegenstand der Furcht und des Abscheus sind. Sie sind übernommen als charakteristisch für den hethitischen Hauptgott (Teschub o. ä.) und sie haben bei der Identifikation desselben mit Set bestimmend eingewirkt; wenn irgendein Gott des ägyptischen Pantheons Wolken und Gewitter repräsentieren kann, so ist es seit alter Zeit Set. — In seinem Reisebericht ruft *Wenamon* (2, 19 nach *Erman in Ztschr. Äg. Spr.* [1900] 1ff.): 'Siehe, Amon schreit im Himmel; er läßt Sutech [grollen?] (= donnern) zu seiner Zeit.' Während des Kampfes bei Edfu rettete Horus von Edfu den Horus Sohn der Isis vor Set, 'indem der Himmel stürmte und tobte' (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 21).

III. Es ist schwer, inschriftliche Belege für die Art des Set als Naturgott zu geben, da diese Züge seines Charakters in historischer Zeit zurücktreten und sich fast nur noch in den allgemeinen Beziehungen der Gottheiten offenbaren; das uns vorliegende Material deutet nur von ferne auf sie hin. Auf den Donnergott bezieht sich vielleicht auch das 'Gebrüll' des kämpfenden Set. Deshalb ist das Gebrüll von Ramses III. im Kampf 'wie das des Set im Himmel' (*Medinet Habu*, unpubl.). Ebenda heißt es in der Libyerschlacht: ihr (der Libyer) Herr (= Ramses III.) ist wie Set, geliebt von Re; das Land hört sein Gebrüll wie das des Greifs Achech' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 144); in diesem Falle wie in anderen ist das Brüllen freilich nur als Äußerung des gewaltigen streitenden Gottes gemeint (vgl. oben F II b). — Eine der Mythen vom Kampf zwischen Horus und Set in Edfu (*Naville, Mythe d'Horus [Genève-Bale* 18. .] pl. 12—21) läßt den völlig besiegt Set sich in eine Schlange verwandeln und sich in ein Loch in der Erde zurückziehen; vielleicht spielt hier die Vorstellung von dem Gotte mit, der grollend die Erde erzittern läßt. — Für Set als Meer (*Plutarch* s. o) haben wir kaum einen Beleg; aber sicher ist, daß den Ägyptern die Wogen der hohen See Grauen erregend waren. In einem Krankheitszauber heißt es: 'Wie Set das Meer bekämpfte, (erregte?), so bekämpft Set auch euch, ihr Ge-

schwüre' (*med. Pap. Hearst* ed. *Reisner* 11, 13). — Für Set als die dem Licht feindliche Macht vgl. den Mythos vom Horusauge (unten J Ie).

H. Set im Sonnenmythus.

I. *Pierret* (*Mythologie* s. v. Set) hielt Set als Töter der Apophisschlange für eine Art Sonnengott, der nachträglich in die Osirissage eingeführt sei. Auch *Pleyte* (*Lettre* 56 und *Barque de Soleil*, passim) erklärte Set für einen Sonnengott. *Ed. Meyer* (*Set-Typhon* 52 ff.) vermutete das Zentrum dieser Auffassung des Set in Tanis und unter syrischem Einfluß; er wies auch auf eine Identifizierung des Set mit Re hin (*Gesch. d. Alt.* I² § 272). Ähnlich urteilt *Wiedemann* (*Rel.* 118).

Das uns jetzt vorliegende Material zwingt nun keineswegs zur Auffassung des Set als eines ursprünglichen Sonnengottes. Wir kennen nur eine einzige Beziehung des Set zu den Sonnenmythen; diese ist von ganz bestimmter Art und gehört gewiß einem alten echten Mythos an: Set hat die Schlange Apophis, den ständigen Erbfeind des Sonnengottes, der als die dem Gestirn entgegentretenden Wolken und Gewitter gedeutet wird, von der Spitze der Sonnenbarke aus getötet, wohl ihn mit einer Lanze erstechend.

II. Im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 39, 14) tritt im Kapitel vom Töten der Apophisschlange vor Re' auch Set auf: 'Ich bin Set, der Wolken und Gewitter packt im Horizont des Himmels.' Auf der Stele vom Jahre 400 aus Tanis (vgl. oben C VI c) heißt Set: 'groß an Kraft in der Barke der Ewigkeiten, der den Feind niederwirft vorn in der Barke des Re'; ähnlich auf Elephantine: 'Set, der in der Barke der Ewigkeiten ist' (*de Morgan, Catal. des monum.* 1, 117). Von Ramses III. wird in Medinet Habu gesagt: '[Die Feinde erschrecken] bei seinem Anblick, als ob Set wütet beim Niederwerfen der Schlange vor der Abendbarke des Re' (*Champollion, Monum.* 220 = *Rosellini, Monum. stor.* 127–8). Auf der Gruppe von Set und Nephthys aus Theben (*Pleyte, Lettre* p. 22. pl. 1–2 = *Lanzzone, Dizion.* tav. 372, 1–2) heißt der Gott: 'gewaltig an Kraft vorn in der Barke des Re'. Im *Epagomenen-Papyrus* (Leiden, J 346. 2, 11) wird Set genannt: 'Herr des Lebens, vorn in der Barke des Re' (*Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes* 104 ff.).

Eine kleine Stele in Leiden (*Pleyte, Religion* p. 94. 244. pl. 2, 1) ist im neuen Reich von einem Mann Takiana geweiht, der 'Re anbetet und Set verehrt'; die Darstellung zeigt 'Nubti Set, großer Gott' als Mann, eine Schlange mit Menschenkopf und Menschenhänden erstechend. Der Name des Set und die über ihm angebrachten Embleme Sonne und Mond lassen in dem Weihenden einen Ausländer vermuten; aber der Mythos, auf den die Darstellung deutet, ist echt ägyptisch. — In einer Darstellung der Fahrt des Sonnengottes auf einem Pariser Sarkophag (*Pleyte, Barque de Soleil* pl. 1) wird die Barke des Re-Harachte über die erschlagene Apophisschlange hinweggezogen von zwei Schakalen und zwei Tieren

des Set; sollte in der Beteiligung der letzteren noch eine, wenn auch sehr entstellte, Erinnerung an die Tat des Set liegen? — Der mythologische Kalender *Pap. Sallier* IV 17, 3 (ed. *Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes*) bemerkt zum 14. Mechir: 'Gehe morgens an ihm nicht aus. Dies ist der Tag, als Set den Sobk sah und tötete vorn in der großen Barke'. Die Beziehung auf den oben angegebenen Mythos ist offenbar, die Verwandlung des Apophis in Sobk ist sekundär.

III. Die Tat des Set lebt fort in der Angabe, daß Re den Set liebe. Der Zug scheint geringfügig; aber er ist bei dem wilden Charakter des Set so auffallend und stimmt so wenig zu der Stellung, die Set in späterer Zeit dem Sonnengott gegenüber hat (vgl. unten IV), daß er auf unseren alten Mythos weisen muß. König Set-Nubti heißt in Tanis auf der Stele vom Jahr 400 (vgl. oben C VI c) 'geliebt von Re-Harachte'. Ramses III. ist 'wie Set der von Re geliebte' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 144, *Medinet Habu*). 'Nubti, Herr von Oberägypten, von Re geliebt' bringt die Krone dem Hrihor in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 b). Auch auf der Leidener Bronze (*Leemans, Monum. Gottesdienst* pl. 6; *Pleyte, Religion* pl. 3, 1; *Lanzzone, Dizion.* tav. 371) heißt Set 'von Re geliebt'.

IV. Dieser merkwürdige Zug im Mythos des Set ist uns im ganzen nur aus einigen wenigen Andeutungen bekannt. Möglicherweise gehört er dem oberägyptischen Lokalgott an; dann würde er sich berühren mit Onuris, dem Gott des Thinites (Gau von Abydos), dem mit der Lanze stechenden Gott, der gelegentlich auch für den Sonnengott kämpft. Jedenfalls hat man in historischer Zeit die Rolle des Set als Töter des Sonnenfeindes absichtlich nicht stark betont; offenbar weil Set immer mehr als böser Gott angesehen wurde und weil man dem Mörder des guten Osiris aus dem Wege ging. Bei der sekundären Annäherung der Sonnenmythen und der Osirissagen kam es sogar so weit, daß Set und seine Genossen auch mit jenen Bösen zusammengeworfen wurde, die den Sonnengott angreifen. So wird Set zum Apophis (*Totenbuch* ed. *Lepsius* 15, 7 und sonst). In den meisten der Erzählungen vom Kampf des Horus und Set, die in ptolemäischer Zeit in Edfu gesammelt sind (vgl. unten J II c), trägt Horus nur den Namen des Sohnes des Osiris; er ist der Sonnengott von Edfu und wirft die Feinde des königlichen Re-Harachte nieder, deren Führer Set bei Oxyrhynchos und an anderen Orten bezwungen wird. So sind diese Erzählungen eine merkwürdige und vielfach entstellende Vermischung der alten Sonnenmythen und Osirissagen, die ursprünglich voneinander unabhängig waren; Set, der einstige Verteidiger des Sonnengottes, ist in ihnen geworden zu dem bösen Unhold, der immer wieder das Sonnenlicht zu verdunkeln sucht (vgl. *Ed. Meyer, Set-Typhon* 24; *Le Page Renouf* in *Transact. Soc. Bibl. Arch.* 8 (1885) 214; *Maspero, Hist. ancienne* 1 [Paris 1895] 200; vgl. unten die kosmische Umdeutung des Kampfes zwischen Horus und Set in J II c 2).

J. Set in den Osirissagen.

I. Als Osirismörder.

a) Entstehung und Bedeutung.

Der Kreis der Osirismythen ist in Busiris im Delta entstanden und hat sich am Anfang der historischen Zeit auch über Oberägypten verbreitet. Set, der Mörder des Osiris und der Gegner des Horus, ist eine der Hauptpersonen in diesen Sagen, ohne den die Vorgänge nicht gedacht werden können, wir haben also für die Urzeit einen im Delta heimischen Set anzunehmen; genauer vermögen wir ihn nicht zu lokalisieren (vgl. oben VIIa). Eine zusammenhängende Wiedergabe der Sagen kennen wir nur bei *Plutarch (de Iside, cap. 12—19)*, der auf Grund von guten ägyptischen Quellen, wenn auch mit tendenziöser Deutung erzählt. Altägyptische Texte geben uns nur unzusammenhängende Andeutungen, aus denen wir einige Züge der Erzählung von *Plutarch* belegen oder berichtigen können. Sie geben uns als Träger der Handlungen nur rein mythologische Personen und schweigen darüber, ob diesen etwa kosmische Vorgänge oder moralische Werte oder historische Ereignisse zugrunde liegen, oder in welches Gebiet das mythologische Drama sonst zu übersetzen sei (*Erman, Religion* 34 ff.; *Schneider, Kultur* 405 ff.). *Maspero (Etudes* 2, 362 und *Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 133) glaubt an eine besondere Osiris-Kosmologie, in der der Gegensatz zwischen Osiris und Set, dem befruchtenden Wasser und der vegetationslosen Wüste das charakteristische Moment ist; andererseits (*Etudes* 2, 251) meint er, daß es in den Erzählungen von den ersten Menschen einen Kampf zwischen einem guten Osiris und seinem bösen Bruder Set gegeben habe, aus welchem als moralisches Element abstrahiert wurde der Kampf zwischen Gut und Böse überhaupt. *Sethe* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 44, 26 Anm. 1) verlegt die Erteilung der Rolle des oberägyptischen Set als Bösewicht und Mörder des unterägyptischen Osiris in die Frühzeit und unter den überwiegenden Einfluß von Heliopolis.

b) Belege aus älteren Mythen.

Die *Pyramidentexte* (956—60 nach *Sethe*) erzählen: Der Himmel ist erregt, die Erde zittert, Horus kommt, Thot erscheint, sie erheben Osiris von seiner Seite und lassen ihn in den beiden Götterneunheiten stehen. 'Gedenke, Set, lege in dein Herz dieses Wort, das Geb gesprochen hat, diese Erhebung, die die Götter gegen dich machten in der Fürstenhalle zu Heliopolis, weil du Osiris zu Boden geworfen hattest. Da sagtest du: 'Nicht habe ich dieses gegen ihn getan', damit du dadurch Macht gewännest, freigesprochen, damit du Macht gewännest gegenüber Horus. Da sagtest du: 'Er hat mich gepackt (?), . . . er hat mich gefaßt (?)'! Erhebe dich Osiris, Set hat sich erhoben, nachdem er die Erhebung der Götter vernommen hat, die wegen des Gottesvaters sprachen.' An anderen Stellen (ed. *Sethe* 1256; ähnlich 1500) hören wir, daß Isis und Nephthys den Osiris fanden, als sein Bruder Set ihn

niedergestreckt hatte in Nedit. Bei einer Aburteilung sagten die Götter: 'Set ist falsch (?), Osiris ist wahr!' (*ebend.* 1556). Dann muß Set verurteilt worden sein, sich unter Osiris zu legen, denn 'Set hört nicht auf, dich zu tragen ewiglich, Osiris' (*ebend.* 1258).

c) Jüngere Mythen.

1. Der mythologische Kalender *Pap. Sallier IV* (ed. *Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes*) steht wie die meisten ähnlichen Feste seiner Zeit vollständig auf dem Boden der Osirislehre und enthält eine Fülle von Anspielungen auf sie, in denen Set als Bösewicht erscheint; die Tage, an denen er Schändliches verübt hat, sind für alle Zeiten Unglück bedeutend und man soll an ihnen keine Arbeit vornehmen, z. B. der 12. Phaophi, 'sehr schlecht. Dies ist der Tag, an dem der Feind sich vor (?) seinem Herrn aufgelehnt (?) hat . . . Set, Sohn der Nut . . .' (4, 10). Der 3. Mechir 'sehr zweifelhaft. Gehe nicht hinaus auf irgendeinen Weg. Dies ist der Tag, an dem Set mit seinen Genossen [hinauszog] nach Osten, um zu Schow zu fahren; alle Götter waren . . . über sie' (16, 2). Der 24. Pharmuti: 'sehr zweifelhaft. Nenne nicht [den Namen] des Set mit lauter Stimme. Dies ist der Tag des Aufstandes . . . Wennofre (Osiris). Wenn irgendein Name gehört wird in der Tiefe (?) der Nacht, so entsteht Streit in seinem Hause bis in Ewigkeit' (22, 10).

2. Bastet, die für Osiris wacht, treibt von seiner Bahre zurück 'Set, den Wütenden . . . der mit wildem Gesicht kommt . . . weiche du! wende dein Gesicht rückwärts! tritt nicht an den Gottesleib!' Sonst werden die vier Fayenceziegel, die in der großen Halle von Heliopolis sind, 'deinen Kopf schlagen und deine Seele vernichten, du sollst nicht herankommen, den großen Gott zu schauen. Komm, erhebe dich Osiris, Wennofre! Siehe, dein Feind ist gefällt!' (*Brugsch, Große Oase* Taf. 18). — In dem Mythos von Isis, die mit dem Horuskinde vor Set in die Deltasümpfe flüchtet, ruft die Göttin aus: 'Ich bin Isis, die ich herauskomme aus dem Versteck (?), in das mein Bruder Set mich gebracht hat' (*Golenischeff, Metternichstele* [Lpzg. 1877] Zeile 48). Als das von einem Skorpion gebissene Horuskind schreit, denkt Isis, welche die wahre Ursache noch nicht kennt: 'Set betritt nicht diese Gegend, er durchzieht nicht das Sumpfland' (*ebend.* Zeile 186).

3. Die Inschriften der Tempel der griechisch-römischen Zeit kennen Set fast nur noch als den Bösewicht, der den guten Göttern gegenüber Unheil stiftet. Er ist der Mörder des Osiris, den besondere Schutzgeister vor ihm zu bewahren suchen (*Mariette, Dendérah* 1, pl. 30 a. 4, pl. 59 ff. 19). In den Sprüchen zum Schutz des Osirisschiffes heißt es (*ebend.* 4 pl 14): 'Re hat deine Vernichtung befohlen; du elender Set, Sohn der Nut, samt deinen Genossen!' Und: 'Wie Re triumphiert über die Apophisschlange, so triumphiert Osiris über Set, den elenden, den Sohn der Nut und seine Genossen.' Zur Strafe für seine Angriffe wird Set nach der Richtstadt geschleppt (*ebend.* 4, 59 a). Thot

wirft ihn nieder (*Lepsius, Denkm.* 4, 57b) oder Tefenet verbrennt ihn mit ihrer Flamme (Dendera, unpubl.), dann wird Set vertrieben aus den Gauen der Götter (*ebend.*) 'Die Gawe des Osiris freuen sich, aber die Städte des Set sind vernichtet' (*Dümichen, Geogr. Inschr.* 3, 21). Auch die Genossen des Set wurden mit ihm vernichtet (*Mariette, Denderah* 4, 63b und oft). — Wie man sieht, ist die alte Erzählung in tendenziöser Weise zugunsten des Osiris umgeformt worden; die späte Zeit, die ein Unterliegen ihres Lieblings Osiris nicht dulden wollte, verschweigt in diesem Zusammenhang nicht nur den Tod des Osiris, sondern läßt sogar Set vernichtet werden. Gelegentlich hören wir, daß Set in Gestalt eines roten Stieres vor Osiris geschlachtet wird (*ebend.* 4, 85; *Dümichen, Geogr. Inschr.* 3, 48); hiermit steht vielleicht in Zusammenhang die Angabe von *Plutarch (de Iside* 31), daß man dem Typhon 20 rötliche Rinder opfere.

4. *Plutarch* erzählt, daß Osiris den Typhon bei einem Zuge ins Ausland als Statthalter in Ägypten zurückließ (*de Iside* cap. 13); *Diodor* 1, 17 nennt Busiris und Antaios als Namen der beiden Statthalter. Typhon verschwor sich mit 72 Männern gegen den König Osiris; nach seiner Rückkehr ermordeten sie den ahnungslosen Herrscher durch List und warfen den Kasten mit seiner Leiche in die Mündung des Nilarmes von Tanis (*de Iside* cap. 14). Später 30 findet Typhon, der nun als König von Ägypten zu denken ist, den von Isis zurückgebrachten Leichnam und zerstückelt ihn (*ebend.* 18).

II. Der Kampf zwischen Horus und Set.

a) Einleitung.

Die Beziehungen zwischen Horus und Set in den ägyptischen Sagen sind verschiedenartiger Natur und gehören verschiedenen Mythenkreisen an. Oben (vgl. E I) sahen wir Horus und Set als die mythischen Könige der beiden Landeshälften. Sie führten wohl gelegentlich Krieg miteinander, um nach dem Frieden gleichberechtigt nebeneinander zu stehen. Wo auf einen Kampf zwischen Horus und Set angespielt wird, pflegt dieser jedoch, wie schon *Jablonski (Pantheon* 2, 59 ff.) erkannte, dem Kreis der Osirissagen anzugehören. Dann ist Horus der Sohn der Isis von Osiris und rächt den Mord seines Vaters an seinem Onkel Set, dem er die Krone abgewinnt. Diese beiden Mythen haben einmal unabhängig nebeneinandergestanden, sind aber früh vermischt worden; und zwar ist es hier, wie überall in der ägyptischen Religion, gegangen: die Osirissagen haben die anderen Mythen in ihren Bann gezogen und sie so durchsetzt, daß man deren besonderen Ursprung und Charakter allmählich vergaß. Von den Ägyptern wie von den neueren Forschern ist der Kampf zwischen Horus und Set kosmisch gedeutet worden: Set der Dämon der Finsternis setzt immer wieder dem Lichtgott Horus zu (vgl. unten e 2).

b) Ältere Mythen.

1. Die *Pyramidentexte* führen uns ein in das Auftreten des Horus als Rächer oder

Schützer des Osiris; dieser ist nicht immer tot gedacht, sei es, daß Set ihn überhaupt nicht ermordet hat, sei es, daß er zu neuem Leben auferstanden ist. 'Horus wirft Set nieder, er legt ihn unter dich (Osiris); er (Set) schlägt dich und zittert unter dir, wie die Erde zittert' (*Pyr. ed. Sethe* 581). 'Horus kommt . . . er schlägt dich, Set' (*ebend.* 587). 'Horus rächt das, was Set gegen dich getan hat' (*ebend.* 592). Im *Totenbuch* (ed. Naville, cap. 10, Einl. 4 ff.), das an dieser unklaren Stelle auf eine sonst unbekannte Fassung anspielt, sagt der Tote: 'Horus ist gefangen von Set . . . ich habe Horus [von?] Set erlöst. Geöffnet sind die Wege . . . im Himmel (von Atum?)'. Der medizinische *Papyrus Ebers* sagt in einer Anrufung: 'Horus wurde von Isis gelöst von allem Bösen, das gegen ihn getan war von seinem Bruder Set, als er seinen Vater Osiris tötete. O Isis, löse mich!' (1, 12).

2. Der mythologische Kalender *Pap. Sallier IV* (ed. Chabas, *Calendrier des jours fastes et néfastes*) bemerkt zum 26. Thot: 'sehr schlecht! An diesem Tage kämpfte Horus mit Set, einer schlug den anderen. Die beiden Männer waren einander auf den Fersen, da verwandelten sie sich in Nilpferde [am] Tor des Herrn von Tura (Memphis, Ostufer; vgl. oben E I a 1). In dieser Art verbrachten sie drei Tage und drei Nächte. Da ließ Isis [eine] ihrer Waffen niedergehen und sie fiel auf Horus. Da schrie er in lautem Klagen: 'Ich bin [dein] Sohn Horus!' Isis rief der Waffe zu: 'Was sich löst, löst sich von meinem Sohne Horus'. — Dann ließ Isis die andere Waffe niedergehen und auf ihren Bruder Set fallen. Da schrie er in lautem Klagen: '. . .' Sie rief der Waffe zu: [Bleibe, was bleibt!] Da rief er ihr oftmals zu: '[Wer möchte o. ä.] gegen einen Bruder von seiner Mutter freveln?' Ihr Herz wurde sehr betrübt und sie rief der Waffe zu: 'Was sich löst, löst sich! siehe er ist mein Bruder von meiner Mutter!' Die Waffe löste sich von ihm. Die beiden Männer erhoben sich und wandten sich voneinander ab. Da ergrimte die Majestät des Horus gegen seine Mutter Isis wie der oberägyptische Leopard. Da floh sie vor ihm an diesem Tage, an dem der Kampf gegen den Unhold (Set) befohlen war. Da schnitt er den Kopf der Isis ab. Thot (aber) bildete seine Gestalt (neu) durch Zauber und stellte ihn fest als Rinderkopf (?)' (Deshalb) opfert man an diesem Tage auf ihren Namen und opfert auf den Namen des Thot' (2, 6—3, 6; vgl. *Reich in Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 30 (1908) 210. 213.). Ferner zum 16. Mechir: 'sehr gut. Die Majestät des Re betete (?) in Abydos. Isis kam heraus vor ihnen. Harendotes schlug Set und seine Genossen' (17, 5). Zum 19. Thot: 'Die Götter wurden froh, weil an diesem Tage Set in die Hand des [Horus]

*) *Plutarch (de Is., cap. 19)* kennt diesen merkwürdigen und vereinzelt Zug in der Form, daß Isis den gefesselten Typhon, den Horos ihr übergab, freileß; der ergrimmte Horos riß ihr die Krone vom Haupt, Hermes (= Thot) aber setzte ihr einen rinderköpfigen Helm auf. Nebenbei deutet *Plutarch (cap. 20)* „die abscheuliche Tradition einer Köpfung der Isis“ an.

gegeben war' (1, 2). Zum 25. Thot: 'Sechmet zog aus, um die Genossen des Set zu schlagen' (2, 4); die 'Genossen des Set' sollen am 14. Pharmuti vernichtet (?) sein (22, 2).

3. Prozeß zwischen Horus und Set. Ein anderer Zug im Mythos sagt uns, daß Horus und Set nicht miteinander um die Herrschaft kämpften, sondern sie unterwarfen sich einem Gericht der Götter; dieses wies Set ab und wandte Horus den Thron seines Vaters zu. 'Horus wurde mit Set zur großen Halle (?) in Heliopolis geführt, als über die Hoden des Set mit Horus verhandelt wurde (*Pap. Ebers* 2, 3). 'Horus nahm das Haus seines Vaters von dem Bruder seines Vaters vor Geb' (*Pyr. ed. Sethe* 1219). Von der Hilfe anderer Götter weiß auch der folgende Bericht aus der Spätzeit (*Pap. Salt* 825.4, 7—5, 8 nach *Gardiner* unpubl.): Re, Thot, Schow und Tefenet setzten ihren Sohn Horus, Sohn der Isis, Sohn des Osiris, auf den Thron seines Vaters, sie warfen Set nieder und brachten ihn nach der geheimen Richtstätte, wo Horus ihn vernichtete. Dieser Gott ließ sich in Edfu nieder und vernichtete die Seelen der Feinde, die dort waren. Die Götter und Göttinnen schützten Horus. Aber das Blut des Set fiel in das Land von Oxyrhynchos, das Land von Nubt, das Land von Sesesu, das Land der Oase Dache und das Land der Oase Charge (zu diesen Kultstätten des Set vgl. oben C V). Um zu vermeiden, daß die Seele des Set die Richtstätte verlasse, mache man Wachfiguren von dem Bösen und zerschneide seinen Namen. — Einen Prozeß zwischen Horus und Set kennt auch *Plutarch* (*de Is. cap. 19*): Nach seiner Besiegung durch Horos verklagte Typhon den Horos bei den Göttern wegen unehelicher Geburt; aber Horos wurde von ihnen auf Betreiben des Hermes als legitim anerkannt. Dann wird Typhon endgültig vernichtet (vgl. unten c 6).

c) Die Mythen von Edfu.

1. Eine Reihe der verschiedenartigsten Erzählungen zwischen Horus und Set sind in ptolemäischer Zeit gesammelt worden von den Priestern von Edfu, die für Horus Behedti, den Sonnengott von Edfu, wie für Horus, den Sohn der Isis, interessiert waren.* Ein Teil von ihnen gehört ausschließlich der Osirissage an (vgl. oben a); ein anderer stellt eine merkwürdige Vermischung dar zwischen den Sonnenmythen und den Osirissagen (vgl. oben H IV). In diesen Erzählungen (*Meyer, Set-Typhon* 24) haben die Gegner bald die Gestalt von Männern, bald von Tieren; hier kämpfen sie allein, dort helfen andere Götter; hier entflieht der verwundete Set, dort ist Horus in Bedrängnis; gelegentlich ist der Ausgang unentschieden, an anderer Stelle vernichtet Horus den Bösen gänzlich. Diese verschiedenen Redaktionen geben lokale Sagen wieder, in denen alle Details verschieden überliefert sind; deshalb wechselt auch der Schauplatz des Kampfes je nach dem Orte, aus dem die betreffende Fassung stammt.

2. Die erste Erzählung (*Naville, Mythe*

*) Zur Darstellung des Kampfes während der Feste von Edfu vgl. oben J IIb.

d'Horos [Genève-Bâle 1870] p. 6—7. pl. 1—11; unpubl. Bearbeitung von *H. Junker*) schildert, wie Horus von Edfu nacheinander neun Speere in ein Nilpferd stößt, das meist nur der Böse, der Unhold, der Feind u. ä. genannt wird. Aber aus gelegentlichen Erwähnungen ergibt sich, daß Set mit ihm gemeint ist: 'Horus lief umher, um Set zu vernichten' (pl. 1). Als das Nilpferd vom dritten Speer verwundet ist, sagt Isis zu Horus: Durch den Himmel schallt 'die Stimme des Wehklagens meines Bruders Set, mein Sohn Horus hat ihn erschlagen' (pl. 3). Endlich 'fällt Set als Nilpferd nieder' (pl. 11). Möglich ist, daß in ihr eine Erinnerung an den Kampf der Diener des Horus (Edfu, Hierakonpolis) und des Set (Nubt, Negade) fortlebt, der sich in frühdynastischer Zeit abgespielt hat. Ein wesentlicher Einschlag ist sicher die Vorstellung von dem Sonnengott, der seine Feinde, die Genossen der Apophisschlange, niederwirft. Aber diese und andere Mythen sind eingeschmolzen in die Handlung des Osirismythos: Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, rächt die Ermordung seines Vaters an dem bösen Set; unter Beihilfe des zauberkundigen Thot erstechen Horus und die neun Dämonen Set, der sich in ein Nilpferd verwandelt hat.

3. In der zweiten Erzählung (*Naville* pl. 12—21) ist Set nicht mehr nur der Böse und der Gegner des Osiris, sondern der Herrscher Ägyptens nördlich von Edfu. Re-Harachte der Götterkönig dringt von Nubien aus mit Hilfe seines Sohnes Horus Behedti, des Sonnengottes von Edfu, vor, um seine Feinde niederzuwerfen. Die Gegner haben sich in Krokodile und Nilpferde verwandelt, von denen Horus zunächst bei Edfu 651 Stück tötet (pl. 13). Die Fahrt geht nach dem westlichen Mert-Gau (Oxyrhynchos; vgl. oben C III) gegen 'diese Gefolgschaft des Set, die an diesem Orte ist'. Horus vernichtete 381 der Feinde — da trat Set heraus mit Klagegeschrei und stieß ein Gebrüll aus wie das des Horus Behedti, wenn er den Feind tötet. Horus Behedti kämpfte mit ihm um Mittag und schleuderte den Speer gegen ihn und vernichtete ihn am Erdboden an diesem Orte. Horus Behedti kam und brachte den Feind, dessen Fessel an seinem Halse lag. ... Re sagte zu Thot: Gib die Genossen des Set der Isis und ihrem Sohne Horus; sie sollen mit ihnen tun alles, was ihr Herz begehrt. Da schnitt Horus, Sohn der Isis, den Kopf seines Feindes und seiner Genossen ab vor seinem Vater Re und der großen Götterschaft (pl. 14 bis 15). Nun wird offenbar eine Variante eingeschoben: Horus Behedti und Horus Sohn der Isis in Gestalt von Männern mit Falkenkopf töteten gemeinsam 'diesen elenden Feind und seine Genossen'. Da verwandelte Set sich in eine Schlange, indem er brüllte; er drang ungesehen in die Erde ein an diesem Orte (Oxyrhynchos). Re sprach: Der Böse hat seine Gestalt verwandelt in die einer Schlange, indem er brüllte; setze Horus Sohn der Isis als Stab mit Falkenkopf oben auf ihn, damit er gar nicht wieder herauskomme (pl. 16). Dann hebt die Fahrt des Re-Harachte von neuem an, als

ob der Böse gar nicht vernichtet wäre. Set verbündete sich mit seinen Genossen im nördlichen Gewässer, das in Mittellägypten zu liegen scheint; wieder wirft Horus Behditi die Feinde für Re-Harachte nieder (pl. 16).

4. In völlig veränderte Verhältnisse führt die nächste Redaktion (pl. 21): Als Horus, Sohn der Isis, im Osten von Edfu kämpfte, klagte Isis: 'Mein Sohn ist klein und Set kämpft mit ihm' und bat Horus Behditi: 'Rette Horus vor Set, er kämpft um seinen Thron'. Er fand Horus mit Set kämpfend am Ufer und er rettete Horus vor Set, während der Himmel stürmte und tobte.

5. Eine der folgenden Erzählungen (Naviile pl. 22—3) berichtet: Set Sohn der Nut nahm die Gestalt eines roten Nilperdes an und ging nach Elephantine. Horus Sohn der Isis folgte ihm mit Hilfe eines starken Nordwindes, erreichte ihn bei Edfu und warf seine Harpunen gegen ihn. Als der erste Speer die Nase des Nilperdes zerrissen hatte, floh Set nach Norden samt seinen Genossen, den Krokodilen. In Pe und Dep (der alten Königs-Doppelstadt des Delta) erhält Horus, Sohn der Isis, das Amt seines [Vaters Osiris], nachdem er das rote Nilpferd geschlachtet hatte. Damit wurde er alleiniger Herr des ganzen Landes. — In einer anderen Erzählung (Naviile pl. 24) ist Horus (nur so genannt!) der Herr von Oberägypten und dem Delta, der auf dem Throne seines Vaters Osiris saß und in dessen Gefolge alle Götter und Göttinnen waren. Er fand [Set], der sich in einen roten Stier verwandelt hatte. Sie kämpften, Horus brachte ihn zu Fall und schnitt seinen Schenkel ab. Der Kampf scheint bei Herakleopolis (Ehnas) gespielt zu haben.

6. Die klassische Überlieferung. Eine der zu den Mythen von Edfu (vgl. oben c 1) gehörigen Darstellungen erwähnt Eusebius (*praepar. evangel.* 3, cap. 12): ein heiliges Symbol in Apollinopolis soll aus einem falkenköpfigen Mann bestehen, der mit einer Lanze den Typhon in Gestalt eines Nilperdes ersticht. Auch Spuren der in Edfu überlieferten Mythen finden sich in der klassischen Überlieferung, der sie ja zeitlich nicht so fern stehen wie die älteren Fassungen (Jablonski, *Pantheon* 2, 60 ff.). Plutarch (*de Is.* cap. 50) deutet an, daß Typhon in ein Krokodil verwandelt vor Horus geflohen sei (vgl. *Aelian de nat. anim.* 10, cap. 21). Sonst berichtet er nur wenig von dem Kampf der beiden Götter. Viele der Genossen des Set gingen zu der Partei des Horus, dem Sohne seines Bruders und Vorgängers Osiris, über, darunter auch sein eigenes Kebsweib Thuëris (vgl. Artikel 'Toëris'). Das Kämpfen selbst dauerte viele Tage, endlich übergab Horus den gefesselten Typhon der Isis (vgl. oben b 2). Dann folgt die Klage des Typhon vor den Göttern (vgl. oben b 3). Am Ende wird Typhon nochmals und nun endgültig in zwei Schlachten vernichtet (*de Is.*, cap. 19). Diodor 1, 17 kennt als Schauplatz des Kampfes Antaios (= Antaeopolis, vgl. oben C II b). Dieses wird eine lokale Tradition sein, genau so wie die Angaben des späten *Fajjumpapyrus* (Lanzone, *Les papyrus du Lac. Moëris; Pleyte in Amster-*

dam. Akad. 1886), der den Kampf zwischen Horus und Set (ed. Lanzone 1, 36 = *Pleyte* 1, 16), sowie andere Ereignisse der Osirissage an Orte des Fajjums verlegt.

d) Anschließende Darstellungen.

Eine Reihe von bildlichen Darstellungen knüpfen an den Kampf des Horus mit Set an; sie sind sämtlich nach dem neuen Reich entstanden und schließen sich den in dieser Zeit gültigen Fassungen des Mythos an. Die Inschriften mit den Mythen vom Kampf in Edfu (vgl. oben b) sind von einer Reihe von Darstellungen begleitet, die zum Teil auf ältere Vorbilder zurückgehen. Auf den Kampf bezieht *Pleyte* (*Religion* pl. 9, 1 zu p. 184) die Leidener Statue eines Horus, der auf einer Antilope (ohne Hörner, ziemlich lange Ohren) steht. Auch bei den zahlreichen Stelen der Spätzeit mit einem Bilde des Horuskindes, das auf Krokodilen steht und Schlangen erwürgt, könnte Set als der Böse gemeint sein, der diese Tiere sendet (vgl. *Golenischeff, Die Metternichstele*, Lpzg. 1877). In der Darstellung der Osirismythen im Opet-Tempel zu Karnak (Ptol. IX.) schlägt Horus neben dem auf der Bahre liegenden Osiris mit der Keule einen Mann mit Eselskopf nieder, den er an den langen Ohren faßt (*Lepsius, Denkm.* 4, 29 b). Eine Bronze römischer Zeit (Berlin 13201) stellt Horus dar, der mit der Lanze nach Set sticht; ähnlich eine Terrakotte (Berlin 9685 = *Ermann, Religion* Abb. 148), die den Set weggelassen hat. Die interessanteste Darstellung dieser Art findet sich auf einer Sandsteinplatte im Louvre (*Clermont-Ganneau in Rev. archéol.* NS 32 [1876] 196. 372. pl. 18 [reprod. in *Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2747]. 34 [1877] 23; vgl. *Clermont-Ganneau, Études d'archéol. orient.* I [Bibl. Ecole haut. Étud. 44, Paris 1880] 78): der falkenköpfige Horus in römischer Tracht, auf einem Pferde reitend, ersticht ein Krokodil.

e) Das Horusauge.

1. Die Mythen. Bei dem Kampf soll Set dem Horus das Auge verletzt und Horus die Hoden des Set beschädigt haben; Horus gewann sein Auge wieder zurück und gab es dem Osiris. Auf diesen in den Einzelheiten überlieferten Zug des Mythos wird häufig angespielt, ohne daß wir ihn ganz verstünden. 'Set hat das Auge des Horus verletzt, als seine Hoden verstümmelt waren' (*Pyramidentexte* ed. Sethe 594; vgl. 679). Andere Stellen sprechen von der Zeit, als 'das Horusauge noch nicht ausgebohrt, die Hoden des Set noch nicht abgesehnt waren' (*ebend.* 1463); und von 'allem Bösen, das Set gegen dich (Horusauge) getan hat' (*ebend.* 1595). 'Horus nimmt sein Auge dem Set (wieder) weg, er gibt es dir (Osiris), dieses sein süßes Auge' (*ebend.* 591). Viele von den Sprüchen zu Opfergaben enthalten ein Wortspiel oder eine Anspielung auf die Verletzung des Horusauges durch Set; das Opfer (= Horusauge) war verletzt, nun wird es geheilt und dem Toten (= Osiris) zur Speise gereicht (*ebend.* 20—80 passim). Eine Opferspeise 'ist das Auge des Horus, das er von Set erlangt

hat' (*ebend.* 65; ähnlich 95); eine andere: 'das Horusaue, das sich an der Stirn des Set befindet' (*ebend.* 84). — Im *Totenbuch* (ed. Naville, Kap. 60—62, 4) sagt der Tote im 'Spruch, um sich in der Unterwelt des Wassers zu bemächtigen': 'Gebt, daß ich mich des Wassers bemächtige, wie Set seinen Feind ergriff an jenem Tage des Unheils der beiden Länder'. Das Horusaue könnte auch gemeint sein bei: 'Set muß alles ausgespeien, was er verschlungen hat' (*Totenbuch* ed. Lepsius, Kap. 108, 4; s. u. *Plutarch*). Im Tempelritual ist bei dem Wegziehen des Riegels vom Torflügel des Schreines zu sprechen: 'Der Finger des Set wird gezogen von dem Horusaue, damit es wohl sei' (*Mariette, Abydos* 1 p. 58). Nach *Plutarch* (*de Is.* cap. 55) soll Typhon dem Horus das Auge bald verletzt, bald ausgerissen und verschluckt haben; dann gab er es dem Helios zurück.

2. Kosmische Deutung. Der Kampf zwischen Horus und Set ist von den Ägyptern selbst schon in früher Zeit kosmisch gedeutet worden auf die Abnahme des Lichtes; im Anschluß an *Plutarch* (s. u.) faßt *Brugsch* (*Religion* 452—67) dies als den eigentlichen und ursprünglichen Sinn des Mythos (vgl. *Ed. Meyer in Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2745). Sonne und Mond sind die Augen des Horus (*Plut. de Is.* cap. 52); also beschädigt Set, der Horus im Gesicht verwundet hat, auch die beiden Gestirne. Indem er ein Stück von der leuchtenden Sonne abreißt, entsteht die Sonnenfinsternis. Indem er den Mond stückweise verkleinert, nimmt dieser dauernd ab (oder wird ebenfalls verfinstert). In beiden Fällen macht Thot den Schaden wieder gut: er heilt das verletzte Auge und füllt den Mond wieder auf. Alle diese Bezeichnungen sind nirgends klar ausgesprochen, aus den vieldeutigen und sich widersprechenden Anspielungen lassen sie sich mehr ahnen als belegen.

Im *Totenbuch* enthalten schon die Texte aus dem mittleren Reich die Umdeutung auf die Sonnen- und Mondesfinsternis, bei der Thot, der Schiedsrichter des alten Mythos und zugleich Mondgott, einen hervorragenden Platz einnimmt. Mit dem Tag des 'Unheils' (nšn), der aus dem Kampf zwischen Horus und Set bekannt ist (vgl. oben b c), wird angespielt auf die 'Verfinsternung' (nšn) des Mondes' (*Lepsius, Denkm.* 3, 256, 7; *Brugsch, Hierogl.-demot. Wörterbuch* [Lpzg. 1868] 811; *Chabas in Mélanges égyptol.* 2 sér. [Chalon 1864] 73 bis 107). In dem sehr alten Text des 17. Kapitels (*Lepsius, Älteste Texte des 17. Bchs* 31, 26 ff.) sagt der Tote: 'Ich habe das Horusaue gefüllt, als es beschädigt war an jenem Tage des Kampfs der beiden Gegner. (Kommentar: Dieser Tag ist der Kampf des Horus mit Set; er warf den Unrat (?) in das Gesicht des Horus, während Horus die Hoden des Set ausriß. Thot aber ist es, der es mit seinen Fingern [wieder gut] gemacht hat). Ich erhob das Haar am Uzat-Auge zu seiner Zeit des Unheils (= Verfinsternung. nšn). (Glosse: Das ist das rechte Auge des Re', nämlich die Sonne; auch hier heilte Thot).

Plutarch (*de Is.*, cap. 44) berichtet von der

Übertragung des Osirismythos auf die Finsternisse: der Mond sinkt verdunkelt in den Erdschatten ein wie Osiris in den Sarg. Die Zerstückelung des Osiris (*ebend.* 62) deutet auf die Abnahme des Mondes in der zweiten Hälfte des Monats. In beiden Fällen ist Typhon die Ursache der Verfinsternung. Ferner (*ebend.* 55): die verderbliche Kraft im Weltall, die ja Typhon ist, verpestet Gewässer und Lüfte, sie steigt und türmt sich bis zum Monde, indem sie oft das Leuchtende trübt und schwärzt, wie die Ägypter glauben.*) Die Verletzung soll die monatliche Abnahme des Mondes andeuten; die Verstümmelung aber die Verfinsternung, welche die Sonne heilt, in dem sie den aus dem Erdschatten entflohenen sogleich wieder beleuchtet.

f) Vereinzelte Mythen von Horus und Set.

Aus einer vereinzelten Erzählung (*Totenbuch*, Kap. 112) wissen wir von einer Begegnung des Horus und Set, bei der Set sich in ein schwarzes Schwein verwandelte und das Auge des Horus durch bösen Blick o. ä. schädigte (vgl. unten M III 1).

Noch merkwürdiger ist der Versuch des Set, päderastisch mit Horus zu verkehren, wir kennen ihn nur aus einem Text des mittleren Reichs (*Pap. Kahun* ed. Griffith [London 1898] *Horus and Set*), dessen Zusammenhang nicht zu ermitteln ist. 'Die Majestät des Set sagte zur Majestät des Horus: Wie schön ist dein Hinterer. Die Majestät des Horus sagte: Hüte dich! . . . Die Majestät des Horus sagte zu seiner Mutter Isis: Set [forderte] das Erkennen (Coitus) von mir. Sie sagte zu ihm: Wenn er es dir ein zweites Mal sagt, so sage du ihm: Es schmerzt mich, denn du bist schwer auf mir. Meine Kraft trägt nicht deine Kraft. So sage ihm!' Trotzdem scheint Isis ihm aber Anweisungen zu geben, wie er sich zu verhalten habe, 'wenn er dir die Kraft gegeben hat'. — Man könnte versucht sein, mit dieser Geschichte die Statuen in Koptos in Zusammenhang zu bringen, die *Plutarch* (*de Is.* 55) erwähnt: Horus hält das Glied des Set in der Hand. Aber sollte hier nicht eine Verwechslung mit Statuen des ithyphallischen Min von Koptos vorliegen, der sein eigenes Glied in der Hand hält? (Abb. bei *Capart, Primitive Art* [London 1905] Fig. 166).


K. Set als böser Gott.

1. In den Texten.

a) Die bisherige Darstellung der Mythen, die sich an Set knüpfen, hat ihn als einen angesehenen und mächtigen Gott erscheinen lassen wie die anderen Götter. Der Lokalgott der oberägyptischen Städte, der Töter der Feinde des Sonnengottes und auch der in Donner und Erdbeben sich offenbarende Naturgeist hat vielleicht furchtbare Züge, aber gewiß keine bösen. Anders in den unterägyptischen Osirisagen: dort ist er ein Brudermörder und ent-

*) Typhon soll das Auge des Horus bald verletzt, bald ausgerissen und verschluckt haben, dann gab er es dem Helios zurück.


hält er dem rechtmäßigen Erben den Thron vor; diese seine Rolle, in der er seit dem Anfang der historischen Zeit im ganzen Lande bekannt ist, hat ihn zum typischen Bösewicht gestempelt. Daneben treten dann, je später desto häufiger, noch andere Gelegenheiten hervor, bei denen er, besonders den Toten gegenüber, als Unhold erscheint; er wird auch zum Apophis, dem Sonnenfeind, den er nach dem alten Mythos einst getötet hatte (*Totenbuch*, Kap. 7. 15, 7. 39). — *Brugsch, Thesaurus* 4, 724 hat 39 Götterlisten (vgl. oben D I a) zusammengestellt; in den 14 älteren von ihnen ist Set richtig angegeben; von den späteren Listen überspringen 13 ihn, 4 mal ist sein Name ausge-meißelt; in den übrigen Fällen sind andere Götter (vgl. unten III a—c) für ihn eingetreten (*Brugsch, Rel.* 541).

b) In den *Pyramidentexten* ist 'das was Set getan hat' (N 773) sprichwörtlich geworden für etwas Böses. Im *Totenbuch*, und zwar schon in den Texten des mittleren Reichs, sagt eine Glosse: 'Jener Gott, der die Seelen raubt und die Sünder (?) verschluckt (?) und von Aas lebt — das ist Set' (*Lepsius, Älteste Texte* 4, 55); der Text des neuen Reiches (*Naville, Totenbuch*, Kap. 17, 87) setzt noch hinzu 'der Genosse der Finsternis' und 'vor dem sich die Schwachen fürchten'. In den Gräbern der Könige der 19. Dynastie, deren Namen den Bestandteil 'Set' enthalten, wird das Schriftzeichen für Set ersetzt durch das des Osiris (*Lepsius, 1. Götterkreis* 207); offenbar wollte man den Namen des Bösen auch in der Schrift vermeiden, wie man im mittleren Reich die Krallen der Vögel fortließ und die Schlangen zerschnitt, deren Bilder dem Toten hätten schaden können. Im Grab des Setnacht (*Lepsius, Denkmäler* Text 3, 209 ff.) ist sein Name im allgemeinen mit dem Osiriszeichen geschrieben, auf dem Sarkophag (*ebend.* 214) jedoch mit dem Setzeichen. Im Grab Sethos I. (*ebend.* 216 ff.; *Lefébure, Hypogées Royaux de Thèbes* [*Mém. Mission franç.* Caïre 2, Paris 1896]) steht im ersten Gang stets ursprünglich das Zeichen des Osiris; in der ersten Kammer ist Set geändert in ein farbloses Zeichen für Gott ; in den hinteren Kammern ist durch-

gängig das Osiriszeichen teils eingesetzt, teils ursprünglich. Auch im Osiristempel Sethos I. zu Abydos ist überall das Setzeichen vermieden; ebenso ist Set in der Götterliste weggelassen (*Mariette, Abydos* 1 pl. 34 b). Im Grab Sethos II. (*Lepsius* 3, 215) ist über dem Eingang Set verbessert in Osiris, ebenso an der Decke; im übrigen ist Osiris ursprünglich. In den Götterlisten (vgl. oben D I a), die in den Königsgräbern vorkommen (*Brugsch, Thesaurus* 4, 724—30 nr. 12—4), ist Set kurzerhand weggelassen; z. B. bei Sethos I. (*Naville, Litanié de soleïl* 2 Taf. 2, 11), bei Sethos II. (*ebend.* Taf. 24, 11) und bei Ramses IV. (*ebend.* Taf. 34, 11). Ebenso ist Set übergegangen in der Götterliste auf den Naos Louvre D 29 aus Mareotis, Dyn. 26 (*Brugsch, Thes.* nr. 20) und auf allen Denkmälern der ptolemäischen und römischen Zeit (*ebend.* passim).

c) Es ist merkwürdig, daß zur gleichen Zeit Set immer noch seine angesehene Stellung im Pantheon einnimmt in den Reliefs und Inschriften der Tempel (zu Einzelheiten vgl. jedoch unten III a); seine Ausmerzungen hat also im Totenkultus und im Osiristempel von Abydos (oben b am Ende; unten III a) begonnen. Am Ende der 19. Dynastie ist Set noch der gefeierte Staatsgott (vgl. oben E III), dessen Tempel in Tanis (C V I b) und an anderen Orten blühen und noch von Ramses III. (Dyn. 20) beschenkt werden (C I. III. IV). Von einem Kultus nach dieser Zeit wissen wir nichts mehr; abgesehen von dem Orakel des Sutech zur Zeit des Scheschonk (Dyn. 22) in der Oase el-Dachle (C V b). Die Reliefs des Hrihor (Dyn. 21) im Chonstempel zu Karnak stellen Set und Horus als Landesgötter dar, die dem König die Kronen bringen (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 c; oben E II a 4), und auch in den Götterlisten (oben D I a und K I a am Ende) hat er unverändert seinen Platz (vgl. oben C VII). In der 22. Dyn. ist 'Nubti, Herr des Südländes, der große Gott; er gebe jede Stärke und jede Kraft' neben den anderen Göttern dargestellt (*Naville, Festival hall of Osorkon II.* pl. 12). In der 25. Dynastie der nubischen Könige nennt die Stele des Pianchi (oben F III) 'Nubti, Ersten des Südens' neben Mont; und sein Sohn Schabaka hat den Mythos von der Teilung des Reiches durch Geb unter Horus und Set (oben E I a 1) im Tempel von Memphis von Papyrus auf Stein übertragen lassen. Vereinzelt kommt ein 'Priester des Set Amasis auf einem Skarabäus der 26. Dynastie Leiden O 95 vor (*Wiedemann, Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 8 (1886) 92 nr. 1). Das sind die letzten Erwähnungen des Set als eines guten und angesehenen in den Tempelinschriften; muß ein Schreiber dieser Zeit bei dem Abschreiben alter Texte den Namen des Set schreiben, so löscht er ihn sogleich wieder aus (*Berlin, Ritual-Papyrus der 22. Dyn.*).

d) In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit sind alle Mythen, die sich an Set knüpfen, unterdrückt bis auf den einen, daß er Osiris ermordet hat; er ist ein Scheusal, das die Tat immer wieder verüben will und deshalb zurückgetrieben werden muß durch Zaubersprüche und durch die Macht der Götter. In Denderah ist man sogar so weit gegangen, daß diese Abwehr mit der Vertreibung des Set endet und der gute Osiris gar nicht ermordet wird (oben J I c 3); wenn man den Namen des Set mit dem Bilde seines Tieres schreibt, so steckt man diesem Ungeheuer ein Messer


in den Kopf: . Das Niederstechen des bösen Set ist zum typischen Tempelrelief geworden, z. B. sticht Kaiser Augustus in Philae einen nackten Mann, den er gefesselt hält, mit der Lanze nieder (*Lepsius, Denkmäler* 4, 75 d). Die späten Festkalender lassen bei der Angabe der Schalttage, an deren jedem ein Gott geboren ist, den 3. Schalttag aus; sie wollen offenbar absichtlich den Geburtstag des Set (vgl. oben D II b) ausmerzen (*Brugsch, Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna* [Leipzig 1877] S. 8. 11. 29). In Edfu,

dem Tempel des Sonnengottes Horus, ist Set auch der Feind der königlichen Tagessonne, der ihr Licht immer wieder zu trüben sucht (vgl. die Mythen oben J II b). Doch sind in den Inschriften von Edfu, die ja Abschriften älterer Texte enthalten, versehentlich einige Stellen stehen geblieben, in denen Set noch als einer der alten großen Götter erscheint. In einem der Sonnenmythen (oben J II b 3) hat man die Erwähnung des Set nicht getilgt in der Anrufung an die 'Genossen des Re, Genossen des Schow, Genossen des Geb, Genossen des Horus, Genossen des Set' (Naville, *Mythe d'Horus* pl. 19, 20; die Reihenfolge der Götter ist die gleiche wie in den alten Götterlisten, vgl. oben D I b). Eine Gauliste läßt dem Sutech die Früchte der Oase el-Charge (oben C Va) dargebracht werden (Rochemonteix, *Edfu* 1. 469). Vier verschiedene Formen des Sutech sind unter den Göttern der Nekropole von Edfu (ebend. 2, 52, pl. 40 d; vgl. oben C III). Es ist bemerkenswert, daß in den beiden letzten Fällen der Gottesname Sutech wie im neuen Reich geschrieben ist; aus dieser Zeit stammt also die Vorlage zu den Texten, und man hat diesen Sutech vielleicht gar nicht einmal für identisch gehalten mit dem Osirimörder, dessen Namen man gewohnheitsgemäß ganz anders zu schreiben pflegte.

e) In den vulgären Zaubertexten der griechisch-römischen Zeit (vgl. unten L II) spielt Set keine bessere Rolle als in den Tempeln. Er ist der Böse, vor dem man sich schützen muß, oder dessen Macht man sich bedient, um anderen zu schaden; auf ein Amulett, wohl schon aus christlicher Zeit, ist er mit roter Tinte gezeichnet am Ende einer Reihe von schwarzen Göttergestalten (Leemans, *Monum. Burgerl. Leben* pl. 170: Leiden J 356; vgl. unten L III b 5). So haben denn auch die Griechen den Typhon der Osirissage als einen 'gewalttätigen und gottlosen Mann' (Diodor 1, 21) kennen gelernt; wo er sich in der Natur offenbart, ist er eine verderbliche Macht (Plutarch, *de Is.*, vgl. oben G I). Jablonski (*Pantheon* 2. 75) hatte aus der klassischen Überlieferung von Set den Eindruck eines *malus genius*.

II. Tilgung des Set.

Nach der Zeit der nubischen Könige (Dyn. 25; vgl. oben c) hat man angefangen das Bild des Set und seinen Namen auszumeißeln, wo man ihn fand; dieselbe 26. Dynastie, die so pietätvoll die Vergangenheit wiederaufleben ließ, mag das fanatische Zerstörungswerk begonnen haben. Man sandte Steinmetzen aus, die in den Darstellungen und Inschriften der Tempel und Gräber, an den Wänden wie auf Altären, Kapellenuntersätzen und Statuen nach dem verhassten Bilde suchten. Sie haben ihr barbarisches Handwerk gründlich betrieben, und achteten besonders auf das merkwürdige Tier des Set: so entging ihnen der Gott, oder sie schonten seine Figur absichtlich, wo er menschenköpfig dargestellt war (vgl. unten M I). Die Lage muß schwierig gewesen sein für diejenigen Tempel, in denen Set bisher als Hauptgott verehrt worden war. Welchen Ausweg

man in Oberägypten wählte, wissen wir nicht; in Tanis ging man zu Osiris, Isis und Horus über, die nun Herren von Tanis wurden (Daressy in *Réc. trav.* 15 [1893] 150 ff.). Im ptolemäischen Tempel von Dendera schreitet in einer Prozession von Göttern einer des Namens: 'gewaltig an Kraft, Herr von Bubastis, großer Gott, wohnend in Dendera, gewaltig an Gebrüll, gewaltig an Schrecken, gewaltig an Kraft, mit starker Hand, der die Feinde schlägt' (Dümichen, *Geogr. Inschr.* [Lpzg. 1866] 2, pl. 46, 17). Dieser namenlose Gott muß nach den Beiworten Set sein; sein Name stand in der Vorlage am Anfang der Beischrift und man ließ ihn kurzerhand weg. — Eine Götterliste (vgl. oben D I a) in Dendera läßt Set ohne weiteres aus, so daß sie nennt: Osiris, Isis, Horus, Nephthys, Hathor (Lepsius, *Denkm.* 4, 56 a). In dem Grabe Sethos I. (vgl. oben I b) steht in dem Namen des Königs, in dem man das Zeichen für Set vermeiden wollte, statt dessen ein farbloses Zeichen für Gott ; denselben Ausweg wählte man in Privatgräbern, wo man den Namen des Set nicht durch den eines andern Gottes ersetzen konnte (Schiaparelli, *Libro dei funerali* tav. 50—51. 65).

III. Ersetzung des Set.

In einer Reihe von typischen Tempelreliefs oder von Götterlisten, die nach herkömmlicher Weise und nach dem Zusammenhang der Mythen Set enthalten müßten, ist dieser Gott durch einen anderen ersetzt; es macht dem Ägypter nichts aus, daß der fremde Gott an einer Stelle steht, an die er inhaltlich nicht gehört. Wir sehen für Set von der 18. Dynastie ab den Thot eintreten, von der 19. Dynastie ab auch Horus; selten andere Götter. Es ist merkwürdig, daß diese Ersetzung des Set schon in einer Zeit nachzuweisen ist, aus der wir sonst noch nichts von seiner Mißachtung oder Verfolgung wissen.

a) Durch Thot.

Eine Götterliste (vgl. oben D I a) in Medinet Habu (Thutm. III.) enthielt ursprünglich richtig Osiris, Isis, Set, Nephthys usw.; man gab dem Set, der mit dem Kopf seines Tieres dargestellt war, nachträglich einen Menschenkopf und die Beischrift 'Thot, Herr des Himmels' (Lepsius, *Denkm.* 3, 37, 3). In der Darstellung der Reinigung des Königs durch Horus und Set (vgl. oben E II a 3) ist Set durch Thot ersetzt worden in Amada (Lepsius, *Denkm.* 3, 65 d, Amenophis II.) und in Karnak (ebend. 3. 238 a, Dyn. 20), wo in der dazu gehörigen Formel versehentlich der Name des Set stehen geblieben ist. Auch Amenophis III. wird von Horus und Thot gereinigt (Wilkinson, *Manners and Customs*, Suppl. pl. 77, 1); ebenso Sethos I. in Gurna (Lepsius, *Denkm.* 3, 132 l. m). Sethos I. wird in Abydos auch von Horus und Thot gekrönt (Mariette, *Abydos* 1 pl. 30 c.; vgl. oben E II a 4), und sie binden die Landespflanzen an seinem Thron zusammen (ebend. 31 a; vgl. oben E II a 1); in Abydos, der alten heiligen Stadt des Osiris, hatte man offenbar geflissent-

lich den Set gemieden, schon in einer Zeit, zu der seine Ausmerzung sonst nur vereinzelt zu belegen ist; eine Götterliste von Sethos I. läßt Set und Nephthys ganz aus: Osiris, Isis, Horus, Hathor (*Brugsch, Religion* 130); vgl. oben I b.

Im *Totenbuch* (Kap. 42, 8) ersetzen einige Handschriften bei der Angabe der Götter, welche die Körperteile schützen sollen, den Set durch Thot, während andere Set beibehalten. In den Tempeln der griechischen Zeit ist Set durchgängig getilgt. Zwei Götterlisten im Chons-tempel von Karnak ersetzen ihn durch Thot: Osiris, Isis, Thot, Nephthys, Horus, Hathor (*Lepsius, Denkm.* 4, 10; Ptol. Philadelphus; ähnlich *ebend.* 66a). In Philae wird Ptolemäus II. von Horus und Thot gereinigt (*Bénédict, Philae* pl. 27, 2); und eine Liste in Philae setzt Thot für Set ein in: Osiris, Isis, Thot, Nephthys, Horus, Hathor (*Lepsius, Denkm.* 4, 31a, Ptol. IX.). In der Liste von 39 Neunheiten (vgl. oben D I a), die *Brugsch, Thesaurus* 4, 724–30 zusammengestellt hat, ist Set fünfmal ersetzt durch Thot: einmal unter Thutmosis III. (*Champollion, Notices descriptives* 1, 715, Theben); sonst in ptolemäischer Zeit (nr. 26–29, 39), meist in Tempeln (*Champollion* I. c. 2, 237, 205), einmal auf einem Turiner Papyrus (*Brugsch, Dictionnaire Géographique* [Leipzig 1879] 1068).

b) Durch Horus.

Die Ersetzung durch Horus beginnt scheinbar später und ist nicht so häufig zu belegen, trotzdem ist Thot aber vielleicht nur da eingesetzt worden, wo ein Horus unmöglich war, denn in den meisten der fraglichen Stellen, an denen Set ersetzt werden mußte, treten ja Horus und Set zusammen auf. In einer Darstellung in Medinet Habu, in der Ramses III. dem Set-Nubti Wein darbringt, ist der Kopf des Gottes in den eines Falken verwandelt; die Änderung ist sorgfältig, der Name des Set ist teilweise ausgemeißelt (*Lepsius, Denkm.* 3, 214d). Auf dem Naos aus Saft el-Henne (Dyn. 30) ist als der Gott, der im Vorderteil des Sonnenschiffes den Apophis tötet (vgl. oben H I. II), genannt 'Horus der starkarmige' (*Naviile, Goshen* pl. 1, rechts 4). Die Götterlisten in Dendera ersetzen Set durch Horus (*Lepsius, Denkm.* 4, 59b; Ptol. XVI.; *ebend.* 50 83a; Trajan). Ähnlich nennt eine Liste in Philae: Osiris, Isis, Horus, Nephthys, Horus, Hathor (*ebend.* 29a, Ptol. 9). In den 39 Neunheiten (oben D I a), die *Brugsch, Thesaurus* 4, 724–30 zusammengestellt hat, ist Set achtmal ersetzt durch Horus und zwar in nr. 23 u. 28 (Theben, ptolem. Tempel) durch Haroëris; in römischen Teilen des Tempels von Dendera durch 'Horus' (nr. 32, 34) oder 'Horus, Sohn der Isis' (nr. 37) oder 'Horus, Sohn der Isis, Sohn des Osiris' (nr. 31) oder 'Horus, Sohn der Isis, Erbe des Osiris' (nr. 33); endlich auf dem Sarg des Panohemise (röm.) in Wien durch Harendotes (nr. 15).

c) Durch andere Götter.

Eine Darstellung der Sonnenbarke zeigt vorn einen Mann mit einer Krone des Sobk,

der die Apophisschlange ersticht (vgl. oben H I); er heißt 'Sobk . . . , der den Apophis niederwirft vorn in der Barke des Re' (*Rosellini, Monum. Culto* pl. 46, 2). Eine Bronze der Sammlung Hofmann stellt Set mit dem Kopfe seines Tieres dar, doch ist dieser umgearbeitet in den eines Widders, des Tieres des Chnum (*Maspero, Hist. anc.* 1 [Paris 1895] 133). Bei der Wiedergabe eines Pyramidentextes in Edfu aus ptolemäischer Zeit ist für Set Geb eingesetzt worden (*Junker, Stundenwachen in den Osirismysterien* [= *Denkschr. Akad. Wiss. Wien.* 54, 1910] 69).

L. Set bei Zaubern und Gnostikern.

I. In älterer Zeit.

a) 'Der Zauberreiche'.

Ein altes Beiwort des Set ist 'groß an Zauber'; die Verbindungen, in denen es vorkommt, machen es wahrscheinlich, daß es nicht dem Set der unterägyptischen Osirissagen, sondern dem Lokalgott des oberägyptischen Nubt angehört. Dadurch erklärt es sich, daß das Beiwort selten ist und in späterer Zeit überhaupt nicht mehr vorkommt. Auf den Statuen des Sesostri I. aus Lisht, an deren Thron Horus und Set die Landespflanzen zusammenschürten (vgl. oben E II a 1), heißt der Gott 'der Zauberreiche, der in Nubt ist' (*Gauthier-Jéquier, Fouilles de Lisht* = *Mém. Inst. franc. Caire* 6 p. 35 ff.). In Karnak läuft Thutmosis III. zu Amonre zwischen Horus von Edfu und 'Set Nubti', Herr von Oberägypten, Herr des Himmels, groß an Zauber, Sohn der Nut, gewaltig an Kraft, Erster von Sesu' (*Lepsius, Denkm.* 3, 33 g); an anderer Stelle heißt er 'Nubti, groß an Zauber, Erster von Sesu, Herr von Oberägypten' (*ebend.* 35a).

b) In Zaubertexten.

In den Zaubertexten des neuen Reiches (bearbeitet von *Gardiner*, unpubl.) spielt Set eine große Rolle, er ist meist der Bösewicht, der Osiris ermordet und Horus verfolgt hat und auch weiter in seinem Zorn Unheil anrichtet; man sucht sich deshalb durch Zaubersprüche gegen ihn zu schützen, oder man bittet sich seiner, um die Bösen durch ihn vernichten zu lassen. Die gutartige Natur des Set ist auch vorhanden, kommt aber seltener zum Ausdruck. In der großen Sammlung von Zaubertexten im *Leidener Pap.* J 345 (ed. *Leemans, Aegypt. Monum.* Leyden) spricht der Zauberer oft von den 'Gewalttaten des Set' (Vs G 2, 13) und den 'zahlreichen Giften des Set' (Vs 5, 4 = Rs G 2, 11); er droht: 'Set wirft deine Stadt um' (Vs. 1, 9) oder identifiziert sich selbst mit dem Gott: 'Ich bin Set; ich herabgestiegen vom Himmel, um auf deinen Nacken zu treten' (Vs 4, 7 = Rs G 2, 3). In einem Schutzzauber (*Pleyte-Rossi, Papyrus Turin* 124, 1) heißt es: 'Die Schlange bemächtigt sich seiner (des NN) nicht; er ist Sechmet, sie wütet nicht gegen ihn: er ist Set der Kraftreiche'. Der *Epagomenen-Papyrus* Leiden J 346, 2, 11 ff. (*Chabas, Calendrier de jours fastes et nefastes* 104 ff.) stellt die Schalltage

zusammen, die für gefährlich galten; am 3. Schalttag, dem Geburtstage des Set, ruft der Zauberer zu 'Set, Herr des Lebens, vorn in der Barke des Re: Rette mich vor jeder bösen Stimme (= Rede) dieses Jahres!' *Plutarch (de Is. cap. 12)* berichtet, daß die Könige den dritten der Schalttage für Unglück bedeutend hielten, weil Typhon an ihm geboren war, und sie arbeiteten an ihm weder, noch pflegten sie sich bis zur Nacht.

In dem magischen *Papyrus Harris* (ed. Chabas, Chalon 1860; übersetzt in *Brugsch, Rel.* 717) ist in den Liedern an Sonnengötter, die ihre Feinde bezwingen, ein Krokodil Magu (Mg) erwähnt, das von Onuris, dem Schützer des Sonnengottes, vernichtet wird (2, 2). Angehängt ist eine Beschwörung des Krokodils: 'Zurück Maga, Sohn des Set, schlage nicht mit deinem Schwanz, packe nicht mit deinen Pfoten, öffne nicht dein Maul! Das Wasser verwandelt sich vor dir in feurige Flammen, du bist gefesselt an die großen Schiffe — ... des Re, an die vier kupfernen ... die vorn an der Barke des Re sind. Stehe Maga, Sohn des Set! Siehe ich bin Amon Kamephis' (6, 5 ff.). Hinter Beschwörungen von Krokodilen steht ein Anruf an einen Riesen von 7 1/2 Ellen, der in einen großen Kasten gelegt werden soll: 'Magi, Sohn des Set, kommt, er öffnet ihn; er sieht den, der in ihm (dem Kasten) ist, er hat ein Affengesicht und Paviashaar. Wehe, wehe (!) Feuer, Feuer! Ich bin es nicht, der es gesagt hat; ich bin es nicht, der es wiederholt hat; Magi, Sohn des Set, hat es gesagt, er hat es wiederholt' (9, 5—11).

II. In griechischer Zeit.

Auch die bald griechisch, bald ägyptisch (demotisch) geschriebenen Zauberei der griechischen Zeit sind voll von Beziehungen zu Set. Das nicht mehr durch Anschauung bekannte Tier des Gottes war als Esel gedeutet worden; deshalb bedarf der Zauberei eines Eselkopfes und des Eselsblutes, wenn er spricht: 'Ich rufe dich an, den in der leeren Luft Hausenden, Schrecklichen, Unsichtbaren, Allmächtigen, den Gott der Götter, den Verderbenbringer und Verwüster, der ein wohlgeordnetes Haus haßt, wie du herausgeworfen wurdest aus Ägypten, und außerhalb des Landes wurdest du zubenannt „der alles Zerbrechende und nie Besiegte“' 'Ich rufe dich an, Typhon-Set! Schlage NN mit Kälte und Fieber, er hat mir Böses getan und hat das Blut des Typhon vergessen ... deswegen tue ich dieses' (*Thompson, Magical Papyrus* 145).

In einem anderen griechisch-demotischen Zauberpapyrus (*Leiden* J 384 ed. *Leemans, Monum.* 2, 226) ist der angerufene, furchtbare Gott dargestellt als eselsköpfiger Mann, der zwei Lanzen hält; auf seiner Brust steht sein Name CHΘ (reproduziert bei *Pleyte, Religion* pl. 9, 6 = *Lanzzone, Dizion.* tav. 358, 3 = *Salvolini, Campagne de Ramses le Grand* p. 21. pl. 32). Wir sind nun schon in die christliche Zeit hinübergetreten, aus deren Synkretismus wir noch einige für uns interessante Züge kennen.

III. Bei den Gnostikern.

a) Die Sethianer.

Als der Gnostizismus das Erbe der ägyptischen Religion antrat, ging auch Set-Typhon in den beiden Rollen, die er in den heidnischen Zaubern gespielt hatte, in die Zaubersprüche der Christen über. Einerseits war Set immer noch der grausige wütende Unhold, der nichts als Böses anrichtete und den man sich durch Gebete freundlich stimmen wollte; aber dieser Zug verlor sich je länger desto mehr bei den Gnostikern. In der anderen Rolle wuchs die Bedeutung und Macht des Gottes immer stärker: man bediente sich seiner, den man als Gewaltigen und Kraftreichen kannte, um durch ihn Götter und Dämonen in Schach zu halten und um andere Menschen zu schädigen. So wurde Set-Typhon zu dem eigentlichen Gott des Schadenzaubers.

Unter den Gnostikern bildete sich die Sekte der Sethianer, die uns als 'hi, qui se Thetianos appellat' bei *Origenes (Tit. 3, 10. 11; Hilgenfeld, Ketzergeschichte* 43) überliefert sind. Die Sekte bestand in Ägypten bis ins 4. Jahrhundert; aus Rom haben wir die Bleitafel eines ihrer Mitglieder von etwa 400 n. Chr. Sie nennt sich nach Seth dem Sohne des Adam, und in ihrer Anthropogonie sind Set und sein Weib Norea die Stammeltern (*Irenaeus elench.* 1, 30, 9). Die Grundzüge ihrer Lehre sind dem alten Testament entnommen; andererseits haben sie eine Kosmogonie von griechischer Herkunft, in der aus dem Zusammenprallen von Prinzipien Himmel und Erde, dann Licht und Geist entstehen. Der biblische Set, der sich in Jesus Christus offenbart hat, wächst den Sethianern zusammen mit dem Gott Typhon-Set der Ägypter; so wird Christus-Seth-Typhon zu einer einzigen Persönlichkeit, ihrem höchsten Gotte. Er ist dargestellt in dem am Kreuze hängenden Mann mit Eselkopf, den ein Sethianer in Rom an die Wand des Pädagogiums am Palatin gezeichnet hat (vgl. *F. X. Kraus, Realencyklopädie* 2, 774); neben dem Eselkopfe des Gekreuzigten steht als heiliges Symbol das Y, das auch auf den Bleitafeln (vgl. unten neben dem Eselkopfe des Typhon-Set) eingegraben ist.

Die Gnosis der Sethianer ist in Ägypten entstanden, und zwar wohl in Alexandria; so ist es begreiflich, daß ägyptisches Gut reichlich in ihre Lehre übergegangen ist, wenn auch in der späten umgeformten und durch sekundäre Züge bereicherten Gestalt. Sie verehren Osiris, der ihnen Totengott, die Sonne und das befruchtende Wasser ist. Doch höher steht ihnen Set, der oberste Diener der *Ανάγκη*, der Herr über die Wege der Unterwelt und die Kreise der Seelenwanderung. Er wird zum pantheistischen Weltgott, zum Herrn der Götter, in dessen Namen die anderen Dämonen beschworen werden, und zum Herrn der Elemente, besonders des Feuers.

b) Zauberei der Sethianer.

Den Kreisen der Sethianer entstammen einige der gnostischen Zauberei, die uns erhalten sind in den *Pariser* und *Leidener Zauberpap-*

pyri, den Zauberpaktiken des Nephotes u. a.; sie zeigen uns gelegentlich noch den gefährdeten Bösen, aber meist den verehrten Götterkönig, der über die Elemente gebietet (hier nach unpubl. Übersetzung von *Fr. Zucker*).

1. *van Herwerden in Mnemosyne* 16 (1888) 317. Der Zauberer identifiziert sich mit einem der Genossen des Set (vgl. oben DIV), der ihm einst geholfen habe und nun seine Hilfe erbittet: 'Gewaltiger Typhon, Herr und Gebieter der Herrschaft droben, Herrscher über die Götter. Ich bin, der mit dir die ganze Welt durchforscht und den großen Osiris aufgefunden hat, den ich dir in Banden zugeführt habe. Ich bin, der mit dir gegen die Götter gekämpft hat. Ich, dein Streiter, bin von den Göttern überwunden, zu Boden geworfen . . . Laß aufstehen deinen Freund, . . . Beherrscher der Götter . . . Laß jeden der Götter selbst, wenn ich ihn kommen heiße, auf meine Beschwörungen sich zeigen.'

2. *Dieterich, Dehymnis Orphicis* 46 = *Wünsch, Sethian. Verfluchungstaf.* 92: ' . . . Dich rufe ich, der du furchtbar, erschrecklich, grausig bist; dich, den man nicht kennt, gegen den man keine Mittel und Wege hat, der das Böse haßt; dich rufe ich, Typhon, dessen Zeiten regellos und unermeßlich sind; dich, der auf unarslöschlichem, mächtig brausendem Feuer einerschreitet . . . Ich rufe dich, Allmächtiger, daß du mir tust, worum ich dich bitte, daß du mir sogleich Gewährung gibst und es geschehen lässest.'

3. *Dieterich, Pap. mag. (Fleckeisens Jahrb.)* 772: 'Hierher zu mir . . . Allmächtiger, Schöpfer der Götter! Hierher zu mir, unbezwinglicher Gott! Hierher zu mir, der den eigenen Bruder nicht verletzt hat, Seth! . . . (Text von 200 n. Chr., erhalten in einer Hs. von zirka 300 n. Chr. aus Theben.)

4. Wie man aus diesen herausgelösten Stellen schon sieht, stecken Anklänge an den ägyptischen Set in jenem Götterkönig, der die Welt regiert; aber sie sind so versteckt unter anderen Zügen und selbst mit so fremdem Geiste durchtränkt, daß man sie kaum wieder erkennen und erfassen kann. Die Anklänge sind in der uns vorliegenden Form von solcher Art, daß ein Teil von ihnen so gut auf ägyptisch-heidnischen wie griechisch-philosophischen Ursprung gedeutet werden könnte; der jüdisch-christliche Einschlag läßt sich leichter herauslösen. Ein sicher der ägyptischen Mythologie entstammender Zug ist die Auffindung des Osiris in 1 (vgl. *Plutarch*, oben J I c 4); vielleicht ist auch der unmittelbar darauf erwähnte Kampf mit den Göttern eine Reminiszenz an den Kampf des Set mit Horus (vgl. oben J II). Daß Set den eigenen Bruder (d. h. Osiris) nicht verletzt hat (in 3), widerspricht dem Sinne des ägyptischen Mythos; sollten diese Worte der Ausdruck einer tendenziösen Umformung durch einen Gläubigen sein, der seinem Gotte keine böse Tat zugeschrieben wissen wollte? Oder ist die Anspielung alttestamentlich?

In einem anderen Zauberspruch wird Typhon-Set der Beiname Babo gegeben, in dem gewiß das Βέβωρ des *Plutarch* (*de Is.* 62) und das Βαβύρ

des *Hellanicus* steckt (nach *Athen.* XV 680 A, *F. H. G.* 1 p. 66); vgl. oben B III.

5. Die zu diesen Zaubern gehörigen Bilder zeigen den Esel als das heilige Tier des Gottes (vgl. M III b). Einmal (*Leiden. Pap. CXXI*) sollen zu einem Schadenzauber zwei Eselsköpfe gezeichnet werden. Set mit Eselkopf findet sich in einem Zauberspruch im *Pap. Mimaut* (v. 65), der auch eine Anrufung an [CH]Ὶ Typhon enthält (v. 86). Das demotisch geschriebene Amulett *Leiden J 356* (*Leemans, Ägypt. Monum. Leyden, Burgerl. Leben* pl. 170 d; *Pleyte, Religion* pl. 9, 7) enthält eine Reihe von schwarz gezeichneten Götterbildern; am Schluß geht, in roter Farbe aufgetragen, ein Mann mit Eselskopf, der ein Messer hält; dieser rote Teufel ist offenbar Set-Typhon (vgl. oben K I e).

c) Bleitafeln der Sethianer in Rom.

Ein glücklicher Fund in Gräbern an der Via Appia hat uns etwa 60 Bleitafeln aus dem 4.—5. Jahrhundert n. Chr. erhalten mit griechischen und lateinischen Texten, gelegentlich auch Zeichnungen, die uns etwas von den römischen Sethianern wissen lassen (*Rich. Wünsch, Sethian. Verfluchungstafeln aus Rom*, Lpzg. 1898). Es sind Zaubertafeln, von Wagenlenkern oder für sie von Zaubernern gemacht, um ihren Gegnern den Sieg durch Verwünschungen zu erschweren. Da sie von Leuten von geringer oder mäßiger Bildung hergestellt sind, geben die Formeln und Anrufungen wie die rohen Figuren nur eine kleine Zahl von Göttergestalten. Der Zauberer wendet sich meist an den Gott Typhon-Σηθ (Taf. 25, 1) oder nur Σηθ (49, 17 ff.), dessen Beiworte nicht ägyptischen Ursprungs sind (*Wünsch, Index* S. 121).

Unter den Bildern ist als Hauptfigur ein stehender Mann (in Vorderansicht, auch die Füße) mit Eselskopf (in Seitenansicht), dessen Ohren allerdings zuweilen etwas klein geraten sind (Tafel 6. 10. 12. 16. 20 AB. 29). Er schießt mit dem Bogen (Taf. 1) oder hält Bogen und Lanze (12), wobei man gewiß nicht an den ägyptischen Kriegsgott (vgl. oben F) denken darf; an anderer Stelle frißt er an einem Pflanzenstengel (6). Auf Tafel 49 ist zweimal ein Eselkopf auf merkwürdigem Untersatz dargestellt.

M. Tiere und Symbole des Set.

I. Die rote Farbe.

Plutarch erzählt, daß Typhon rot an Farbe sei (*de Is.* cap. 22. 31); an anderer Stelle, daß er rotes Haar und Eselsfarbe hatte (*ebend.* 30); an dritter Stelle, daß er feuerfarben und gelblich von Körper sei (*ebend.* 33). Es wäre nun nichts Ungewöhnliches für den Ägypter, wenn er einem Gotte rote Hautfarbe gäbe; dies ist im Gegenteil das Übliche und Selbstverständliche, soweit er nicht eine besondere Farbe hat wie Amon die blaue. Aber es ist sicher, daß Set in der spätägyptischen Zeit eine Beziehung zur roten Farbe gehabt hat. *Sethe* (*Beiträge zur ältest. Gesch. Äg.* [Lpzg. 1905] 127) nimmt es auch für die ältere Zeit an (vgl. *Pap. Ebers* 1, 14. 20: 'alle bösen schlechten roten Dinge'); in der Frühzeit sei

es aber grün gewesen. — In den Mythen vom Kampf des Horus und Set in Edfu wird einmal erzählt, daß Set sich in ein rotes Nilpferd verwandelt habe (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 22, 31; vgl. oben J II b 5); ein anderes Mal in einen roten Stier (*ebend.* pl. 24). — *Plutarch (de Is. cap. 31)* berichtet: 'Weil die Ägypter den Typhon für rotfarbig halten, so opfern sie die roten von den Rindern; und sie führen die Untersuchung mit solcher Schärfe durch, daß 10 für untauglich zum Opfer gilt, was nur ein einziges schwarzes oder weißes Haar hat. Das Rind wird gestempelt mit einem Siegel, das einen ins Knie gesunkenen Mann trägt mit hinten zusammengebundenen Händen, in dessen Kehle ein Messer gesteckt ist'. Ein solcher Stempel ist erhalten (*Wilkinson, Manners and Customs [Sec. ser.] 5 [London 1841] 352 Fig. 475; Pleyte, Religion* pl. 5, 2); der dargestellte Mann hat aber nichts mit Set zu tun. Auch *Diodor* 1, 88 erzählt, rote Stiere dürften geopfert werden, weil Typhon von dieser Farbe gewesen sei.

II. Eisen.

Plutarch (de Is. cap. 62) gibt an, daß die Ägypter nach *Manetho* das Eisen den Knochen des Typhon nannten. Nun war es nicht zweifellos, ob das Metall bj' der Ägypter wirklich das Eisen gewesen ist. Aber *Devéria (in Mélanges d'archéol. égypt. assyr. 1 [Paris 1873] 2 ff.)* hat aus einem Papyrus des Louvre nachgewiesen, daß dieses in der Tat in Beziehung zu Set gesetzt wird. In den *Pyramidentexten* (*ed. Sethe* 14) heißt es ferner: 'Horus öffnet den Mund des Osiris mit dem Eisen (bj)', das aus Set gekommen ist, dem Haken von Eisen, der den Mund der Götter geöffnet hat'.

III. Die Tiere des Set.

a) Das sog. Settier.

Das Tier, das dem Set geweiht ist und mit dessen Kopf der Gott dargestellt wird, hat man seit den Anfängen der Ägyptologie zoologisch nicht zu bestimmen vermocht (*Diestel, Set-Typhon* 182; *Pleyte, Lettre* 13). Man erkannte wohl den Vierfüßler und hielt ihn für ein Raubtier (*de Rougé, Notice sommaire ... Louvre [Paris, seit 1876] 137*); oder die Springmaus Jerbua (*Lange* 206 nach *Maspero*); 50 *Brugsch* sah in ihm eine Oryxantilope (*Rel.* 703. 716), andere wurden an das Kamel erinnert (*Wiedemann, Religion* 117). Nach der Entdeckung des Okapi, eines zebraähnlichen Säugetieres, in Innerafrika erkannte *Wiedemann (Oriental. Lit. Ztg. 5 [1902] 220; Umschau 6 [1902] 1002 illustr. = Die technisch-naturwiss. Zeit, Wien, 3 Juli 1903)* in ihm das Tier des Set wieder; diese Deutung ist mehrfach für wahrscheinlich erklärt worden (*Meyer, Gesch.* 60 *Alt. 1³, § 181*). *Borchardt (in Ztsch. Ag Sprr. 46 [1910] 90)* wies nach, daß der scheinbare, steif aufrechtstehende und am Ende gespaltene Schwanz des Tieres in Wirklichkeit ein Pfeil ist; der Pfeil steht freilich manchmal mehr am als im Körper und von einer Verwundung des Tieres ist nie etwas zu sehen. Das Tier ist mit dem Pfeil im Hinterteil unter den

Fabeltieren der Wüste dargestellt in den Jagdszenen von Beni Hasan (*Maspero, Histoire ancienne 1 [Paris 1895] 83*) unter dem Namen Scha (š').

Das Tier des Set ist dargestellt auf einem Siegelstein (Berlin 5146). Im Grabe des Königs Setnacht zu Theben ist das Tier grün mit schwarzen Streifen (*Lepsius, Denkm. Text 3, 212*). Im Grabe Sethos I. hat es so lange Ohren, daß man es beinahe für einen Esel halten könnte (*Brugsch, Monum. de l'Égypte [Berlin 1857] pl. 11, 1*). Auf einem Pariser Sarkophag wird die Barke des Sonnengottes von zwei Settieren und zwei Schakalen gezogen (*Pleyte, Barque du Soleil* pl. 1). Diese und andere Darstellungen des Tieres (*Erman, Religion* Abb. 30; unsere Abb. 1), sowie die zahlreichen Bilder des mit dem Tierkopf dargestellten Gottes lassen als charakteristisches Moment des Kopfes die spitze, vorn herabhängende Schnauze erkennen, sowie die stets aufrecht stehenden langen und breit endigenden Ohren.

Mag das Okapi das Urbild des Tieres des Set sein oder nicht, jedenfalls haben die Ägypter, die vortreffliche und realistische Tierzeichner sind, es in historischer Zeit offenbar nicht mehr gekannt. So kommt es, daß die Zeichner und Bildhauer, denen nur die konventionelle Form vorliegt, diese im Laufe der Zeit entstellen. Das Settier ähnelt zuweilen schon in ägyptischer Zeit anderen Tieren, die man lebend beobachten konnte; in griechischer Zeit ist es zum Esel geworden.



1) Tier des Set
(nach Erman,
Religion 2 Abb. 34b).

b) Esel.

Auf Grund der griechischen Überlieferung 40 hat man den Esel als Tier des Set früh erkannt, oft ohne zu wissen, daß er sekundär hingetreten ist für das eigentliche Settier (*Diestel, Set-Typhon* 182; *Ebers, Äg. u. Bücher Mose* 246; vgl. oben a). Auf einem Relief des Opet-Tempels von Karnak (Ptol. IX.) schlägt Horus neben dem auf der Bahre liegenden Osiris einen gefesselten Mann mit Eselskopf nieder, mit dem gewiß Set gemeint ist (*Lepsius, Denkm. 4, 29b*). In dem griechisch-demotischen *Zauberpapyrus* wird Set immer mit Eselskopf dargestellt (vgl. oben L II, III b 5) und in dieser Gestalt ist er übergegangen in die christliche Sekte der Sethianer, die auch ihren Gott Christus-Seth-Typhon mit Eselskopf darstellen (vgl. oben L III a).

Plutarch (de Iside cap. 50) erzählt: Die Ägypter teilen dem Typhon das dümmste von den Haustieren zu, den Esel. Die Leute von Koptos stürzen einen Esel vom Felsen, weil Typhon eselsfarbig war (*ebend.* 30). Der Esel soll seine Ähnlichkeit (mit Typhon) nicht weniger wegen der Ungelehrigkeit und Störrigkeit als wegen der Farbe haben (*ebend.* 31). Auch *Aelian (de nat. anim. 10, 28)* weiß, daß der Esel dem Typhon geweiht ist. *Epiphanius (adv. Haer. vol. 2 p. 1092 ed. Petavii)* erzählt: 'Die Ägypter begehen die Feiern des Typhon als eines Esels, den sie Set nennen'.

c) Krokodil.

Die Zuweisung des Krokodils zu Set ist zwar von den Ägyptern gemacht, aber erst in später Zeit (*Jablonski, Pantheon* 3, 67; *Diestel, Set-Typhon* 184; *Lanzone, Dizion.* 1005); sie geht vielleicht Hand in Hand mit der Annäherung der beiden Götter Set und Sobk (vgl. oben K III 3 und den Artikel 'Sobk'). In den Mythen vom Kampf des Horus und Set in Edfu haben sich die Gegner des Sonnengottes verwandelt in Krokodile und Nilpferde (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 13; vgl. oben J II b 2); an anderer Stelle heißen die Gefährten des Set ausdrücklich 'seine Genossen, die Krokodile' (*ebend.* pl. 22—3). In einer Krypte von Dendera heißt es bei der Beschreibung der Götter: 'Das Krokodil (Sobk?), welches an dieser Stätte weilt, ist Set' (*Dümichen, Bauurkunde von Dendera* 12). Die römisch-ägyptische Darstellung des Louvre (vgl. oben J II d) stellt einen reitenden Horos (s. d.) dar, der ein Krokodil (= Typhon) mit der Lanze ersticht. *Plutarch (de Is. cap. 50)* erzählt: Die Ägypter teilen dem Typhon das grausamste von den wilden Tieren zu, das Krokodil. Typhon ist, in ein Krokodil verwandelt, dem Horus entflohen; deshalb tötet man in der Stadt des Apollon (Apollonopolis = Edfu, s. o.) so viele Krokodile wie möglich und wirft sie dem Tempel gegenüber hin. Auch *Strabo* 17, 47 p. 817 weiß, daß Apollonopolis die Krokodile bekriegt. Vgl. das Zerbrechen von tönernen Krokodilen bei den Festfeiern von Edfu (oben J II b).

d) Nilpferd.

Auch die Vorstellung, daß sich Set in dem Nilpferd verkörpert könne (zuerst bei *Jablonski, Pantheon* 3, 68), ist nicht alt. Auf dem Denkstein Turin 65 (neues Reich) aus Theben (*Lanzone, Dizion.* tav. 380) stehen hinter Toeris zwei kleine Nilpferde namens 'guter Set' und 'Sohn der Nut'. Von den verschiedenen Versionen des Kampfes zwischen Horus und Set in Edfu läßt die eine (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 1—11; vgl. oben J II b 2) den Set ein Nilpferd sein, das endlich, von neun Speeren des Horus getroffen, niedersinkt; in einer anderen (*ebend.* pl. 22, 31; oben J II b 5) verwandelt Set sich in ein rotes Nilpferd; eine der dazugehörigen Darstellungen (Typhon = Nilpferd) kennt *Eusebius (praepar. evangel.* 3, cap. 12; oben J II c). An einem Fest von Oxyrhynchos, wo Set Lokalgott ist, soll ein 'Nilpferd geschlachtet und alle seine Glieder zerschnitten werden' (*Brugsch, Dict. Géograph.* 1197, 6). Vgl. das Nilpferd aus Wachs bei den Festfeiern von Edfu (oben J II b). *Plutarch de Is. cap. 50*, berichtet: Die Ägypter teilen dem Typhon das grausamste von den wilden Tieren zu, das Flußpferd. In Hermopolis (Schmun) zeigt man als Bild des Typhon ein Flußpferd, auf dem ein mit einer Schlange kämpfender Sperber steht. Das Bild eines gefesselten Flußpferdes setzen sie auf die Opferkuchen des Festes der 'Ankunft der Isis aus Phönizien'. Ein solcher Stempel ist nicht erhalten; wohl aber die Figur eines Nilpferdes mit einer Siegelfläche, die eine Figur des Set-Nubti

zeigt (*Pleyte, Lettre* pl. 3, 13). Bei der Bemerkung des *Plutarch (ebend.* 32), das Flußpferd als Hieroglyphe bezeichne die Unverschämtheit, scheint ihm oder seinem Gewährsmann eine Verwechslung untergelaufen zu sein.

e) Schwein.

Weder die ägyptische Überlieferung (*Léfebure, Yeux d'Horus* 43—59) noch *Plutarch (vgl. de Is. cap. 50)* teilen das Schwein ausdrücklich dem Set-Typhon zu, noch erklären sie es für absolut unrein. Aber eine Beziehung besteht doch zwischen dem bösen Gott und diesem Tier, und es hat nicht denselben Grad der Reinheit wie die übrigen Haustiere, die in den Gräbern immer wieder mit liebevoller Sorgfalt dargestellt werden, während Schweineherden selten vorkommen (z. B. *Tylor u. Griffith. Tomb of Pateri* [London 1894] pl. 3). Der Grund ist der im *Totenbuch* Kap. 112 erwähnte Mythos (behandelt von *Goodwin in Ztschr. Äg. Spr.* 9 [1871] 144; *Léfebure, Yeux d'Horus* 18 ff.): Re hat die Stadt Buto (im Delta) dem Horus gegeben zum Ersatz für die Verletzung an seinem Auge, als Horus zu Re sagte: 'Lass mich sehen, was heute aus deinem Auge entstehen wird'. Re sagte zu Horus: 'Blicke doch nach diesem schwarzen Schwein!' Er blickte nach ihm, da schmerzte sein Auge sehr. Horus sagte zu Re: 'Siehe, mein Auge ist wie bei jenem Schläge, den Set gegen mein Auge tat.' Re sprach zu den Göttern: 'Legt ihn auf sein Bett. Set war es, er hatte seine Gestalt verwandelt in die eines schwarzen Schweines... Das Schwein ist ein Abscheu für Horus. Möge er gesund werden.' So geschah die Verabscheuung des Schweines durch Horus und die Götterschaft, die in seinem Gefolge war, als Horus (noch) in seiner Kindheit war: So entstand das Schlachten von seinem Kleinvieh und von seinen Schweinen, das ein Abscheu für sein (des Horus) Gefolge ist. — Das Opfer von Schweinen ist kaum zu belegen; vereinzelt in der Vorschrift aus Edfu für den 15. Pachon (nach *Brugsch, Drei Festkalender von Apollinopolis Magna*, ein Vollmond): 'Eine Antilope soll zerschnitten, ein Schwein zerhackt und auf einen Altar am Ufer gelegt werden.' *Herod.* 2, 47 berichtet: Die Ägypter verabscheuen das Schwein, die Schweinehirten gelten als unrein, man opfert keine Schweine außer bei wenigen bestimmten Opfern, z. B. am Vollmond für Selene und Dionysos; der Grund ist ein Mythos, den *Herodot* nicht erzählen will — vielleicht ein ähnlicher Mythos wie *Totenbuch* Kap. 112. *Plutarch de Is.*, cap. 8 erzählt: Die Ägypter halten das Schwein für ein unreines Tier. Aber einmal bei Vollmond opfern und verzehren sie ein Schwein, weil Typhon, ein Schwein verfolgend, bei Vollmond den hölzernen Sarg, in dem der Leichnam des Osiris lag, fand und zertrümmerte.

f) Schlange.

In den *Pyramidentexten* ist gelegentlich als ein mächtiges, aber nicht bösartiges Wesen erwähnt: die 'Schlange, die aus Set kam' (*Sethe, Pyr.* 2047) oder die 'Schlange, die an der Stirn des Set ist' (*ebend.* 979). Wenn Set sich

in einer der Edfu-Mythen in eine Schlange verwandelt und brüllend in die Erde dringt (Naville, *Mythe d'Horus* pl. 16; vgl. oben J II b 3), so hat das gewiß keinen Zusammenhang mit den alten Stellen, sondern die Verwandlung in die Schlange ist eine Erfindung aus später Zeit; vielleicht deutet sie auf den Gott des Erdbebens (vgl. oben G III).

g) Antilope.

Pleyte (*Lettre* 13) und *Brugsch* (*Relig.* 703) hatten in dem unbekannten Tier des Set (oben a) eine Oryx-Antilope gesehen. Die Deutung ist nicht richtig; aber doch nähern sich die entarteten Darstellungen des Settieres aus späterer Zeit in der Tat gelegentlich der Antilope. Z. B. auf einer Leidener Statue des Horus, der auf einer Antilope steht (*Pleyte, Religion* pl. 9, 1. p. 184). Antaios hält auf den Felsbildern von Gau el-Kebir eine Antilope vor sich, die er schlachtet (vgl. oben C II c). In beiden Fällen fehlen der Antilope aber die Hörner, die für den Oryx charakteristisch sind.

h) Fisch.

Eine vereinzelte Tradition gibt an, daß der Oxyrhynchosfisch verabscheut wird, weil er einst das Schamglied von dem zerstückelten Leibe des Osiris aufgefressen habe, das in den Nil geworfen war (*Plutarch, de Is.* 18). Man denke, daß Oxyrhynchos eine der alten Kultstätten des Set ist (vgl. oben C III), und daß die spitze, abwärts gebogene Schnauze dieses Fisches Ähnlichkeit hat mit der des Settieres (vgl. oben a).

N. Darstellung des Set.

I. Als Mann.

a) Mit langem Haar.

In Dêr el-Babri, wo im allgemeinen alte Typen von Götterbildern verwendet sind, ist Set dargestellt als stehender Mann mit langem Haar; er hält wie üblich das Götterzepter und das Lebenszeichen (Naville, *Deir el-Bahari* 2 pl. 46). Dieselbe Figur erscheint wieder in Karnak bei Sethos I. (*Lepsius, Denkm.* 3, 124 b = *Pleyte, Lettre* pl. 4, 30) und Bubastis (Naville, *Festival hall of Osorkon* 2, pl. 12). Auf der Leidener Stele V 62 (*Pleyte, Religion* 94. 244. pl. 2, 1) ersticht Set in dieser Gestalt die Schlange (vgl. oben H II).

b) Mit oberägyptischer Krone.

Auf den Siegelabdrücken des Perabsen (vgl. unten II b 1) ist der Gott auch als Mann mit oberägyptischer Krone dargestellt; die Varianten mit dem Tierkopf zeigen, daß wirklich Set gemeint ist. In ähnlicher Gestalt ist der Staatsgott der 19. Dynastie dargestellt worden; freilich hat die Krone barbarische Zutaten erhalten, die sie fast als unägyptisch erscheinen lassen. Der 'Set des Ramses II.' auf der Stele vom Jahre 400 aus Tanis (*Mariette in Rêv. archéol.* NS 11 [1863] 169 pl. 4) ist ein stehender Mann mit oberägyptischer Krone, von deren Spitze nach hinten ein Band oder Schnur gewellt herabfällt; wo vorne der Uräus sich aufrichten müßte, sitzt ein undeut-

liches Gebilde. Der Set des Merenptah auf der Statue Berlin 7265 ist ähnlich; statt des Uräus sitzen vorn an der Krone deutlich zwei kleine, nach vorn gerichtete Hörner. Auf dem Denkstein eines Maurers aus Theben (Berlin 8440 = *Erman, Rel.* Abb. 62 = unsere Abb. 2) ist die Krone ebenso; doch sitzen am Schurz oben und unten, vorn und hinten jedesmal auch zwei Hörnchen, die fast wie Krallen aussehen. Diese Zutaten sind unägyptisch, vielleicht stammen sie aus Syrien (vgl. oben C IX); ähnliche Bommeln o. ä. haben Syrer am Schurz in Theben, Grab des Hui (*Lepsius, Denkm.* 3, 116 a, Dyn. 18) und im Grab Königs Sethos I. (*ebend.* 3, 126.).

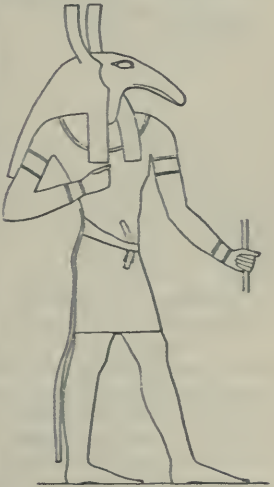


2) Set
(nach Erman, Rel. S. 88 Fig. 69).

II. Als Mann mit Tierkopf.

a) Ohne Krone.

1. Im Relief. Die Darstellung des Set mit dem Kopf des ihm geweihten Tieres (vgl. oben L III a) ist die weitaus häufigste, und er scheint in dieser Gestalt öfter ohne als mit Krone dargestellt zu werden. Auf den Statuen des Sethosstris I. aus Lischt (*Gauthier-Jéquier, Fouilles de Lischt* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 6] 35 ff.) schnürt Nubti als Mann mit dem Tierkopf, von dem das lange Haar herabfällt, gemeinsam mit Horus die Landespflanzen zusammen; ebenso in Dyn. 20 in Theben (*Lepsius, Denkm.* 3, 222 c). In den Reliefs Thutmosis III. zu Karnak ist Set in dieser Gestalt bei den verschiedensten Handlungen dargestellt: der König läuft zwischen ihm und Horus (*Lepsius, Denkm.* 3, 33 g = unsere Abb. 3) oder läuft zu Amonre und Set (*ebend.* 33 g), oder Horus und Nubti stehen neben Hathor, die den König säugt (*ebend.* 35 b), oder Nubti und Nephthys umarmen den König (*ebend.* 35 e), oder Nubti und Horus unterrichten den König im Waffenhandwerk (*ebend.* 36 b); so war Set auch ursprünglich in einer Götterliste dargestellt (*ebend.* 37, 3). Ebenso auf einem Türsturz Thutmosis' III. aus Nubt (*Petrie, Naqada and Ballas* pl. 77). In dieser Gestalt führt Set mit Horus den König Haremheb in Abahuda (*ebend.* 122 a) und reinigt Sethos I. in Karnak (*ebend.* 124 d) wie in Heliopolis (Brüssel E 407 ed. Capart, *Recueil de monum.* 1



3) Set
(nach Lepsius, Denkm. 3, 33g).

39); so bringt er mit Horus auch die Kronen vor Hrihor in Karnak (*Lepsius, Denkm. 3, 246 b*). Der doppelköpfige Dämon in einem Königsgrabe der 20. Dyn. (*Lepsius, Denkm. 3, 234 b*), der das Paar Horus und Set darstellt, ist ein Mann mit dem Kopf eines Falken und eines Settieres.

2. Plastisch. Ein Teil der Holzfigur eines Mannes mit dem Kopf des Settieres stammt aus dem Grabe des Merenptah in Theben (*Birch in Arundale u. Bonomi Gallery of Antiqu. . . 10 British Museum pl. 24 Fig. 87*). Die Bronze Leiden IA 423 (unsere Abb. 4 nach *Leemans, Ägypt. Monum. Godsdienst* [Leyden 1842–45] pl. 6; *Pleyte, Religion* pl. 3, 1 zu p. 91; *Lanzone, Dizion. tav. 371, 1–5*) stellt den Gott



4) Set: Bronze in Leyden (nach *Leemans, Monum. Godsdienst 6*).

sitzend dar, vom Tierkopf fällt das lange Haar herab; ebenso die Holzfigur Kairo 38592 20 (*Darressy, Statues de divinités* pl. 32). Die Fayencefigur Kairo 38591 (*Darressy a. a. O.*) aus Mitrahine (Memphis) stellt den Gott in derselben Weise stehend dar. Ein über 2 m hohes 30 Zepter aus blauer Fayence, das Amenophis II. in den Tempel von Nubt weihte, hat oben statt der Krücke den stilisierten Kopf des Settieres (*Petrie, Nagada and Ballas pl. 78*).

b) Mit Krone.

1. In Reliefs. Auf den Siegelabdrücken des Königs Set Perabsen steht gegenüber dem Namen des Königs ein Mann mit dem Kopf des Settieres und der oberägyptischen Krone (*Petrie, Royal Tombs 2, 31*); das ist der Gott Set, der Schützer des Königs. Auf den Statuen Sesostri I. aus Lisch (vgl. oben a 1) trägt Nubti zuweilen die Doppelkrone. Der Set Nubti mit Tierkopf und Doppelkrone, vor dem Ramses III. in Medinet Habu opfert, ist in einen Horus mit Falkenkopf verwandelt (*Lepsius, Denkm. 3, 214 d*). Auf einem von Privatleuten in Nubt geweihten Denkstein ist Set Nubti mit Tierkopf und langem Haar, darauf der Doppelkrone dargestellt (*Petrie, Nagada and Ballas pl 78*); auf einem Türsturz (Zeit Ramses' III.) ist dieser Kopf auf einen schematisch gezeichneten Götterleib gesetzt (*ebend. pl. 79*). — Zur Darstellung des Gottes mit Doppelkrone vgl. die gleichartige des Settieres oben EI a 2.

2. Plastisch. Die Gruppe von Set und Nephthys im Louvre (*Pleyte, Lettres 22 pl. 1–2*;

Lanzone, Dizion. tav. 372, 1–2), die von einem Privatmann zur Zeit Ramses II. geweiht ist, stellt den Gott mit Tierkopf und langem Haar und der Doppelkrone dar, an welcher die aufgerichteten Ohren des Tieres anliegen. Eine Bronzefigur des Set mit Tierkopf, Haar und Doppelkrone in der Sammlung Hofmann (*Maspero, Histoire ancienne 1* [Paris 1895] 133) stellt den Gott dar, wie er zum Schläge ausholt gegen einen nicht vorhandenen Feind. Zwei kleine Bronzefiguren (Berlin 13186 = *Erman, Rel. Abb. 29*; Sammlung Hilton Price 4173 = *Catal. vol. 2 pl. 8* aus Gebelên), die den Gott wie oben darstellen, haben an der Rückseite kleine Ösen zum Anhängen.

c) Zum eselköpfigen Set vgl. oben I, II, III b 5.

III. Als Tier.

a) Als Settier.

Das auf dem Königsnamen des Perabsen und Chaschemni stehende Settier (vgl. oben EI a 2) kann man nicht eigentlich als Bild des Gottes selbst ansprechen; es ist in dieser Zeit schon durchaus Schriftzeichen; auch später scheint der Gott in Tiergestalt nicht dargestellt worden zu sein. — Merkwürdig ist eine Darstellung des Nubti als Tier auf einem Gestell, das menschliche Arme hat (*Wilkinson, Manners and Customs, Sec. Ser. Suppl. pl. 79*). b) Zu Set als Nilpferd vgl. oben M III d.

[Roeder.]

Setaia (Σηταία; Σήτη, *Schol. Lykophr. 1075*). Troerin, die als Gefangene der Griechen, die auf der Heimfahrt nach Unteritalien verschlagen worden waren, ihre Leidensgenossinnen in der Nähe von Sybaris (vgl. *Eur. Troad. 228*) bestimmte, die Schiffe ihrer Herren anzuzünden und zur Strafe dafür an der nach ihr Σηταίωρ 40 benannten Stätte gekreuzigt wurde, *Lykophr. 1075* und *Schol. n. Tzetz.* (vgl. auch zu *Lyk. 921*). *Etym. M. 711, 39*. *Reitzenstein, Gesch. d. griech. Etymol. 323*. *Steph. Byz. s. v. Σηταίωρ*. *R. H. Klausen, Aeneas u. d. Penaten 453* (vgl. 465. 1199). *J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens 21 f.* *A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen 34*. Der Name ist wohl identisch mit Σήτη (s. d.). *Apollodoros* bei *Tzetz. zu Lyk. 921. 1075* (= *Apollod. Epit. p. 220* = *Lykophr. ed. Scheer p. 297. 327*) nannte als Anstifterinnen des Schiffsbrandes die Töchter des Laomedon, die Schwestern des Priamos Aithylla, Astyoche und Medesikaste; *Plutarch (Rom. 1)* eine Troerin 'Πάση. [Höfer.]

Setaneios (Σητάνειος), Beiname des Dionysos auf Teos (ὑπόκειται τοῦ Σητάνειον θεοῦ Διονύσου), *Le Bas, Asie min. 106*. Während *Heydemann, Drittes Hall. Winkelmannsprog. 81*. *Preller-Robert 709*, 1 den Beinamen von σητάνειος (σητάνια μήλα, *Athen. 3, 81 a*) ableiten und in Dionysos S. den Spender der 'heurigen' Ernte erkennen, noch andere Σητάνειος von σήθειν = 'sieben' ableiten, bringt *C. Scheffler, De robur Teiorum* (Diss. Leipzig 1882) S. 78 f. den Beinamen in Zusammenhang mit der ägyptischen Insel Σήτης, wo ein Kultverein βεβηλοισαί sich findet ἐν Σήτει τῇ τοῦ Διονύσου νήσῳ, *C. I. G. 3, 4893, 5*. [Höfer.]

Sete (Σήτη), 1) Schwester des Rhesos, von Ares Mutter des Bithys, *Steph. Byz.* s. v. Βιθύαι. — *Meineke* z. d. St. vermutet Σίτη bez. Σίτη. Doch wird die Richtigkeit der Überlieferung verbürgt durch *Steph. Byz.* s. v. Σήται, wonach Σήται eine Stadt in Bithynien (Sete ist Mutter des Bithys!) ist; vgl. *Tomaschek, Die alten Thraker 2 in Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 131 S. 42. — 2) s. Setaia. [Höfer.]

Sethi (?) (Σήθι?), nach *Neubauer, Comment.* 10 in honor. *Mommisen.* 688-nr. 32 fremdländische Gottheit auf vier Inschrift (vgl. *Mor. Schmidt, Samml. kypr. Inschr. in epichor. Schrift* 6, Taf. 14, 1. *Collitz* nr. 87) eines kyprischen Reliefs mit der Darstellung einer Schlange und eines Delphins. [Höfer.]

Sethlans (seðlans) ist der gewöhnliche etruskische Name des Vulcanus. Der Name ist belegt auf vier Spiegeln, deren einer in Arezzo, einer in Chiusi, einer in Corneto gefunden wurde, während der vierte von angeblich unbekannter Herkunft ist. Der Spiegel von Arezzo, jetzt im Museum von Bologna, ist veröffentlicht von *R. Fabretti* cap. VII no. 387 pag. 538, danach von *Dempster* 1 tab. I no. 1 ad pag. 78, *Passeri, Paralip.* 21 sq., *Gori, Mus. etr.* 2, 175 sq. 239 tab. CXX, *Foggini* in den *Diss. Acad. Corton.* 2, 93, *Lanzi* 2, 191 sq. = 151 sq. tav. X no. 1, *Müllin, Gal. mythol.* 1, 31 pl. XXXVII no. 126, *Schiassi* in *Opusc. lett. di Bologna* 1, 159 sqq. tav. V, *Inghirami, Monumenti etruschi* tom. II tav. X und *Storia della Toscana* tav. IX no. 3; ferner ist er herausgegeben von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 67 tab. LXVI, von *Braun* in den *Ann. dell' Inst.* 1851, 143 sq. tav. d'agg. I. K. und von *A. Fabretti, C. I. I.* no. 459. Zu vergleichen sind ferner noch *Avellini* in den *Memorie dell' Acad. Ercol.* 4, 164 sq. und *Lenormant* und *De Witte, Monum. céram.* 1, 183. Der Spiegel von Chiusi ist herausgegeben von *Dorow, Voyage archéol.* 29 pl. XV no. 1 a und b mit Bemerkungen von *Inghirami* und *Orioli*, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 95 Taf. XC, und von *Fabretti, C. I. I.* no. 477. Der Spiegel von Corneto ist veröffentlicht von *Helbig* im *Boll. dell' Inst.* 1870, 60 und von *Fabretti, C. I. I.* suppl. 1 no. 394. Die Literatur des vierten Spiegels, der angeblich von unbekannter Herkunft ist, in Wirklichkeit aber, wie das *suðina* auf seiner Vorderfläche dartut, 50 aus Orvieto stammt, habe ich bereits s. v. *pece* angegeben. Die Form seðlanl in der Inschrift *Fabretti, C. I. I.* no. 1020 auch bei *Pauli, C. I. E.*, ist gefälscht (so auch *Deecke, Etr. Fo.* 4, 61). Vielleicht aber begegnet der Name unseres Gottes abgekürzt auf zwei Münzen von Populonia (so *Deecke, Etr. Fo. u. Stu.* 2, 24 not. 91). Diese sind herausgegeben von *Corssen* in der *Zeitschrift für Numismatik* 3, 7 Taf. I, no. 1, von *Deecke, Etr. Fo.* 2, 48. 51 Taf. IV no. 72 und von *Gamurrini, Append.* no. 54 u. 56 tav. III. Populonia zeichnete sich durch Gewinnung von Eisen aus (s. *K. O. Müller, Etr.* 1^a, 240 sq. = I³, 223 sq.), und so ist es verständlich, daß es auf seinen Münzen den Vulkan führte. In der Tat zeigen beide Münzen auf dem Avers den Kopf des Gottes, auf dem Revers Hammer und Zange. Auf *Gamurr.* no. 54

haben wir neben dem Kopf des Gottes die Inschrift setl, auf no. 56 hingegen auf dem Revers neben der Zange die Legende setaln. Letztere war von *Carelli*, der tav. VII no. 20 die Inschrift auch schon veröffentlicht hatte, als vetaru gelesen worden, aber diese Lesung ist, wie schon *Gamurrini* hervorhebt, irrig. Diese beiden Legenden setl und setaln nun bezieht *Deecke* mit Recht auf den seðlans. Die veränderte Schreibung, s statt s und t statt ð, hindert das nicht, denn beide Wechsel sind im Etruskischen ganz gewöhnlich. Das a in setaln ist wohl nicht ein alter Vokal, obgleich wir alsbald sehen werden, daß das Wort einst einen inneren Vokal hatte, sondern ist wohl eher als Hilfsvokal in der Form setlns aufzufassen, wie es deren viele im Etruskischen gibt (vgl. z. B. parðanapae, pentasila, calanice, rutapis, azale, elaysantre, nepilane, anzas). Auf den Spiegeln ist der Gott folgendermaßen dargestellt. Auf dem Spiegel von Arezzo wird die Geburt der Minerva vorgeführt. Im Mittelpunkt des Bildes ist Zeus (tina), links von ihm ðalna, die ihn mit beiden Händen um den Leib gefaßt hat, klarlich, um ihn zu unterstützen. Rechts vom Zeus steht die ðanr, die die fast völlig schon geborene Pallas in Empfang nimmt. Noch weiter rechts ist Hephaistos (seðlans), ein Tuch um die Hüften geschlungen, Sandalen an den Füßen und den Hammer in der Linken. Auf dem Spiegel von Chiusi haben wir die Mittelgruppe gebildet aus Bacchus (fuflun[s]) und Hephaistos. Von der Beischrift zu letzterem ist nur noch *ϑNϑJ* übrig, da aber der Gott auch hier Sandalen und in der Hand den Hammer trägt, so ist kein Zweifel, daß die Beischrift in *ϑNϑOAS* seðlans zu ergänzen ist. Zu den Seiten der Hauptgruppe haben wir die beiden Kriegsgottseiten maris (links) und laran (rechts). Die dargestellte Szene scheint auf einen uns unbekannten Mythos zu gehen. Der Spiegel von Corneto enthält drei Figuren. In der Mitte sitzt auf einem Throne die mit einem Chiton bekleidete und schön geschmückte Iuno (uni). Rechts von ihr befindet sich Vulcan (seðlans) als nackter Jüngling, nur mit einer ihm auf die Knie gleitenden Chlamys bekleidet; in der Rechten, die er der Lehne des Thrones nähert, hält er einen Hammer. Links von der Göttin ist ein anderer Jüngling, der die Beischrift V:301 treu hat, auch er mit einem Hammer versehen, mit dem er einen Nagel in den Thron einzuschlagen im Begriff ist. Auch hier scheinen wir einen unbekannten Mythos vor uns zu haben. Der Spiegel unbekannter Herkunft, der aber nach der Verwendung des M^s und z^s in der Orthographie der Namen seðlans und huins mit Sicherheit gleichfalls aus Sidetrurien stammt, ist schon s. v. *pece* von mir beschrieben worden. Hier hat der Gott keine Sandalen, und der Hammer befindet sich in der Hand des Aitolos (etule). Nunmehr können wir uns zur sachlichen und sprachlichen Erklärung des Namens seðlans wenden. Da sich ergeben hat, daß der Name selvans echt etruskisch ist (vgl. unt. selvans), und da auch der andre Name des seðlans, nämlich velzans = Vulcanus echt

etruskisch ist (s. unt. velxans), so liegt es nahe, dasselbe auch für *seθlans* anzunehmen. Dieser Analogieschluß wird durch folgende Erwägungen verstärkt. Unter *selvans* haben wir gesehen, daß die Heimat dieses Wortes das nördliche Kleinasien war. Das ist dann natürlich auch für das ganz gleichgebildete *seθlans* anzunehmen. Ebendorthin aber verlegt die Tradition der Griechen die Herkunft des Eisens (O. Schrader, *Sprachvergl. u. Urgesch.* 1 289). Schrader fügt hinzu: „Würden wir nur etwas von den Sprachen der kleinasiatischen Nationen, so würde sich vielleicht das innerhalb der indogermanischen Metallnamen völlig vereinzelt griech. *σίδηρος* (dor. und äol. *σίδαρος* Sappho 119) leicht und ansprechend erklären. Beachtung verdient vielleicht, daß der Stamm *σίδηρο-*, der . . . sonst in Orts- und Personennamen fast nicht verwendet wird, im Lykischen in beiden wiederkehrt. Vgl. *Σιδάροϋς*, *Σιδηροϋς* Stadt und Hafen in Lykien, *Σιδαρύντιος* Einwohner (derselben) Stadt und *Σιδάριος* Personenname in einer lykischen Inschrift (M. Schmidt, *The Lycian Inscriptions* p. 12). Wer aber will sagen, ob wir hier nicht griechische Eindringlinge vor uns haben? Die Herleitungen aus dem Indogermanischen, welche versucht worden sind, scheinen mir alle sehr problematischer Natur.“ Dem ist durchaus zuzustimmen. Das Wort *σίδηρος* ist weder griechisch, noch überhaupt indogermanisch: die sämtlichen bisher versuchten Etymologien sind nicht stichhaltig. Und da hilft uns nun für die fehlenden kleinasiatischen Sprachen das mit ihnen zur selben Sprachgruppe gehörende Etruskische eben mit dem Namen unseres *seθlans* aus. Das Wort geht auf eine Form **seθla* zurück, die nach etruskischen Lautgesetzen für **seθala* stehen kann. Dies *seθala* aber ist so klarlich gleich *σίδαρος*, daß es keiner weiteren Erörterungen darüber bedarf. Der *seθlans* ist somit der ‘ferrarius’, und die Form würde in griechischem Gewande *Σιδηρηρός* lauten. Und damit ergeben sich dann auch die aufgeführten lykischen Namen als echt lykisch und nicht dem Griechischen entlehnt, höchstens in ihrer Lautform etwas durch das Griechische beeinflusst. Die Bilingue von Limyra ergibt den Namen *Σιδάριος* als *SEΔΑΡΕΙΡ* siderija. Daß auch die Bereitung des Stahles in Vorderasien bei den Chalybes am Pontus heimisch war, hat Schrader (a. a. O. 291) gleichfalls schon angeführt und auch die Belege aus den alten Schriftstellern dafür beigebracht. Auch diese Tatsache unterstützt natürlich meine Erklärung des *seθlans*. Damit aber ist der Nachweis des aus dem Orient in Griechenland eingeführten *seθlans* noch nicht erschöpft. Wir können diese Einwanderung noch auf einem zweiten Wege, unabhängig von der lykischen, verfolgen, und diese leitet direkt auf die Gegenden am Pontus zurück, wo eben die Chalyber wohnten. Die Insel Lemnos war dem Hephaistos geheiligt (s. *Il.* 1, 593 und *Od.* 8, 283), eine ihrer beiden Hauptstädte heißt Hephaistia, und sie selbst führte den Namen *Aithalia* (Polybius bei Steph. Byz. 34, 11, 4). Der Vulkan der Insel hieß Mosychlos. Es ist

schwer, in diesem Namen *Μοσυχ-λος* den Zusammenhang mit den *Μοσχ-αι* zu verkennen, die unfern der Chalyber wohnen und mit den *Τηβαρχνολ* (der Name ist wieder mit dem charakteristischen Suffix *-ηρός* gebildet, wie *Τυρσηρός*, *Σειληνός* und andere pelasgische Namen) zusammen gleichfalls Beziehungen zur Metalltechnik haben. Aber mit diesem Hinweise auf den Pontus ist die Sache noch nicht abgetan, der Name *Aithalia* selbst gibt ganz ungeahnte Aufschlüsse. Auch die eisenreiche Insel Ilva (Elba), die ihre Erze an Populonia (s. oben) zur Bearbeitung lieferte und von der Vergil (*Aen.* 10, 174) singt: *Insula inexhaustis Chalybum generosa metallis*, hieß bei den Griechen *Aithálē* oder *Aithalia* (vgl. K. O. Müller-Deecke, *Etr.* 1², 223). Dies *Aithalia* der beiden Inseln steht nach dem bekannten griechischen Lautgesetz (*ἐχω* für *ἔχω*, *ἴχω* für *ἰχω*, *ἔδεθλον* neben *ἔδος*) für *Aithalia*, dies aber dann weiter für *Saithalia*, und damit haben wir dann das aus *seθlans* erschlossene pelasgisch-etruskische Wort für das Eisen, *seθala*, gewonnen, welches hier also als **Saithalos* oder *-áλη* sich ergibt. Im Etruskischen wird *ai* durch *ei* hindurch regelmäßig zu *ē* (vgl. z. B. *kaikna*, *ceiena*, *ceena*; *aivas*, *eivas*, *evas*), und es steht somit die Form *seθlans* für älteres *saithalans*. Es sind somit die beiden Inseln als ‘Eisenland’ bezeichnet. Man bringt gewöhnlich den Namen *Aithalia* mit dem Verbum *αἶθω* ‘funkeln’ und seinen Ableitungen und dies mit skr. *indh* ‘entzünden’ zusammen. Letzteres halte ich für sehr unsicher, ersteres hingegen mag richtig sein, aber dann ist eben *αἶθω* auch eins der pelasgischen Wörter, an denen das Griechische reicher ist, als man gewöhnlich annimmt. Die lautliche Differenz zwischen lyk. *σίδαρος* und pelasgisch-etruskisch *saithala* ‘Eisen’ scheint mir nicht groß genug, um die Verwandtschaft beider Formen zu leugnen, wenn man erwägt, daß es sich zwar um verwandte aber doch immerhin verschiedene und räumlich voneinander ziemlich weit entfernte Sprachen handelt. Gott *seθlans* gehört zu denen, die sich im heutigen italienischen Volksglauben erhalten haben. Leland (*Etruscan Roman Remains* 106) berichtet über ihn, daß er Sethano oder Sethrano oder Sett-rano genannt werde und der Gott des Feuers sei. Wegen weiterer Beziehungen unseres Gottes ist s. v. *velxans* nachzulesen. [C. Pauli.]

Sethlos (*Σέθλος*, *Σέθλος*). Zu *Hom. Od.* 4, 618 (= 15, 1117): *πόρην δέ ἐ Φαίδιμος* (s. d. nr. 1) *ἦρας, Σιδονίαν βασιλεύς*, bemerkt das Scholion: *Φαίδιμος ἄδελφον, εἰ κύριον τὰ φαίδιμος τινὲς δὲ αὐτὸν Σώβαλον, οἱ δὲ Σέθλον (Σέθλιον, Eust. ad Hom. Od. 1511, 38) ὀνομάζονσι.* [Höfer.]

Sethroites Nomos (*Σεθρο[ω]σίτης Νομός*), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos, auf Münzen dargestellt als gerüsteter Horos (s. d.) mit Sperberkopf, die Sonnenscheibe zwischen Hörnern, Lanze und Sperber, Schledchhaus bei H. Grote, *Münzstudien* 2, 480. Head, *Hist. num.* 723. *Cat. of greek coins brit. Mus. Alexandria* 355. [Höfer.]

Sethum (*σεθυμ*). Auf der Agramer Mumien-

binde (Literatur s. unter Serphua) ist nach Bugge a. a. O. 202. 213 f. 221) *seðumati* als Lokativ von *seðum* aufzufassen; letzteres aber entspricht dem griechischen Ζήθος. Neben Zethos werden noch genannt: sein Bruder Amphion (hampe), Laios (lae), Antiope (anciupva) und Semele (simlza). [Höfer.]

Setlocenia, in Britannien verehrte Göttin. Inschrift aus Ellenborough (Uxellodunum) C. I. L. 7. 393. Holder, *Altelt. Sprachschatz* 2, 10 1528. [M. Ihm.]

Seuechoros (Σευήχορος), sagenhafter König von Babylon, dem geweissagt worden war, er werde von dem Sohne seiner Tochter der Herrschaft beraubt werden. Deshalb sperrte er diese in einen Turm ein (vgl. den ähnlichen Zug in der Danaesage) und ließ sie aufs strengste bewachen. Als sie trotzdem einen Sohn gebar, warfen die Wächter aus Furcht vor ihrem Herrn das Knäblein von dem Turme herab. Aber ein Adler fing es auf, bevor es den Boden berührte, und trug es in einen Garten, dessen Wärter den Knaben aufzog und ihn Gilgames nannte. Später wurde Gilgames König von Babylon, *Ael. Hist. an.* 12, 21. Ob dieser Gilgames mit Gilgames-Izdubar (s. Izdubar und P. Jensen, *Assyr.-babyl. Mythen u. Epen* [= *Keilinschr. Bibl.* 6, I] p. 116 ff. 422 f. *Alfr. Loisy, Les mythes Babylonniens* 102 ff.) identisch ist, bleibt zweifelhaft, *A. Jeremias* Bd. 2 Sp. 774, 30 19 ff. [Höfer.]

Senidai (Σενίδαί), Bezeichnung des männlichen Dionysosschwärmes *ἀπὸ τοῦ σεύειν, ὃ ἐστὶν ὀργᾶν*, *Cornut. de nat. deor.* 30 (p. 176 Osann = p. 59 Lang). *Lobeck, Aglaopham.* 1312. *Usener, Götternamen* 45. Gruppe, *Gr. Myth.* 732, 1. 841, 3. Vgl. Sauadai. [Höfer.]

Sevina. Diesen Beinamen erhält *Bona dea* einmal, in der im Sabinergebirge gefundenen Inschrift C. I. L. 14, 3437 *Julia Athenais mag(istra) Bonae deae Sevinae fecit pavimentum et se<de>s et officina* ... *Bona dea* wird häufig, wie der *Genius*, als Schutzgöttheit bestimmter Örtlichkeiten verehrt und erhält infolgedessen verschiedene von den Namen von Geschlechtern gebildete Beinamen, wie *Annianensis, Galbilla* (s. unter *Bona dea*). In unserem Falle handelt es sich um eine adjektivische Ableitung aus dem bekannten Geschlechtsnamen *Serius* (vgl. W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* 223), oder *Sevina* ist das Femininum eines Gentilnamens *Serinus* (bei *Tac. hist.* 1, 77 *Saerinus*). Vgl. auch das unter *Satriana* Bemerkte. [Otto.]

Sexarbores s. Sexsarbor.

Sexsarbor, aquitanischer Gott, im Gebiet der Convenae verehrt, mit offenbar lateinischem Namen, der auf den dieser Gegend eigentümlichen Baumkultus hinweist (vgl. den Gott *Fagus*). Die Inschriften der beiden Marmoraltäre (Fundort Castelbiagne, 'litteris bonis saeculi primi') lauten: C. I. L. 13, 132 (= *Sacaze, Inscr. ant. des Pyrénées* s. p. 311 nr. 255 mit Abbildung, *Dessau, Inscr. sel.* 4532 a) *ex voto Sexsarbori deo L. Domit(rius) Censorinus v. s. l. m.*; 13, 175 (= *Sacaze* p. 312 nr. 256, *Dessau* 4532) *Sexsarbori deo T. Pompei(rius) Campanus*. In der Mehrzahl *Sexarbores* auf dem Votivaltären

von Arbas C. I. L. 13, 129 (*Sacaze* p. 313 nr. 257, *Dessau* 4532 b): *Sexarboribus* (oder *Sex Arboribus* Q. *Fufius Germanus v. s.*, die man mit Unrecht zu den Matronen in Beziehung gesetzt hat (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 101). Vgl. *Otto Hirschfeld, Sitzungsberichte der Berliner Akad.* 1896 p. 447 f., der u. a. hervorhebt, daß Bäume mehrfach auf Votivsteinen Aquitanien dargestellt sind, auch auf einem dem Iuppiter und der Minerva geweihten Altar (C. I. L. 13, 45; Abbild. *Espérandieu, Bas-reliefs de la Gaule romaine* 2 p. 6 nr. 842), ferner auf inschriftlosen des Museums von Toulouse (*Roschach, Catal. du mus. de Toulouse* p. 65 nr. 149. *Espérandieu* a. O. 2 nr. 864 f.), ein Brauch, der sich übrigens keineswegs auf Aquitanien beschränkt (ein Beispiel aus Apt, z. B. bei *Espérandieu* a. O. 1 p. 177 nr. 242). [M. Ihm.]

Si... (Σι...), fragmentarisch erhaltener Beiname der Athena: *ταῖς Ἀθαναταῖς ταῖς Σι...* in einem Verträge zwischen Knossos und Gortyn, *Monumenti antichi dei Lincei* 1 (1892), 47, 11; vgl. *Halbherr ebend.* 55. *Collitz* nr. 5015, 12. [Höfer.]

Siann..., wie es scheint Göttin, nicht Gott, auf der bei den Thermen von Mont-Dore-les-Bains (départ. Puy-de-Dôme) gefundenen Altarinschrift, C. I. L. 13, 1536 ('*lapis excavatus, anaglypho hominis vel dei stantis recipiendo*'): *Julia Severa Siann(ae?) v. s. l. m.* Die Lesart ist sicher, die Göttin *Stanna* (s. d.) also verschieden. Vgl. *Allmer, Revue épigr.* 5 p. 90 nr. 1578. Holder, *Altelt. Sprachschatz* 2 p. 1537 zieht *Siann(o)* vor. Vgl. *Siannus* (?). [M. Ihm.]

Siannus, Beiname des Apollo auf einer Weihinschrift aus Ara Romae et Augustae (Provinz Lugdun.), *Boissieu, Inscr. de Lyon* p. 18. C. I. L. 13, 1669 (vgl. 1536). Nach *Allmer und Dissard, Musée de Lyon; Inscr. ant.* 3 p. 21 ist zu lesen: Apollini ... sianno. Vgl. *Siann...* [Höfer.]

Siboë (?), Tochter der Niobe, *Hyg. f.* 11 p. 43, 11. *Schmidt*, der *Meliboea* vermutet, während *E. Maaß, Jahreshefte d. öster. arch. Inst.* 11 (1908), 27 Anm. 74 an *Oivōn* denkt. Nach v. *Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), ist der Katalog der Niobiden bei *Hyg. f.* 11 derselbe wie bei *Hyg. f.* 69 und daher *Siboë* verderbt aus *Astynome*, was freilich, wie *Gruppe, Burians Jahresber.* 85 (1895), 269 mit Recht bemerkt, schwer begreiflich ist. Der Name steht zwischen den beiden mit A beginnenden *Astycratia* und *Astynome*, so daß leicht bei einem gleichfalls mit A beginnenden Namen der erste Bestandteil ausfallen konnte. War es vielleicht <Alphe>*siboë(a)*? [Höfer.]

Sibotes, ein Kolcher, *Val. Flacc. Arg.* 6, 249. [Höfer.]

Sibylla (Σιβύλλα). Name. Schon im Altertum beschäftigte man sich mit der Deutung dieses Wortes. Ganz hinfällig sind die Etymologien bei *Diodor* (4, 66, 7), wo *Sibylla* von *σιβύλλαινειν* = *ἐνθουσιάζειν κατὰ ῥῶτα* abgeleitet wird, und bei *Pausanias* (10, 12, 1), nach dem das Wort aus dem Libyschen stammt. Die Ansicht des *Suidas*, daß *Σιβ.* eine *ῥωμαϊκὴ λέξις* sei, ist wieder aufgenommen von *Diez (Lex. Etym., S. 300)*, der *Σιβ.* als ein Deminutivum des alt-

lateinischen *sapius* = weise auffaßt. (Vgl. *Cuno, Jahrb. f. Phil.* 1878, S. 807). Varro (bei *Lactantius, inst.* 1, 6) leitet den ersten Teil des Wortes von dem aeolischen *σιός* = *θεός* und den zweiten vom aeolischen *βυλή* = *βουλή*, so daß *Σιβ.* sei = *θεοῦ βουλή*. Dieser Etymologie stimmt bei *Alexandre (Oracula Sibyllina* 2, S. 1) und *Baumack (Stud. auf dem Gebiete der gr. u. arischen Sprache* 1, 1, 64). Nur den ersten Teil der varronischen Deutung behält 10 bei *Hoffmann (Rhein. Mus.* 1895, S. 109 ff.), während er — *βυλή* ableitet vom Stamme *IA, FIA*, der enthalten ist in *Ἰλαος, Ἰλημ*. Nach ihm bedeutet *Σιβ.* gottsehnend. Doch abgesehen davon, daß *σιός* überhaupt nicht aeolisch, sondern dorisch ist (*Meister, Griech. Dialekte*, 1, S. 123), das Wort *Σιβ.* aber unmöglich aus dem Dorischen stammen kann, ist der Kult der Sib. und also auch der Name aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht griechischen, sondern orientalischen Ursprungs. (Vgl. *Rohde, Psyche* 2², S. 63—66; *Geffcken, Preuss. Jahrb.* 106, 2, S. 193.) Deshalb ist es auch verfehlt, wenn *Postgate (American Journal of Philology* 3, S. 333 f.) *Σιβ.* nach dem Vorgange *Bergks (Griech. Literaturgesch.* 1, S. 342) mit den Stämmen von *σοφός* und *Σίονφος* zusammenzubringen sucht. Daß *Σιβύλλα* als Frauenname auf einer attischen Inschrift des 4. vorchristl. Jahrhunderts vorkommt, beweist natür- 30 lich nicht den griechischen Ursprung des Wortes (*Blaß, Einleitung* zum 3.—5. Buche der *sibyllinischen Orakel* bei *Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* S. 177). Als orientalisches sucht den Namen *Σιβ.* zu erweisen *Gruppe, Kulte und Mythen* 2, S. 675 und *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte* S. 927. Nach ihm bedeutet ihr wahrscheinlich phönizischer oder aramäischer Name 'ergriffen vom Gott'. Bedenken dagegen erhebt *Nestle*, 40 *Berliner phil. Wochenschrift* 24, S. 765. Eine sichere Deutung des Wortes ist bis jetzt noch nicht gegeben. Als eine Verkürzung von Sibylla wurde nach *Macrobius (Sat.* 1, 17) der lateinische Name Sulla angesehen, natürlich unberechtigterweise.*)

Geschichte. Die Etymologie des Wortes Sib. bietet uns also keinen Anhalt für die Begründung ihres Wesens. Wir müssen uns daher an das halten, was die Schriftsteller von ihr 50 berichten. Da ist denn besonders zu betonen, daß die älteren griechischen Schriftsteller *Σιβύλλα* nur als Eigennamen kennen. Wir übertragen lediglich unseren Begriff Sib. und den des späteren Altertums auf die ältere Zeit, wenn wir sagen, daß damals nur eine Sibylle bekannt war. Man kannte eben nur eine Seherin mit Namen Sibylla. Das wird eine Betrachtung der ältesten Zeugnisse lehren.

Für uns ist der erste *Heraklit* (vgl. *Diels*, 60 *Vorsokr.* 2¹ S. 75 fr. 92), der sie erwähnt. Diese Stelle findet sich bei *Plutarch* und lautet: *Σιβύλλα* (so ohne Artikel!) δὲ μαινόμενῳ στόματι

καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμόριστα φθεγγομένη χιλιῶν ἑτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν (*de Pyth. or.* 6). Sicher sind davon die ersten hier in Betracht kommenden Worte aus *Heraklit*. Von den beiden Stellen aus *Aristophanes (Pax* V. 1095 f.: οὐ γὰρ ταῦτ' εἶπε Σίβυλλα, und V. 1116) ist natürlich nicht der Inhalt, wohl aber die Tatsache wichtig, daß auch er nicht von einer Sibylle, sondern von der Sibylla redet. Unzweifelhaft endlich geht das hervor aus *Ps.-Plato, Theag.* 124 D. Hier fragt Sokrates, welchen Beinamen (*ἑπωνυμία*) Bakis, Sibylla und Amphilytos haben. Theages antwortet, sie seien *χορημοδοί*. Sibylla bedeutet also nicht Seherin, sondern sie ist eine Seherin (vgl. auch *Plato; Phaedrus* 244).

Es ist also festzustellen, daß Sibylla bei den Griechen der älteren Zeit Eigennamen und erst später Gattungsname geworden ist, eine Erscheinung, die sich in ähnlichen Fällen beobachten läßt (Caesar, Caesaren, Kaiser), und die bei der Sibylla durch die große Ausbreitung ihres Kultes ganz erklärlich ist. Wenn nun bei den Schriftstellern der späteren Zeit, die schon verschiedene Sibyllen kennen, von der Sibylla die Rede ist, so müssen wir daraus schließen, daß an solchen Stellen eine ältere Quelle zugrunde liegt (*Paus.* 10, 2 verglichen mit 7, 8, 8; 2, 7, 1 u. a.; *Plut., de Pyth. or.* 9 verglichen mit *Theseus* 24; *Quaest. conv.* 5, 2 u. a.).

Ob man sich in der älteren Zeit die Sib. schon lokalisiert gedacht hat, darüber erfahren wir nichts. Überhaupt ist das einzige, was wir aus all den Stellen über ihr Wesen erfahren, daß sie *μαινόμενῳ στόματι*, also im orgiastischen Zustande ihre Orakel gegeben hat.

Diese Seherin mit Namen Sibylla soll nach *Arrian (F. H. G.* 3, 598, 64) die Tochter des Dardanos und der Neso, der Tochter des Teukros, gewesen und nach ihr sollen auch andere wahrsagende Frauen genannt worden sein.

Zwischen der Zeit, die nur die Sibylla, und der, die verschiedene Sibyllen kennt, liegt ein Übergangsstadium, in dem die Sibylla an verschiedenen Orten weissagt. Der für uns älteste Schriftsteller, der sie lokalisiert kennt, *Heraklides Ponticus*, nennt bereits zwei Orte, die Anspruch auf die Sibylla erheben (bei *Clemens Alex., Strom.* 1, 108; vgl. auch *Varro* bei *Lact. a. a. O.*). Aus der etwas unklaren Stelle des *Clemens* geht hervor, daß *Heraklides* die Sibylla in Phrygien lokalisiert gekannt hat, und zwar in Phrygien am Hellespont, da *Varro* dieselbe die hellespontische nennt. *Varro* fügt auch den Ort hinzu, nämlich das Dorf *Marpessus* in agro Troiano. Die hier lokalisierte Sibylla sei auch nach Delphi gekommen und habe da geweisst. Neben dieser Sibylla habe *Heraklides* auch noch die erythräische erwähnt, fügt *Clemens* hinzu. Der wirkliche Sachverhalt wird uns klar durch die bekannte Aufzählung der Sibyllen bei *Paus.* 10, 12. Da erfahren wir, daß *Marpessus*, das uns nur wegen seiner Sibylle bekannt geworden ist, im Streite lag mit Erythrae. Beide behaupteten, die Geburtsstadt der Sibylla zu

[*) Ganz neuerdings ist die Vermutung ausgesprochen worden, daß *Σιβύλλα* mit lat. *sibilo* (vgl. griech. *σίλω*) zusammenhänge und die 'zischelnde', undeutliche Sprache der gottbegeisterten Seherin (man denke an die Sprache der *Pythia*!) bezeichnen solle.]

sein. Wohl zu beachten ist, daß sie nicht ihrer Sibylla das höhere Alter zuschrieben, sondern daß sie beide Anspruch auf die Sibylla erhoben. Des *Pausanias* Gewährsmann, wahrscheinlich der *Perieget Polemo*, entscheidet für Marpossos, und das hat sicher auch *Heraclides* getan, da ihn *Varro* nur als Gewährsmann für die marpossische, nicht für die erythraische anführt. Nach dem Vorgange von *Maaß* (*De Sibyllarum indicibus* S. 29 f.) ist die Streitfrage allgemein im umgekehrten Sinne entschieden worden, mit Unrecht, wie mir scheint. Der Streit ist insofern von Wichtigkeit, als es sich nur scheinbar um die Ansprüche auf die Sibylla, in Wirklichkeit um das mehr oder minder hohe Alter des Kultes handelt, der durch sie personifiziert ist, wie sich später herausstellen wird. Wollen wir also die Frage entscheiden, in welcher griechischen Stadt uns der Sibyllenkult zuerst entgegentritt, so müssen wir jenen Streit auffrischen. Festzuhalten ist zunächst, daß die genannten Autoren des Altertums für Marpossos entschieden haben. Und es ist durchaus unwahrscheinlich, daß die Bewohner des unbedeutenden Marpossos, zu des *Pausanias* Zeit ein verfallenes Dörfchen, in späterer Zeit als unberechtigte Konkurrenten des berühmten Erythrae aufgetreten seien. Dagegen haben oft aufblühende Städte das Erbe von absterbenden angetreten. Beide Städte verteidigten ihre Ansprüche durch Sibyllenverse. Da wir an ihnen diese Ansprüche kontrollieren können, und da sie zugleich vorbildlich sind für spätere Verse, so seien sie hier aus *Paus.* 10, 12 angeführt:

Εἰμὶ δ' ἐγὼ γηραιὰ μέδον θνητοῦ τε θεῶς τε,
 Νύμφης δ' Ἀθανάτης, πατὴρ δ' αὖ χρηστόχοιο,
 Μητρόθεν Ἰδογενής, πατρίς δέ μοι ἔστιν ἑνυθρή
 Μαρπησός, μητὴρ ἱερή, ποταμὸς δ' Ἀϊδωνεύς.

Von diesen Versen ließen die Erythraeer den letzten weg und erklärten den ersten Teil von *Ἰδογενής* als ἴδαι, nach *Pausanias* = τὰ δασέα. Daß aber für die Griechen die Ableitung vom Berge Ida das natürliche war, beweist drastisch *Dion. Hal.* (1, 55), der offenbar auf Grund dieser Verse Erythrae an den Berg Ida verlegt. Lassen wir also den Marpossiern ihre Priorität. Vgl. *Schwegler, Römische Gesch.* 1, S. 313 ff.

Einen letzten Nachklang dieses Streites finden wir in einer interessanten, aus 8 Distichen bestehenden Inschrift, die 1891 in Lythri, dem alten Erythrae, gefunden wurde und die zu einer in der sibyllinischen Quellgrotte von Erythrae aufgestellten, leider nicht erhaltenen Sibyllenstatue gehörte. Sie stammt nach *Buresch* aus dem J. 162 n. Chr. (*Mitteilungen des arch. Inst. Athen* 1892, S. 16—36). In den Versen betont die Sibylle ganz besonders, daß keine andere Stadt ihre Heimat sei, nur allein Erythrae.

Während diese beiden Städte die Heimat der Sibylla sein wollen, begnügen sich andere mit der Ehre, daß die Seherin auf ihren Wanderungen in ihnen gewellt und geweissagt habe. Diese Reisen der Sibylla sind auf eine Stufe zu stellen mit ihrem Erscheinen in Rom, um dahin ihre Bücher zu bringen. So sicher diese Erzählung in das

Reich der Sage zu verweisen ist, so sicher ist auch nie die Sibylla nach Delphi oder Samos gekommen. Es handelt sich vielmehr zweifellos um ätiologische Sagen, durch die bestehende Einrichtungen erklärt werden sollen. Wie die Römer durch jene Sage die Entstehung ihres Sibyllenkultus erklären wollten, so können die Wanderungen der Sibylla keinen anderen Zweck haben als den, die in den betreffenden Städten bestehenden Sibyllenkulte zu erklären und zu verknüpfen. Die Römer konnten dem Volke nicht erzählen, daß sie sich die Sprüche einfach hatten abschreiben lassen, und ebenso wenig konnten die griechischen Orakelstätten der großen Menge die höchst einfache Entstehung ihrer Sprüche offenbaren. Da half denn die Fiktion jener Wanderungen der Sibylla aus. Diese wurden natürlich dem Volke dadurch bekannt gegeben, daß die Sibylla selbst sie in ihren Versen erwähnte, wie wir es in den bei *Clemens* (a. a. O.) erhaltenen, auf Delphi bezüglichen Versen finden. Wenn also z. B. die Sage erzählt, die Sibylla habe in Cumae (*Ps.-Arist., de mir. aud.* 95; *Martianus Capella, de nupt. phil.*, S. 44, 19) geweissagt, so ist dazu zu ergänzen, daß diese Orakel dann gesammelt wurden und diejenigen waren, aus denen man später den Fragenden die Antworten gab. Darin besteht ein Unterschied zwischen jenen Städten und Rom, wohin die Sibylle gleich die fertigen Bücher brachte, da die Fiktion der im lateinisch sprechenden Rom griechisch wahrsagenden Sibylla zu unwahrscheinlich war.

Durch diese ätiologischen Sagen werden also Marpossos, Delphi, Klaros, Delos und Samos (*Paus.* 10, 12) auf eine Stufe gestellt mit Erythrae, Cumae und Rom. Deshalb sind auch für jene Orte Sibyllenkulte anzunehmen. Der von Marpossos ist, wie es scheint, frühzeitig erloschen, vielleicht erstickt durch den der Rivalin Erythrae. Der von Delphi und Klaros wurde durch einen anderen Orakeldienst verdrängt, der den Orten größere Vorteile bot.

Die erwähnten Wanderungen sind für *Rohde* (*Psyche* a. a. O.) Veranlassung geworden, die Sibyllen zu definieren als eine Klasse von weissagenden Frauen, die von einem Orte zum andern wanderten und ihre Orakel zum Besten gaben. Doch ist von wandernden Sibyllen nirgends die Rede, und die wandernde Sibylla ist der ätiologische Ausdruck des wandernden Kultes.

In der späteren Zeit treffen wir eine Anzahl verschiedener Sibyllen, deren Zusammenhang, resp. Identität mit der Sibylla nicht mehr erkannt wurde. So unterscheidet *Martianus Capella* a. a. O. zwei Sibyllen, *Solinus* 2 und *Philetas* aus Ephesus (*Schol. zu Arist. Vögel* 963) deren drei, *Aelian* (*Var. hist.* 12, 35) und *Pausanias* a. a. O. vier, resp. fünf, *Varro* in seiner Aufzählung 10. Von ihm sind fast alle späteren, besonders die Kirchenschriftsteller, abhängig. In dieser Zeit fühlte man das Wort Sibylle als Gattungsnamen, so daß sich für einzelne besondere Namen finden. Das ist etwa folgendermaßen zu erklären.

Anfangs hatte den verschiedenen sibyllini-

schen Kultstätten zur Erklärung ihrer Spruchsammlungen die Annahme genügt, daß die Sibylla zu ihnen gekommen sei, eine Zeitlang geweißt und dann ihre Wanderung fortgesetzt habe. Über ihre Heimat wird ursprünglich wahrscheinlich überhaupt nichts bekannt gewesen sein. Soweit wir es zurückverfolgen können, macht Marpeßos zuerst darauf Anspruch, Geburtsort der Sibylla zu sein. Ihm folgte mit weniger Recht, aber mehr Erfolg Erythrae, das anfangs vielleicht auch nur eine Durchgangsstation auf der Reiseroute der Sibylla war. Das veranlaßte andere Städte, sich gleichfalls als die Heimat der Seherin auszugeben.*) Solche spätere Lokalsagen finden wir in Delphi (*Plut., de Pyth. or.* 9) und in Cumae (*Paus.* 10, 12, 8). Wahrscheinlich haben sie auch in anderen Städten existiert. So hörte man denn von der Sibylla von Erythrae, Delphi, Cumae und anderen, und dadurch mußte notwendigerweise das Wort Sibylla Gattungsname werden. Davon war wieder nur die Konsequenz, daß man den einzelnen Sibyllen zur Unterscheidung Eigennamen gab. So bekam die erythraeische den Namen Herophile, die samische Phyto, die cumäische Demousw.

Preller-Robert, *Griech. Myth.*, S. 282, hält also mit Unrecht die Herophile und die Phyto für historische Persönlichkeiten. Ebenso wenig haben wir in den Sibyllen überhaupt ekstatische Weiber im 8. Jahrhundert zu erblicken, wie *Geffcken* (a. a. O. S. 195) es will. Damit fällt auch die Hypothese, die *Geffcken* in der Einleitung zu den Christlichen Sibyllinen (bei *Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen* S. 319) aufstellt: „Eine Sibylle löste die andere ab; aber im Dienste der heiligen Begeisterung verschwand der Unterschied der einzelnen Persönlichkeiten. So entwickelt sich mit der Zeit die Fiktion von einer einzigen uralten heiligen Seherin.“

Wenn uns schon die Sagen von der Wanderung der Sibylla auf die Annahme von Kultstätten an den Ruhepunkten der Reise führten, so wird die Entstehung der erwähnten Lokalsagen nur unter jener Voraussetzung verständlich. Sie verraten ein solches Interesse an der Sibylle, daß es bei so weit voneinander entfernten Städten wie Erythrae, Delphi und Cumae nur durch Annahme jener realen Grundlage zu erklären ist.

Überblicken wir den zurückgelegten Weg, so finden wir, daß für uns der Ausgangspunkt der Sibylla und ihres Kultes die Stadt Marpeßos in der Troas war. Hat es hier nun jemals eine Frau, namens Sibylla, gegeben, deren Prophezeiungen der Grundstock der sibyllinischen Orakel geworden sind? Das zu entscheiden, fehlt uns die feste Grundlage. Doch scheint die Natur des sibyllinischen Kultes und besonders der Name der Seherin, der sich aus dem Griechischen nicht erklären läßt, auf orientalischen Ursprung hinzuweisen, was auch *Rohle, Gruppe* und *Geffcken* annehmen. Wenn *Aelian* und *Philetas* unter den ältesten Si-

byllen die von Sardes und Varro die von Ancyra erwähnt, so sind diese Städte vielleicht Übergangspunkte zu dem griechischen Sibyllenkulte gewesen. Dasselbe würde von Thyatira gelten, wenn die Sibylle Sabbe (s. d.) oder Sambethe identisch ist mit der dort verehrten Sambethe (vgl. unten die jüd. Sib. S. 802). Dann ist die griechische Sibylla eine reine Sagenfigur, deren Name dem Oriente entlehnt ist, und die ihr Dasein nur dem Umstande verdankt, daß man die Entstehung der Sprüche durch die Fiktion der Sibylla der großen Menge plausibel machen konnte. Ihre Berühmtheit hängt also eng zusammen mit der großen Verbreitung des sibyllinischen Kultes.

Sagen. Zunächst sind die Sagen zu erwähnen, die von der Sibylla im allgemeinen verbreitet waren.

Besonders charakteristisch ist für sie die Bemerkung *Heraklits*, sie habe *μαίνομένη σόφῳ* geweissagt. Dieser Zug findet sich auch bei anderen Schriftstellern und an vielen Stellen der sibyllinischen Sprüche. Damit wird erstens auf die begeisternde Gewalt des Gottes Apollo hingewiesen, dann aber hatte man dadurch auch eine bequeme Erklärung für die zum Teil recht schlechten Verse und für die Verwirrung und die vielen Widersprüche, die sich darin finden und die schon den Alten auffielen (vgl. *Plut., de Pyth. or.* 6).

Ferner ist bezeichnend für die Sibylla das hohe Alter, das man ihr zuschrieb und das sie selbst häufig in ihren Versen erwähnt. Es war sogar sprichwörtlich geworden in der Wendung *Σιβύλλης ἀρχαιότερος* (*Macarius* 7, 61). Man mußte deswegen ihre Geburt in uralte Zeiten zurückverlegen. Dadurch konnte man sie mit den sagenhaften Gestalten der griechischen Heldenzeit in Verbindung bringen. So soll sie bei den Wettkämpfen, natürlich musischen, zugegen gewesen sein, die Akastos beim Tode seines Vaters Pelias veranstaltete, und soll dabei den Sieg davongetragen haben (*Akesander* bei *Plut., Quaest. conv.* 5, 2). Das steht vielleicht im Zusammenhange mit der Nachricht des *Scammon* (bei *Athen.* 14, 637 b) und des *Suidas*, sie habe ein Saiteninstrument, namens Sambyke, erfunden oder zuerst in Gebrauch genommen.

Die meisten dieser Sagen sind jedoch auf die lokalisierten Sibyllen übergegangen und werden deshalb am besten bei deren Behandlung erwähnt.

1. Die Sibylla von Marpeßos gibt sich in den oben (S. 793) angeführten Versen als die Tochter einer Nymphe und eines sterblichen Mannes aus. Geboren sei sie im Ida-gebirge. Später bekam sie den Namen Herophile, der dann auf die erythraeische überging. Auch die Bewohner des benachbarten Alexandria wollten ihren Anteil an dieser Herophile haben und behaupteten deshalb, sie sei eine Neokore im Tempel ihres Apollo Smintheus gewesen. Im Haine dieses Tempels zeigten sie auch ihr Grabmal, *Pausanias* führt die Grabschrift an (*Paus.* 10, 12). Von ihren Wanderungen und deren Bedeutung war schon die Rede.

[*] Man denke dabei auch an die verschiedenen Städte, welche sich um die Ehre stritten, der Geburtsort Homers zu sein. R.]

Daß von dieser Sibylla so viele Sagen verbreitet werden, die Bezug nehmen auf Homer und den trojanischen Krieg, führt uns wieder auf Marpossos als älteste Kultstätte, da dies eben an Stelle des alten Troja lag. Wenn wir also solche Züge auch bei der Sibylle von Erythrae und anderen finden, so sind sie offenbar von jener übernommen, können demnach gleich hier mit erwähnt werden.

Apollodor von Erythrae (bei Varro a. a. O.) berichtet, die Sibylla habe den nach Troja ziehenden Griechen geweissagt, daß die Stadt erobert werden und daß Homer Lügenhaftes schreiben werde. Auch der Gedanke findet sich, daß Homer ihren Versen manches entlehnt habe (Eustath. zur II. 5, 299). Nach Paus. 10, 12, 1 hat sie geweissagt, daß Helena zum Verderben für Asien und Europa geboren sei, und daß Ilion ihretwegen erobert würde. Auch habe sie den Traum der Hekabe gedeutet (Paus. 10, 12, 5). Unwillkürlich kommt dabei die troische Königstochter Kassandra in die Erinnerung, von der Euripides (*Andromeda* V. 296) dasselbe erzählt. Auch die Bemerkung von dem Zwiste zwischen der Sibylla und Apollo, den sie in ihren Versen (Clem. a. a. O.) erwähnt, deutet wohl auf Kassandra hin. Wahrscheinlich war auch die Ursache dieselbe, denn nach Paus. 10, 12, 2 nannte sich die Sibylla auch die *γυνή γαυστή* des Apollo. Als Strafe hatte Apollo über die Kassandra verhängt, daß man ihren Orakeln keinen Glauben schenkte. Auch dieser Zug findet sich in den Versen der Sibylla wieder (*Phlegon, de longaev.* 4). Die beiden Gestalten sind schon von Suidas zusammengebracht worden (u. *Sib.*), der von der phrygischen Sibylle die Notiz bringt, sie habe auch den Namen Kassandra geführt. Nun wissen wir, daß Kassandra ursprünglich nicht als Seherin bekannt war, z. B. bei Homer. Es liegt also nahe, anzunehmen, daß dieser Zug von der Sibylla auf die trojanische Königstochter übertragen ist.

Als Zeitangabe finden wir für unsere Sibylle ausser denen, die sie in die graue Vorzeit zurückversetzen, die Angabe des *Heraklides* (bei Varro), sie habe zur Zeit des Solon und Cyrus gelebt. Er kannte also offenbar eine Geschichte, in der die Sibylla mit diesen beiden Männern in Verbindung gebracht war. Zweifellos ist das dieselbe, die wir bei *Nicolaus aus Damascus* (fr. 67 und 68) finden. Danach hat Cyrus die Sibylle Herophile aus Ephesus zu sich holen lassen. Als Croesus den Scheiterhaufen bestieg, habe sie vor der Verbrennung des Königs gewarnt. Die Stadt Ephesus ist hier wohl nur irrthümlicherweise genannt.

Für die Sibylle von Marpossos finden sich auch die Bezeichnungen die phrygische, hellenpontische, gergithische und trojanische.

2. Die bekannteste der griechischen Sibyllen war die von Erythrae. Genauer müßte es heißen, der Ruf der Seherin Sibylla ist am meisten verbreitet worden durch das Orakel jener Stadt. Durch die Bedeutung von Erythrae scheint das Ansehen der Sibylla von Marpossos und ihrer Kultstätte vollständig

geschwunden zu sein. Sie wäre vielleicht ganz vergessen worden, woran ja die Erythraer das größte Interesse hatten, wenn sich nicht gelehrte Antiquare ihrer angenommen hätten. Jedenfalls nimmt Erythrae unter den sibyllinischen Orakelstätten eine ähnliche Stellung ein wie Delphi unter den anderen. Von der Bedeutung der Seherin für Er. legen die allerdings späten Münzen Zeugnis ab, auf denen sie dargestellt ist (Mionnet, nr. 534 u. 557. Head, H. N. 499 OEA CIBYΛΛA. *Catal. of the greek coins Brit. Mus. Ionia* p. 150: *Veiled female figure seated l. (the sibyl Herophile raising her r. hand to her chin, l. resting on seat = pl. XXXVIII, 10).* Von der marpossischen Sib. ist der Name Herophile auf sie übergegangen. Daneben kommt noch der Name Artemis (Paus. a. a. O.) und Symmachia (Mart. Cap., S. 44, 19) für sie vor. Ihr Vater wird Theodoros genannt, ihre Mutter sei eine Nymphe gewesen. Am Berge Korykos wurde eine Höhle gezeigt, in der sie geboren sein soll (Paus. a. a. O.). Nach ihrer Geburt soll sie in kürzester Zeit herangewachsen sein und sogleich in Versen gesprochen haben (*Hermias zu Platos Phaedrus* 244). In ihren Sprüchen



Links: Senatus, rechts: Sibylla von Erythrai sitzend
(nach Catalogue of the greek coins Brit. Mus. Ionia
Taf. XXXVIII Abb. 10).

habe sie selbst erzählt, sie sei schon in zarter Jugend wider ihren Willen von ihren Eltern dem Tempel des Apollon geweiht worden und habe dort mit einem Diadem geziert die Orakel gegeben (*Eus., or. ad sanctos* 18). Inwieweit der an dieser Stelle erwähnte Dreifuß in ihrem Kulte eine Rolle gespielt hat, können wir nicht feststellen. Über ihren Tod hat sie selbst vorhergesagt, daß sie dereinst durch einen Pfeil des Apollo umkommen werde (*Phlegon, de longaev.* 4). Alle diese Züge sind wahrscheinlich poetischer Schmuck der späteren Orakelverfertiger. Über die Ausübung des Orakeldienstes haben wir für Erythrae keine Kunde. Doch scheinen die Sprüche schon zur Zeit Alexanders des Großen einer Auffrischung bedurft zu haben. *Strabo* (14, 645 und 17, 814) berichtet nämlich von einer erythraeischen Wahrsagerin aus dieser Zeit, namens Athenais, die ganz ähnlich gewesen sei der Sibylla. Wahrscheinlich ist durch sie der Orakelvorrat ergänzt worden. [Über die 9 *γυναι* zu je 110 Jahren betragende Lebensdauer dieser Sibylle s. *Roscher, Hebdomadendlehen* S. 203 u. *Tessarakontaden* S. 43 A. 39.]

3. Durch die Wanderungen der Sibylla wurde mit den genannten beiden Kultstätten in Verbindung gebracht der delphische Kult der Sibylla. Denn, wie oben ausgeführt, müssen wir einen solchen auch für Delphi annehmen, da die Seherin von dem Kulte unzertrennlich ist. Daß derselbe neben dem der

Pythia bestanden habe, ist höchst unwahrscheinlich. Schon der adjektivische Name Pythia scheint mir auszuschließen, daß zwei delphische Seherinnen nebeneinander bestanden haben können. Dann muß der Sibyllendienst vor dem anderen bestanden haben. Im Anfange hatte man eben in Delphi wie in anderen Städten das so bequeme Sibyllenorakel übernommen, das nur, wie sich bei der Besprechung des Kultes heausstellen wird, den großen 10 Nachteil hatte, daß es sich bald abnutzte. Da fand man denn zu geeigneter Zeit den Erdsplatt mit den wunderkräftigen Dämpfen, die die Inspiration in jedem einzelnen Falle ermöglichten. So wurde die Pythia die Nachfolgerin der Sibylla, sei es nun, daß sie direkt deren Erbschaft übernahm, sei es, daß sie unabhängig von ihr zu ihrer Bedeutung kam. Nach *Diodor* (4, 66, 7) wurde Daphne, des Teiresias Tochter, die Priesterin des Apollo 20 in Delphi gewesen sein soll, auch Sibylla genannt. Vielleicht liegt darin eine Erinnerung an den alten Zusammenhang der beiden Seherinnen verborgen. Vgl. auch des *Suidas* thessal. Sibylla. Außer der Sage, die Sibylla sei nach Delphi zugewandert, die sich auch in den bei *Clemens* erhaltenen Versen ausspricht, gab es noch eine delphische Lokalsage (*Plut.* a. a. O.). Da *Varro* nur selbständige Sibyllen anführt, so muß sein Gewährsmann für die 30 delphische Seherin, *Chrysipp*, dieselbe als Eingeborene angesehen haben, was jene Lokalsage voraussetzt. Nach dieser ist die delphische Sibylla die erste gewesen. Sie ist vom Helikon gekommen, wo sie von den Musen erzogen worden ist. Es werden Verse von ihr erwähnt, in denen sie verkündet, nach ihrem Tode werde ihr Antlitz im Monde zu sehen sein, und auch dann werde sie nicht aufhören, Orakel zu geben. Noch zur Zeit des *Pausanias* (a. a. O.) wurde von den Fremdenführern der Felsen gezeigt, auf dem sie geweissagt haben soll. Diese Tatsache und das Vorhandensein jener sibyllinischen Verse, mit denen ja die Delphier durch die Fiktion ihrer eigenen Sibylla als Rivalen von Erythrae auftraten, werden am besten durch die Annahme eines delphischen Sibyllenkultes erklärt. In der späteren Zeit war die Erinnerung daran, wie es scheint, geschwunden. Das darf uns nicht 50 wundern, denn einestheils hat jener Kult wahrscheinlich schon in sehr früher Zeit aufgehört zu bestehen, andernteils mußte die außerordentliche Blüte des Pythiadienstes das Andenken an jenen notwendigerweise verdrängen.

Identisch mit der delphischen Sibylla ist offenbar die thessalische, soweit sie nicht einer Verwechslung ihr Dasein verdankt, wie die des *Suidas* (*Alexandre* S. 42).

4. Bekanntest geworden als die letztgenannte 60 Seherin ist die cumanische, und zwar hauptsächlich wohl deshalb, weil die römische Sage den Stammvater der Römer mit ihr in Verbindung brachte. Nach *Pseudo-Aristoteles* (*de mirab.* 118b) ist sie identisch mit der erythraischen, was insofern richtig ist, als die cumanischen Sprüche wahrscheinlich aus Erythrae stammen (vgl. *Mart. Capella* a. a. O.). Als

ihr Name wird von *Varro* Amalthea, Demophile oder Herophile angeführt, bei *Pseudo-Aristoteles* Melanchraina. Wie in Delphi, so machte auch der cumanische Lokalpatriotismus die Sibylla zu einer Eingeborenen, namens Demo. Sie soll in einer Felsenhöhle gewohnt haben und im Tempel des Apollo begraben sein (*Paus.* a. a. O.). Ihre Orakel hat sie nach *Varro* auf Palmblätter geschrieben 10 (*Servius* zur *Aen.* 3, 441 ff.). Das kann entweder reine Sage sein, oder später wurden die Sprüche in der Tat auf derartiges Material geschrieben, um den Anschein höheren Alters zu erwecken. Die Seherin hatte in Erythrae von Apollo so viel Lebensjahre bewilligt bekommen, wie sie Sandkörner in der Hand hielt, unter der Bedingung, daß sie Erythrae niemals wiedersähe. Deshalb war sie nach Cumae gewandert. Als ihr später einmal die Erythraeer einen mit einem Kreidesiegel versehenen Brief schickten, brachte ihr dieser Anblick erythraeischen Bodens den Tod (*Servius* zur *Aen.* 6, 321). *Paus.* (a. a. O.) teilt mit, daß zu seiner Zeit in Cumae keine sibyllinischen Schriften mehr vorhanden waren. Daraus geht hervor, daß das Orakel damals nicht mehr im Betriebe war. Der Grund liegt vielleicht darin, daß die vorhandenen Sprüche nach Rom gekommen sind, als nach dem 20 Brande des Jupitertempels im Jahre 83, wobei die römischen Sprüche vernichtet wurden, an allen sibyllinischen Orakelstätten Sprüche für Rom gesammelt wurden. Mit der Nachricht des *Pausanias* steht nicht, wie *Maaß* (S. 11) annimmt, in Widerspruch die des *Pseudojustin* (*cohort. ad Graecos* 35 E; nach *Draeske, Zeitschr. f. Kirchengesch.* 7, 257 ff. und *Neumann, Theol. Literaturz.* 1882, 25 ist der Verfasser der Laodicener *Apollinarius*). Als Grund 40 für die *ἀπεργία* mancher Sprüche führen hier die Fremdenführer in Cumae die mangelhafte Bildung der Orakelverfertiger an (vgl. *Diels, Sibyll. Blätter* S. 57).

Die Sibylla von Cumae war es, die unter der Regierung des Tarquinius Superbus nach Rom gewandert sein soll; s. *Varro* a. a. O. Bekannt ist die Sage, daß sie neun Bücher Sprüche mitbrachte, die sie bis auf drei verbrannte, als Tarquinius den Preis dafür zu hoch fand. Die letzten drei kaufte der König an und ließ sie im Jupitertempel aufbewahren. Als die Seherin ihre Mission ausgeführt hatte, war sie plötzlich verschwunden. (*Dionysius Halicarn. Antiqu.* 4, 62.)

Näheres über die Varianten dieser Sage — für Tarquinius Superbus z. B. wird teilweise T. Priscus genannt — bei *Alexandre, Oracula Sib.* 2, S. 194 ff. Inbetriff der Neunzahl der Bücher vgl. *Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus u. Mythos* S. 56.

Ein wesentlicher Unterschied von den anderen Wandersagen der Sibylla liegt darin, daß sie nach Rom gleich die fertigen Sprüche mitbringt, nicht erst an Ort und Stelle weisagt. Die Erklärung dafür bietet die Verschiedenheit der Sprache, wie schon oben erwähnt wurde. Das ist natürlich auch der Grund, daß die Römer sich keine eigene Si-

bylle zulegen konnten. Daß in Wirklichkeit nicht die Sibylla nach Rom gewandert ist, sondern nur ihre Sprüche, ist bekannt. Näheres darüber wird bei der Behandlung des Kultes berichtet werden.

Nach der römischen Sage weissagte die cumanische Sibylla dem Aeneas, bevor er in die Unterwelt ging. *Verg. Aen.* 6, 10 ff. Nach einer älteren Sagenform hat Aeneas das Orakel schon in Marpeßos empfangen. Vgl. *Maab*, *Hermes* 18, S. 327; *Robert, Hermes* 22, S. 454.

In späterer Zeit knüpfte sich die Erinnerung an die Sibylla in Cumae nicht mehr an einen Felsen, wie zu den *Pausanias* Zeit, sondern an eine *βεουληνὴ μερίστη*, die von den berufsmäßigen Fremdenführern den Reisenden, so auch dem Apollinarius aus Laodicea (vgl. *Pseudojustin* a. a. O.) als Aufenthaltsort gezeigt wurde. Vielleicht ist damit das Heiligtum des Apollo gemeint, in dem nach *Pausanias* a. a. O. die Gebeine der Seherin in einer steinernen Hydria aufbewahrt werden. Nach *Solin* 2, 17 u. 5, 7 wurde ihr Grab in Sizilien (Lilybaeum) gezeigt. Vgl. dazu *Tac. ann.* 6, 12. Das Bild der Sibylla glaubt man auf Münzen von Cumae (*Head, H. N.* S. 32; *Catal. of gr. coins in the Brit. Mus. Italy* p. 87) und Lilybaeum (*Head, S. 132; Catal. etc. Sicily* p. 95) zu erblicken, doch ist in beiden Fällen die Deutung sehr unsicher.

Identisch mit der cuman. Sib. ist wahrscheinlich die cimmerische des *Varro* und die lukanische des *Suidas*.

5. Auch in Samos soll sich die Sibylla aufgehalten haben (*Paus.* a. a. O.). *Varro* führt als Gewährsmann für sie den *Eratosthenes* an, der seinerseits in *antiquis annalibus Samiorum* über sie geschrieben fand. Darin werden wir wohl die Lokalsage zu erblicken haben, die sich bei den Samiern sicherlich ebenso wie in den anderen Städten gebildet hatte. Eine merkwürdige Geschichte über die samische Sibylla berichtet die *Epitome* des *Val. Flaccus* (1, 5). Als die Bewohner von Priene mit den Karern Krieg führten, baten sie die Samier um Hilfe. Diese schickten, um jene zu verhören, an Stelle einer Flotte die Sibylla. Es ist klar, daß hier ein Irrtum vorliegt. Das Richtige bietet *Valerius Maximus* (1, 5, 9). Die Samier schickten an Stelle der Flotte nicht Sibyllam, sondern nur 'cymbulam'. Die samische Sibylla heißt Phyto (*Schol. zu Platos Phaedrus* 244^b), ihr Beiname ist Samonota (*Isidor, Origines* 8, 8).

6. Der Aufenthalt der Sibylla in Klaros ist gleichfalls durch *Pausanias* bezeugt. Daß es auch hier eine Lokalsage gab, zeigt uns die Notiz des *Suidas*, die kolophonische Sibylla, die natürlich identisch ist mit der klarrischen, habe Lampusa geheißsen. Ähnlich wie in Delphi scheint in Klaros den Sibyllenkult ein anderer verdrängt zu haben, bei dem, wie in Delphi durch Erddämpfe, hier in jedem einzelnen Falle die wahrsagende Kraft durch das Wasser einer heiligen Quelle erzeugt wurde (*Tac. ann.* 2, 54. *Macrobius, sat.* 1, 18). Vgl. *Immisch, Klaros in den Jahrb. f. klass. Philol.*, 17. Supplementband S. 144.

7. Auf derselben Stufe wie die vorher genannten Orte steht auch Delos. *Pausanias* (a. a. O.) berichtet, die Delier hätten sich eines Hymnus der Sibylla auf Apollo gerühmt.

Das sind die Sibyllen, die direkt aus der alten Sibylla hervorgegangen sind. Bei ihnen ließ sich konstatieren, daß sie nicht reine Produkte der Schriftstellerphantasie, sondern daß sie an bestimmte Orte gebunden sind, daß die Bewohner derselben Anspruch auf sie erhoben, offenbar des Kultes wegen, der sich daselbst befand.

Anders steht es mit einer Anzahl von Sibyllen, die wir außerdem noch erwähnt finden.

1 Die älteste Seherin soll nach *Pausanias* diejenige gewesen sein, die von den Libyern Sibylla genannt wurde. Damit wird, wie schon im Anfange erwähnt ist, dieses Wort aus dem Libyschen abgeleitet. Das muß uns schon von vornherein mißtrauisch machen. Bezeichnenderweise fügt der Schriftsteller hinzu, die Griechen hielten sie für die Tochter des Zeus und der Lamia, des Poseidon Tochter. Diese Seherin zählt auch *Varro* in seinem Kataloge der Sibyllen auf, indem er als Quelle dafür anführt den *Euripides* in *Lamiae prologo*. (Eine Tragödie *Lamia* ist uns sonst nicht bekannt.) Daraus ist aber nicht zu schließen, daß bei *Euripides* von einer libyschen Sibylla die Rede war, was schon deshalb ausgeschlossen erscheint, weil zu seiner Zeit nur die Sibylla bekannt war. Vielmehr ist gemäß der im Anfange erwähnten varronischen Definition des Wortes Sibylla nur zu folgern, daß in jenem Prologe eine weissagende Frau genannt war. Nun lernen wir aus *Diodor* (20, 41), daß *Euripides* eine Herrscherin Lamia von Libyen in einer Tragödie erwähnt, vielleicht auch auftreten ließ. Von der wahrsagenden Tochter derselben war also die Rede in jenem Prologe. Diese konnte *Varro* in seine Aufzählung der Sibyllen aufnehmen, *Pausanias* oder seine Quelle benutzte sie, um das Wort Sibylla aus dem Libyschen zu erklären. Wir aber haben diese Seherin aus der Zahl der Sibyllen zu streichen, obwohl nicht ausgeschlossen ist, daß die Phantasie des *Euripides* die alte Sibylla zur Tochter der Lamia und des Zeus gemacht hatte. Aber selbst das würde nur als Variante unter die Sagen gehören, die von der Sibylla handeln.

2. Bekanntter als die libysche ist im Laufe der Zeiten die jüdische Sibylla geworden, weil wir eine Sammlung sibyllinischer Orakel erhalten haben, die sich als Sprüche dieser Seherin ausgeben. Daß dieselben rein literarische Erzeugnisse, also Fälschungen sind, ist schon längst erkannt worden. Für unsere Zwecke sind sie also vollständig beiseite zu lassen, wenngleich nicht gelehnet werden soll, daß der Grundstock der Sammlung im 3. Buche wahrscheinlich nach dem Muster echter Sibyllinen gearbeitet ist. *Varro* kennt die jüdische Sibylla noch nicht, wohl aber *Pausanias*, bei dem sie Sabbe (s. d.; bei *Suidas* Sambethe), ihr Vater Berosus, ihre Mutter Erymanthe genannt wird. Bei dem Berosus haben wir wohl an den babylonischen Ge-

schichtschreiber des 3. vorchristlichen Jahrhunderts zu denken, der wahrscheinlich eine weissagende Frau — nach *Paus.* wird die jüdische Sibylle auch babylonische (und ägyptische) genannt — erwähnt hatte. Aus dem geistigen Vater wird dann der leibliche geworden sein. Wer den Berosus zum Vater der Sibylle machte, hat vielleicht auch nach dem Namen seiner Frau geforscht, so daß wir in der Erymanthe wirklich den Namen derselben erhalten haben. Der Name Sabbe (s. d.) selbst wird hergeleitet von der bekannten Königin von Saba aus der Zeit des Salomo, die von späteren christlichen Schriftstellern (*Glycas* und *Cedrenus*) Sibylle genannt wird. Doch ist wohl eher der umgekehrte Vorgang anzunehmen, daß nämlich jene Königin von Saba wegen des ähnlich klingenden Namens als Sibylle bezeichnet wurde. Viel Ansprechendes hat dagegen die Vermutung von *Schulze* (*Zeitschr. f. vergleich. Sprachf.* 33, S. 378), daß der Name Sabbe, der nur eine Verkürzung von Sambethe (s. d.) ist, von der chaldäischen Gottheit her stammt, die in dem *Σαυθαθεϊον* von Thyatira verehrt wurde (*C. I. Gr.* nr. 3509). Der Kult der selben muß in Kleinasien sehr verbreitet gewesen sein, wie die vielen mit dem Stamme *Σαυθ-* zusammengesetzten Eigennamen beweisen. Vielleicht ist die Seherin Isabel aus Thyatira (*Offenb. Joh.* 2, 20) eine Priesterin der Sambethe gewesen (*Schürer, Die Isabel von Thyatira*). — Die babylonische Sibylle, die bei *Pausanias* der jüdischen gleichgesetzt wird, will *Geffcken* (*Die bab. Sib., Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1900, 1) von dieser getrennt wissen. Er sucht „die reale Existenz“ derselben zu erweisen, was ihm nach Lage der Sache nicht gelingen konnte. Doch hat er nachgewiesen, daß alte babyl. Weissagungen in das 3. Buch der sib. Or. verwebt sind (vgl. *Boussset, Zeitschr. für neutest. Wiss.* 1902, 1, S. 15 ff.). Wem diese Weissagungen zuzuschreiben sind, läßt sich nicht feststellen. Jedenfalls führt sowohl die jüd. wie die bab. Sib. diese Bezeichnung im eigentlichen Sinne mit Unrecht. Über die jüdisch-christliche Spruchsammlung vgl. unten den Abschnitt über die Sibylle in der späteren Zeit.

3. Dasselbe gilt von der tiburtinischen Sib. Albunea des *Varro*, die sonst nicht Sibylle genannt wird und die nur deshalb mit in den Katalog des *Varro* gekommen ist, weil diesem *Σιβυλλὰ = θεοβουλή* ist. Vgl. unten den Abschnitt über die Sibylle in der späteren Zeit.

Mit welchem Rechte *Varro* die phrygische Sibylle von Ancyra und die persische, *Aelian* und *Philetas* (a. a. O.) die sardische anführen, können wir nicht entscheiden.

Kult der Sibylle. Was den Kult anlangt, so ist an ihm charakteristisch die große Beweglichkeit, die Leichtigkeit, mit der er von einem Orte zum andern verpflanzt werden konnte. Es ist erklärlich, daß in der orakelsüchtigen älteren Zeit ein Orakel hochwillkommen sein mußte, das nicht wie das delphische und klarische an eine bestimmte Örtlichkeit gebunden war, sondern leicht auch an die entferntesten Orte, sogar von einer

orientalischen zur griechischen, von dieser zur römischen Nation übergeführt werden konnte. Dem Kulte lag der Gedanke zugrunde, daß die Sibylla dereinst die kommenden Ereignisse prophezeit habe. Er stützte sich also hauptsächlich auf die Autorität der Seherin, und die Dauer seines Bestehens war davon abhängig, wie lange die Sibylla in derartigem Ansehen stand, daß man sich an ihre Sprüche wandte. Die Priester hatten also nur bei jeder Befragung nachzusehen, wie sich die Seherin über den betreffenden Fall geäußert hatte. Es ist klar, daß die vorhandenen Orakel tatsächlich nur ganz allgemeiner Art sein konnten, daß es also die Aufgabe der Priester sein mußte, die nötigen Ergänzungen zu liefern. An der erwähnten Stelle des *Pseudo-Justin* werden sie *οἱ ἐλαμβάνοντες τοὺς χρησμούς* genannt, d. h. diejenigen, die die passenden Sprüche aus der Sammlung herausnahmen. Die Fremdenführer in Cumae erzählten von ihnen, daß sie bisweilen ohne die nötige Bildung waren, so daß die Metrik mancher Verse zu wünschen übrig läßt. Das läßt tief blicken, denn es lehrt, daß jene die Verse nicht nur auswählten.

Näheres über den griech. Kult wissen wir nicht, wohl aber über den röm. Denn was *Virgil* über die Befragung der cuman. Sibylle durch *Aeneas* mitteilt, dürfen wir für unseren Zweck nicht verwerten. Doch können wir aus dem röm. Kulte gewisse Rückschlüsse auf den griech. ziehen, da jener aus diesem entstanden ist.

Sollte der Orakeldienst der Sibylle irgendwo eingeführt werden, so handelte es sich zunächst um die Beschaffung der Sprüche. Da liegt es wohl am nächsten, anzunehmen, daß sich die betreffende Stadt von einer anderen Kultstätte, Rom von Cumae, dieses von Erythrae, Abschriften der Orakel besorgte. Der großen Menge konnte man aber diese prosaische Entstellung der Spruchsammlung nicht mitteilen. Diese wurde vielmehr mit dem Zauber des Geheimnisvollen umgeben durch die Legende, daß die Sprüche direkt von der Sibylla stammten. Der Zeitpunkt der Übernahme in Rom, nämlich die Regierung des Tarquinius Superbus, wird ungefähr richtig sein, da die erste uns bekannte Befragung der Bücher noch in das 6. Jahrh. fällt (vgl. *Alexandre, Or. Sib.* 2, S. 199). Daraus ist zu schließen, daß die Einführung der griechischen Kulte und besonders des ersten von ihnen beträchtlich früher anzusetzen ist.

Natürlich waren auch die römischen Orakel in griechischer Sprache abgefaßt, was sowohl durch die erhaltenen Verse bestätigt wird wie durch die Tatsache, daß für den Orakeldienst jedesmal zwei Griechen gewonnen wurden, die mit den sibyllinischen Gebräuchen vertraut waren, also wohl Priester aus Cumae (*Dionys. Hal.* 4, 62, 5). Daraus geht hervor, daß die Art der Befragung in Rom in der Hauptsache dieselbe gewesen sein muß wie in den griechischen Städten, wenn sich auch in Einzelheiten Unterschiede feststellen lassen.

Wesentlich verschieden war das Sibyllen-orakel, wenigstens das römische, insofern von

dem delphischen, als bei diesem jedem die Befragung zustand, während die sibyllinischen Sprüche den einzelnen vollkommen unzugänglich waren. Sie können in Rom nur auf Senatsbeschluß befragt werden. Die Römer hatten also den Orakeldienst vollständig für Staatszwecke reserviert. Staatsmännisch veranlagt, wie sie waren, hatten sie mit scharfem Blick den großen Nutzen der Sprüche für ihr Gemeinwesen erkannt und deshalb jene griechische Einrichtung schon zu einer Zeit übernommen, zu der Römer und Griechen sonst kaum miteinander in Berührung kamen.

Sie gingen aber noch weiter. Das allgemeine Bekanntwerden der Sprüche war ja schon durch die griechische Sprache, in der sie abgefaßt waren, ausgeschlossen. Es waren aber auch die strengsten Strafen auf die unbefugte Veröffentlichung derselben gesetzt. Die grausame Bestrafung des Decemviri M. Atilius mußte als abschreckendes Beispiel dienen (*Val. Max.* 1, 1, 13). Nur in ganz seltenen Fällen durften die Sprüche allgemein bekannt gemacht werden.

Diese Maßregeln dürften die Römer wohl in den Grundzügen von den Griechen übernommen haben, so daß also auch deren Sibyllenorakel zunächst interne Einrichtungen waren. Dadurch erklärt sich auch, daß die älteren Orakelstätten ruhig Abschriften ihrer Sprüche abzutreten vermochten, da die jüngeren nur in beschränktem Umfange Rivalen von ihnen werden konnten. Ob auch bei ihnen die Veröffentlichung verboten war, können wir nicht entscheiden. Daß sich bei einzelnen Schriftstellern derartige Sprüche finden, spricht nicht dagegen; denn erstens haben wir auch zwei vollständige Proben der so streng gehüteten römischen Sibyllinen, dann aber sind jene Sprüche mit ihren speziellen Angaben zweifellos zum größten Teile *raticinia ex eventu*, die der regen griechischen Phantasie entstammend später der Sibylla untergeschoben worden sind. Sie sind gesammelt von *Alexandre*, *Or. S.* 2, S. 125 ff. Sehr bezeichnend ist an ihnen, daß sich bei keinem derselben, in denen wirklich etwas vorhergesagt wird, feststellen läßt, von welcher Orakelstätte sie eigentlich stammen. Es ist immer nur von der Sibylla die Rede. Das ist um so verwunderlicher, als die betreffenden Schriftsteller, hauptsächlich *Plutarch* und *Pausanias*, selbst mehrere Sibyllen unterscheiden. Wollten wir annehmen, daß bei den Griechen die sibyllinischen Orakel so allgemein zugänglich waren wie das delphische u. a., so würde daraus hervorgehen, daß es die Römer gewesen sind, die diese wichtige prinzipielle Änderung vorgenommen haben.

Ein anderer bedeutsamer Unterschied zwischen dem römischen Sibyllendienste und den sonstigen griechischen Orakeln besteht in bezug auf den Zweck der Befragung. In bestimmten Fällen beschloß nämlich der Senat, die sibyllinischen Bücher zu fragen, nicht, wie die betreffende Angelegenheit ausgehe, sondern was zu tun sei, damit sie gut endige. Die römischen Sprüche fingierten also nicht nur, daß die Sibylla die einzelnen Ereignisse vorher-

gesehen hatte, sondern daß sie auch die Maßregeln angab, durch die ein glücklicher Ausgang derselben herbeigeführt werden konnte. Solche Anlässe waren in der Mehrzahl der uns bekannten Befragungen Wunderzeichen (Steinregen in 27 Fällen), darnach kommen Pestilenzen (13 Fälle), Kriegsnot (9 Fälle), außerdem Erdbeben, Teuerungen, Fehlgeburten und Erdrisse (vgl. *Alexandre*, 2, S. 198—209). Die Sühnevorschriften zur Beseitigung der Übel sind verschiedener Art: meist wird eine *supplicatio* angeordnet, dann werden die Einsetzung von Spielen, *Lectisternien*, Reinigungsopfer, Umzüge, Weihung von Tempeln anbefohlen.

Die Sprüche weissagten also das glückliche Ende nur bedingungsweise, d. h. für den Fall, daß die vorgeschriebene Sühnung gewissenhaft ausgeführt wurde. Dadurch waren sie zugleich gedeckt, wenn der gewünschte Erfolg nicht eintrat. Wir sehen, die Römer muteten ihren Sprüchen nicht mehr zu, als sie leisten konnten. Auch bei diesem Punkte fehlt uns die Möglichkeit, genau festzustellen, inwieweit die Römer dabei von den Griechen abhängig waren. Die Reste von deren Sprüchen sind, soweit sie überhaupt echt sind, Bruchstücke, bei denen das Fehlen von Sühnevorschriften erklärlich ist. Dagegen zeigt uns die Parodie eines der Orakel des Bakis, die auf gleicher Stufe wie die der Sibylla stehen, daß auch bei den Griechen Sühnevorschriften eine große Rolle spielten (*Aristoph.*, *Vögel* 967).

Endlich unterscheiden sich die Orakel der Sibylla auch in der Form von den andern. Sie waren nämlich akrostichisch abgefaßt, wie aus *Cicero*, *de div.* 2, 54, hervorgeht. Das wird bestätigt durch das eine der uns erhaltenen Orakel, das bei Gelegenheit eines Androgynenfalles gegeben ist (*Phlegon*, *mirab.* 10). Es zeigt deutliche Spuren der Akrostichis. Daß die Römer auf diesen Gedanken gekommen sein sollten, ist durchaus unwahrscheinlich. Auch berichtet *Varro* (bei *Dionys. Hal.* 4, 62, 6), man habe nach der Vernichtung der römischen Sprüche durch den Brand des Kapitols aus Erythrae und anderen Städten neue Orakel für Rom gesammelt und die Fälschungen dabei mittels der Akrostichis erkannt. Also hatten auch die griech. Sibyllinen diese Einrichtung. Das kann sich natürlich nur auf die Orakel der späteren Zeit beziehen, und auch da wird ein großer Unterschied zwischen Theorie und Praxis bestanden haben. Die Theorie verlangte, daß die Buchstaben des ersten Verses oder, bei längeren Orakeln, der ersten Verse die Anfangsbuchstaben der einzelnen Hexameter bilden sollten. Das setzt aber sehr gewandte Verskünstler voraus, und deshalb wird man wohl oft auf das Kunststück verzichtet haben. Soweit es anging, wird man nach Kräften das vorliegende Material benutzt haben, was ja bei der Gleichförmigkeit des Stoffes sehr leicht war. Waren nun die benutzten Verse akrostichisch gebaut, so müssen in den neu entstandenen Spuren davon, aber eben nur Spuren, vorhanden sein. Das ist bei dem Androgynenorakel der Fall. Es ist des-

halb unberechtigt, wenn *Diels* (a. a. O. S. 30) aus der nicht durchgeführten Akrostichis schließt, daß das Orakel in zwei, außerdem noch lückenhafte Orakel zu teilen sei. Es mag von dem Verfertiger aus verschiedenen Sprüchen zusammengefügt sein, trotzdem ist es so, wie es vorliegt, einheitlich.

Die Sibylle in der späteren Zeit. Als die alten sibyllinischen Sprüche im Jahre 83 v. Chr. verbrannt waren, wurden an allen bekannten Sibyllenstätten, vor allem natürlich in Erythrae, neue Orakel gesammelt, d. h. es wurden entweder die Originale der betreffenden Sprüche oder Abschriften davon nach Rom gebracht und in vergoldeten Fächern unter der Basis des palatinischen Apollo aufbewahrt. *Tac. ann.* 6, 12; *Suet.*, *Octavian* 31. Bei dieser Neusammlung sollen nach *Kampers* (*Die Sibylle von Tibur und Vergil, Histor. Zeitschr.* 1908, S. 252 ff.) auch jüdisch-hellenistische, aus Alexandria stammende Sibyllinen als kumanisch-erythräische Orakel in Rom Eingang gefunden haben. Derartigen Sprüchen habe *Vergil* die in seiner 4. *Ekloge* enthaltenen Verheißungen entnommen. Jedenfalls ist bei dieser Gelegenheit allerhand zweifelhaftes Material nach Rom gekommen oder in Rom entstanden. Denn gerade in der Zeit nach 83 hören wir von sibyllinischen Sprüchen, die den Stempel der Erfindung an der Stirn tragen. So verbreitete *Cornelius Lentulus*, der Genosse des *Catilina*, ein Sibyllenorakel, nach dem drei *Cornelii* zur Herrschaft berufen seien. *Sall. Cat.* 47. Im J. 57 verkündete ein Spruch, es drohe Rom Gefahr, wenn ein vertriebener ägyptischer König mit Waffengewalt wieder eingesetzt werde. *Dio Cassius* 39, 15. Bekannt ist endlich das offenbar von Caesar oder seinen Freunden inspirierte Orakel, daß die Parther nur von einem Könige besiegt werden könnten, und daß derjenige, der tatsächlich König sei, auch den Titel führen solle. *Cic. de div.* 2, 54.

Um das Echthe von dem Falschen zu sondern, ordnete Augustus eine genaue Prüfung der Sprüche an und ließ alle diejenigen, die nicht in die offizielle, den *Quindecimviri* unterstellte Sammlung aufgenommen wurden, verbrennen. *Tac. a. a. O.*; *Marquardt, Röm. Staatsverwaltung* 3, 353 f.

Die letzte Befragung der Sprüche fand im J. 363 vor dem Perserzuge Kaiser *Julians* statt. *Amm. Marc.* 23, 1, 7. Nicht lange darauf, vor 408, sollen sie durch *Stilicho* verbrannt worden sein. *Rutilius, de reditu suo* 2, 51. Das Orakel, das zur Zeit der Belagerung Roms durch *Vitigis* in der Stadt verbreitet wurde, könnte demnach nicht aus der offiziellen Sammlung stammen. *Procop., de bello Goth.* 1, 24.

Wie in Rom, so scheinen auch im oströmischen Reiche sibyllinische Spruchsammlungen von Staats wegen im Gebrauch gewesen zu sein, und zwar länger als dort. *Zos.* 2, 36. Diese griechischen Orakel konnten sich naturgemäß in dem griechischen Sprachgebiete des römischen Reiches länger erhalten und leichter verbreitet und erweitert werden als im lateinischen. Noch im 8. Jahrh. befand sich in Konstantinopel in der kaiserlichen Bibliothek

ein Buch sibyllinischer Sprüche, das, wie es scheint, in ganz ähnlicher Weise benutzt wurde wie die staatlichen Orakel in Rom. Vgl. *Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur*, S. 349. Aus diesen Sibyllinen las man heraus, es werde ein Bettler aus tiefster Armut auf den Kaiserthron gelangen. Darin zeigt sich eine Verschmelzung der jüdisch-christlichen Messiasweissagungen mit denen vom Gründer eines Weltreiches. Näheres darüber bei *Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, S. 29 f.

Die sibyllinischen Prophezeiungen sind auch in die griechische Volkssprache eingedrungen und haben sich dort lange erhalten, *Krumbacher a. a. O.* S. 402.

Auch in den römischen Provinzen lebten derartige Wahrsagungen noch lange fort. Eine fränkische Sibylle prophezeite das Schicksal der westgotischen Königstochter *Brunhilde*. *Fredegar* 3, 59. Vgl. *Sackur, Sibyllin. Texte und Forschungen*, S. 121. Den größten Einfluß auf die Folgezeit haben aber der Sibylle die uns erhaltenen jüdisch-christlichen Orakel verschafft. Deshalb ist es nötig, auf die Entstehung und die Schicksale dieser Weissagungen nachträglich etwas näher einzugehen. Nach den Untersuchungen von *Hilgenfeld* (*Die jüdische Apokalypstik* S. 65) und *Ewald* (*Abhandlung über die Entstehung, Inhalt und Wert der sibyllinischen Bücher*) ist der älteste Teil des 3. Buches der Sprüche von einem ägyptischen Juden unter der Regierung des im 3. Buche öfters erwähnten 7. Herrschers von Ägypten, des *Ptolemaios Physkon*, also in der 2. Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt worden. Dieser Datierung treten entgegen *Geffcken* (*Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, 1902, in den Texten und Untersuchungen, herausgegeben von *v. Gebhardt und Harnack*) und *Bousset* (im Artikel *Sibyllen* in der *Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche*. 3. Aufl. 1906. S. 271). Nach *Boussets* Ansicht läßt sich nur feststellen, daß das 3. Buch als Ganzes am Ende der Makkabäerzeit entstanden ist. Der Verfasser dieses ältesten Teiles der sibyllinischen Sprüche legte damit den Grund zu einem Werke, dessen Einfluß weit größer war als der der echten sibyllinischen Orakel. In letzter Linie sind auch *Raffaels* und *Michelangelos* Darstellungen der Sibyllen auf ihn zurückzuführen. Der Verfasser wollte zunächst die alten Hoffnungen der Juden auf das ihnen in Aussicht gestellte mächtige Reich neu beleben, indem er fingierte, schon die heidnischen Sibyllen hätten es prophezeit. Hier knüpften die Deutungen und Erweiterungen der späteren Zeit an, indem man dieses Reich zunächst in der römisch-byzantinischen, dann in der römisch-deutschen Kaiserherrschaft sah. Dann aber wollte der Verfasser Propaganda für das jüdische Volk und seine uralte Kultur machen, indem er nachdrücklich auf dessen Vorzug vor den heidnischen Völkern, den einen Gott, hinweist. Seine Sibylle beschuldigt die griechischen Philosophen und Dichter, vielfach ihre Verse benutzt zu haben. Besonders gegen Homer

geht der Verfasser in schärfster Weise vor (*Or. Sib.* 3, 414—432). Offenbar ist er dazu angeregt durch Verse der erythräischen Sibylle, die nach Varro (bei Lactanz a. a. O.) dem Homer gleichfalls Lügen und widerrechtliche Benutzung ihrer Sprüche vorgeworfen hatte. Daß die griechische Seherin sein Vorbild gewesen ist, verrät seine Sibylle, die sich die babylonische nennt, selbst in den Worten (3, 809 ff.): die Griechen werden mich παρσιδος 10 ἄλλης, ἐξ Ἑρσθρῆς nennen, d. h. sie werden mich nicht für eine Babylonierin, sondern für die Erythräerin halten. Diese Stelle hat Mras („Babylonische“ und „erythräische“ Sibylle. *Wiener Stud.* 1908, S. 30) falsch verstanden. Er übersetzt die Worte ἐξ Ἑρσθρῆς mit Unrecht „vom Roten Meere herkommend“, wie er denn überhaupt unrechtmäßig „die Annahme einer literarisch tätigen Sibylle aus Erythrae für ein Phantom“ erklärt (S. 42). — 20

Was die Benutzung der jüdischen Sprüche im Altertum anlangt, so weist Gruppe (*Kulte und Mythen*, S. 675—701) nach, daß die griechischen und römischen Schriftsteller „niemals, wo sie die Sibylle allein oder mit einem der bekannten Sibyllennamen zitieren, die Erythraea des 3. Buches der *Or. Sib.* meinen“.

Über die Bezeichnung „babylonische Sibylle“ und über deren Verhältnis zu dem babylonischen Geschichtsschreiber Berosus vgl. oben 30 die jüdische Sibylle und dazu Gruppe, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, S. 1483; Bousset, *Zeitschr. f. neutest. Wissensch.* 1902, S. 27; Geffcken, *Nachr. v. d. Gött. Ges. der Wissensch.* 1900, S. 101; Tümpel in *Pauly-Wissowa R. E.* 3, 309; Mras a. a. O. S. 28.

Um den alten Kern des 3. Buches kristallisierten sich allmählich weitere jüdische und endlich auch viele christliche Sprüche, die an poetischem Werte jenen nachstehen. Die christlichen Schriftsteller knüpften natürlich an die Verherrlichung des einen jüdischen Gottes an, die sie auf den ihren bezogen. Sie suchten dadurch die Verbreitung des Christentums unter den Römern zu fördern. Deshalb sagt die Sibylle im Eingange des 8. Buches, sie sei nach Rom geschickt, um hier zu prophezeien. Ihre Weissagungen gewannen natürlich gewaltig an Glaubwürdigkeit, als die geistliche und weltliche Herrschaft zusammenfielen, als 50 das Christentum Staatsreligion wurde. Da schien das vorhergesagte Weltreich nahe zu sein. Man sah es schon in der Herrschaft Konstantins, der wohl selbst daran glaubte, da er anfangs eine Sibylle als Münzzeichen auf seine Münzen setzte. Denn die auf ihnen dargestellte Daphne kann wohl nur die delphische Sibylle sein. Vgl. Kämpers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* S. 16.

Indem so die späteren Zeiten das vorgefundene Material an sibyllinischen Sprüchen erweiterten, entstanden allmählich die 14 Bücher, die uns noch erhalten sind. Für die Entstehungszeit gewinnen wir einen terminus post quem aus dem Ende des 13. Buches. Hier schließt ein Abriß der Geschichte von der Sintflut an mit einer Verherrlichung des Odaenathus, des Gemahls der Kaiserin Zenobia.

Die Sprüche sind am besten herausgegeben von Geffcken, *Oracula Sibyllina*. 1902. Außerdem von Friedlieb, *Die sibyllinischen Weissagungen*. 1852 (mit deutscher Übersetzung); von Alexandre, *Oracula Sibyllina* 1841—56; von Rzach, *Oracula Sibyllina* 1891.

Über die Komposition und den Inhalt der Sprüche vgl. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Or. Sib.* und Boussets oben genannten Artikel Sibyllen. Am meisten zur Verbreitung der sibyllinischen Sprüche haben die Kirchenväter beigetragen, die ohne Ausnahme an die Echtheit dieser Verse geglaubt haben. Neben Augustin war besonders Lactanz ein gläubiger Verehrer ihrer Prophezeiungen, aus denen er in seinen Werken viele Verse anführt zum Beweise, daß der wahre Gott auch von heidnischer Seite vorausgesagt sei. So schrieb man allmählich den Sibyllen dieselbe Rolle bei den Heiden zu, welche die alttestamentlichen Propheten bei den Juden spielten. Wie von diesen, so wurden auch von den heidnischen Seherinnen Zusammenstellungen angelegt, besonders wurde der Sibyllenkatalog Varros übernommen und später erweitert. Lactant. instit. div. 1, 6; Isidor, orig. 8, 8; vgl. Maab, *de Sibyllarum indicibus*.

So genossen die Sibyllen schließlich dieselbe Verehrung wie die Propheten des alten Testaments. Das gilt vor allem von der tiburtinischen, der hauptsächlich messianische Weissagungen zugeschrieben wurden. Zunächst soll die Pythia dem Augustus Christus als Nachfolger geweissagt haben. Für sie tritt dann die tiburtinische Sibylle ein, die dem Augustus die Maria mit dem Kinde in einem Ringe am Himmel gezeigt haben soll. Der Kaiser soll daraufhin die ara coeli errichtet haben. Deshalb stellt die christliche Kunst gerade diese Sibylle als Verkündigerin des Messias dar; vgl. unten den Abschnitt über die Sibyllen in der Kunst und die grundlegende Abhandlung von Vogt, *Sibyllen-Weissagung in Paul und Braunes Beiträgen* 4, S. 94 ff.

Auch unter ihrem Namen ist eine Sammlung von Orakelsprüchen erhalten, deren Kern nach Kämpers (*Die Sib. v. Tibur u. Vergil, Histor. Jahrb.* 1908, S. 26) in den letzten Jahrzehnten vor unserer Zeitrechnung entstanden ist. Sackur (*Sibyllinische Texte und Forschungen* S. 162) verlegt den ältesten Teil in das 4. nachchristliche Jahrhundert, und zwar unmittelbar in die Zeit nach dem Tode des Kaisers Konstantin I. Er sucht den Verfasser „in den Kreisen der Katholiken, denen die Unterstützung der Arianer durch Konstantin ein Greuel war“.

Der Inhalt der tiburtinischen Weissagungen stimmt merkwürdig überein mit Sibyllinen, die Basset (*Les apocryphes éthiopiennes* X.) in äthiopischen Apokryphen gefunden hat, so daß eine gemeinsame Quelle wahrscheinlich ist. Von der großen Verbreitung dieser Prophezeiungen, die in zwei Fassungen erhalten sind, zeugen die vielen vorhandenen Handschriften und Drucke, zusammengestellt bei Sackur, a. a. O. S. 126 ff.

In der Einleitung werden zunächst die 10 Sibyllen aufgezählt. Die 10. sei „in Greco Tiburtina, Latino vero nomine Abulnea“ ge-

nannt worden und sei die Tochter des Priamus gewesen. Dann werden ihre wunderbaren Reisen erwähnt, worin sich offenbar eine Erinnerung an die Wanderungen der griechischen Sibylla zeigt. Sie wird nach Rom gerufen, wo 100 Senatoren in einer Nacht einen ganz gleichen Traum gehabt haben: sie haben 9 untereinander verschiedene Sonnen erblickt. Diese deutet die Sibylle als 9 Zeitalter. Näheres darüber *Sackur*, S. 137 ff.; vgl. *Roscher* a. a. O. Im 4. werde Christus geboren werden, im 9. werden die bedeutenden mittelalterlichen Regenten bis auf Heinrich VI. aufgeführt, als letzter wird ein großer Friedenskaiser verheißen. Dieser wird beim Eintritt der Herrschaft des Antichrist nach Jerusalem gehen und dort seine Krone am Kreuze Christi niederlegen. Diese Herrscherliste ist im Laufe der Zeit mehrmals erweitert worden, damit sie mit den geschichtlichen Ereignissen übereinstimme. Vgl. darüber *Sackur*, S. 155 ff. Die beste Rezension des Textes findet sich bei demselben, s. S. 177 ff. —

Daß diese Orakel von den jüdisch-christlichen Sibyllinen abhängig sind, zeigt sich unter anderem darin, daß in beiden die Herrscher nur mit den Anfangsbuchstaben ihrer Namen bezeichnet werden, offenbar, um der Sache etwas Geheimnisvolles zu geben.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß sich die tiburtinische Sibylle der lateinischen Sprache bedient. Dazu war Abulnea, die Seherin von Tibur, vollständig berechtigt, da sie als echt römische Prophetin nicht zu den Sibyllen im eigentlichen Sinne des Wortes zu rechnen ist. Auch in den phantastischen Prophezeiungen des Pseudomethodius, deren ursprünglich griechischer Text verstümmelt in griech. Handschriften, ferner in zahlreichen lateinischen und endlich auch in deutscher Übertragung erhalten ist, findet *Kampers* (*Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, S. 19 ff.) einen sibyllinischen Kern, insofern mit Recht, als diese im 7. Jahrh. entstandenen Weissagungen ohne das Vorbild der Sibyllinen schwerlich zustande gekommen wären. Sorgfältige Einleitung und Text bei *Sackur* a. a. O. S. 1—96.

Dasselbe gilt von der Schrift des Abtes Adso über den Antichrist. *Sackur*, a. a. O. S. 97—113. Über andere Sibyllenweissagungen der folgenden Zeit vgl. *Kampers* a. a. O. S. 43 u. 49 ff. —

Ein Zwischenglied zwischen den auch in *Gottfried v. Viterbos Pantheon* (Abschnitt X) erhaltenen tiburtinischen Weissagungen und den erhaltenen deutschen Sprüchen findet *Vogt* (a. a. O. S. 84) in den lateinischen Prophezeiungen, die in einer Donaueschinger Handschrift erhalten sind. Hier ist an Stelle der tiburtinischen Sibylle die Königin von Saba getreten, die als Sibylle bezeichnet wird, wie das schon früher (z. B. von *Glycas* und *Cedrenus*) geschehen war. Sie unterhält sich in Jerusalem mit König Salomo, kommt dann nach Rom und weissagt hier. Ihre Prophezeiungen führen die früheren bis auf die Kämpfe zwischen Ludwig dem Bayer und Friedrich von Österreich fort. —

Diese Weissagungen scheint der Verfasser der deutschen Sibyllinen vor Augen gehabt zu haben, denn auch er führt die Seherin Sibylla nach Jerusalem zu König Salomo. Merkwürdigerweise ist in diesen letzten Ausläufern sibyllinischer Orakel Sibylla in ganz ähnlicher Weise als Eigenname gebraucht, wie es bei den ältesten griechischen Schriftstellern der Fall ist. — Diese deutschen Weissagungen müssen weit verbreitet gewesen sein, denn sie sind uns in einer großen Anzahl von Handschriften — *Vogt* (S. 50 ff.) zählt 18 auf — erhalten.

In der Einleitung wird erzählt, wie sich der kranke Adam kurz vor seinem Ende zu seiner Heilung einen Apfel aus dem Paradiese holen läßt. Als der Sohn mit einem Zweige des verhängnisvollen Baumes zurückkehrt, findet er seinen Vater bereits gestorben. Er pflanzt den Zweig auf Adams Grab. Den Baum, der daraus entstanden ist, läßt Salomo später fällen, um ihn beim Tempelbau zu verwenden. Da sich der Stamm jedoch nirgends einfügen läßt, wird er als Steg über einen Bach gelegt.

Sibylla kommt nach Jerusalem, sieht den Stamm und weiß als Seherin voraus, daß er dereinst zum Kreuze Christi benutzt werden wird. Sie scheut sich deshalb, darüber zu gehen, wachtet vielmehr durch das Wasser. Zur Belohnung dafür wird der Gänsefuß, der sie verunziert, von ihr genommen. Dieser Zug findet sich sonst nirgends. Es scheinen hier verschiedene Sagen verschmolzen zu sein: die orientalische von der Königin von Saba, Balkis mit Namen, die im Verdacht steht, Eselsfüße zu haben, und einheimische, aus denen für die den Deutschen unverständlichen Eselsfüße der Gänsefuß der Meerjungfrauen eingetreten ist (*Vogt* a. a. O. S. 93).

Auf Salomos Frage nach der Bedeutung des Stammes weissagt Sibylla den Opfertod Christi und im Anschluß daran die Ereignisse der deutschen Kaisergeschichte bis auf Karl IV. Dann wird die Wiederkehr Kaiser Friedrichs II. und als Abschluß das jüngste Gericht prophezeit. Auch hier sind die einzelnen Kaiser durch die Anfangsbuchstaben ihrer Namen gekennzeichnet.

Da diese Orakel, wie gesagt, außerordentlich verbreitet waren, so erklärt es sich, daß die Sibylle eine allgemein bekannte Figur war. So konnten auch die Worte des alten Kirchenliedes *dies irae, dies illa solvet saeculum in favilla teste David cum Sibylla* und die Erwähnungen der Sibylle bei Spruchdichtern wie *Sigehar* und *Heinrich von Meißn* (*Vogt* S. 97 ff.) auf weiteres Verständnis rechnen.

Die Sibyllen in der Kunst. Schon der Altmeister der italienischen Kunst Giotto hat sie zusammen mit alttestamentlichen Propheten am Campanile in Florenz verewigt, in derselben Stadt Ghiberti in gleicher Gesellschaft an den Bronzetüren des Baptisteriums, in Loreto Guglielmo della Porta an der Casa santa. Am Genter Altar der Gebrüder van Eyck sehen wir die erythräische und kumanische Sibylle. Berühmter ist die Darstellung der kumanischen, persischen, phrygischen und tiburtinischen Si-

bylle durch Raffael in der Kapelle Chigi in S. Maria della Pace in Rom. Am bekanntesten ist die klassische Wiedergabe der Sibyllen durch Michelangelo in dem Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle. Hier erscheinen neben 7 Propheten des alten Testaments 3 Sibyllen in dem Architekturgerüst, das die Bilder des Mittelfeldes umgibt. Wir ersehen daraus, daß Michelangelo, dessen geistiges Eigentum der Gedankeninhalt des Deckengemäldes ist, für die bedeutendsten Sibyllen die erythräische, delphische, kumanische, persische und libysche hielt. — Das allgemeine Merkmal der Sibyllen in der Kunst ist das Buch ihrer Sprüche, das sie in den Händen halten. —

Neben diesen Darstellungen mehrerer Sibyllen finden sich auch solche einer Sibylle als Verkündigerin des Messias, und zwar ist dies dann, wie schon oben erwähnt, die tiburtinische. So ist sie auf einem Holzschnitte des aus dem 14. Jahrhunderts stammenden Heilsspiegels abgebildet, wie sie mit Augustus zusammen die Maria anbetet, und ähnlich auf dem Triptychon Rogers van der Weiden im Kaiser Friedrichsmuseum in Berlin. Endlich hat Baldassare Peruzzi auf dem schönen Fresko in der Kirche Fontegiusta in Siena die tiburtinische Sibylle dargestellt, wie sie dem Augustus den Messias verkündigt. —

Literatur: Klausen, *Aeneas und die Penaten* S. 203—312: phantasievolle, aber kritikalose Abhandlung über das Wesen der Sibylle. Alexandr., *Oracula Sibyllina* 2 B., 1841—56: noch heute unentbehrlich wegen der gewissenhaften Sammlung des Materials mit sorgfältiger Bibliographie von 1481—1856. Maaf, *De Sibyllarum indicibus*: über die Entstehung der einzelnen Sibyllenkataloge und ihre Abhängigkeit voneinander. Diels, *Sibyllinische Blätter*: über die erhaltenen Verse der röm. Sib. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Römer* 462 ff. Hoffmann, *Die tarquinischen Sibyllenbücher* (Rhein. Mus. N. F. 1895. S. 110 ff.). Buresch, *Die sibyllinische Quellgrotte in Erythrae* (Mitt. d. arch. Inst. Athen 1892. S. 16—36). Mraz, „Babylonische“ und „erythräische“ Sibylle (Wiener Studien 1908. S. 25—49). Geffcken, *Die Sibylle* (Preuß. Jahrb. 1901. S. 193 ff.). Ders., *Die babylon. Sibylle* (Nachr. v. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1902. S. 88 ff.). Ders., *Komposition und Entstehungszeit der Or. Sib.* (Texte und Untersuchungen, herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack, 1902). Gruppe, *Kulte und Mythen* S. 675 bis 701. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* 3^a. S. 421 ff. Friedländer, *Die jüd. Apologetik* S. 31 bis 54. Bousset, *Die Beziehungen der ältesten jüd. Sib. zur chaldäischen Sib.* (Zeitschr. für neutest. Wiss., 1902, S. 23 ff.). Ders., Artikel *Sibyllen* (R.-E. für prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl.). Blas, *Einleitung zum 3.—5. B. der sibyllinischen Orakel* (bei Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.*). Vogt, *Sibyllen Weissagung* (Paul und Braune, Beiträge 4, S. 48 ff.). Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*. Ders., *Die Sibylle von Tibur und Vergil* (Histor. Jahrb. 1908, S. 1—29 u. 241—263). [Buchholz].

Sichaens s. Sychaeus.

Sicilia, Personifikation der Insel auf Gemälden und römischen Münzen s. Bd. 2 Sp. 2098, 32 ff. Sp. 2104, 52 ff.; auf einem Relief im Vatikan, Gerhard, *Arch. Zeit.* 1847, 55 Taf. 4, 2. H. Brunn, *Annali* 1847, 135; auf einem Sarkophag von der Via Latina, Matz-Duhn, *Ant. Bildwerke in Rom* 2, 3095 S. 335. Bendorff, *Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 5 (1902), 181 Fig. 52. Auf Symmachiamünzen von Alaisa in Sizilien ist der durch Inschrift *Σικελία* bezeichnete Kopf der S. (über den Typus vgl. Holm, *Geschichte Siciliens* 3, 665) dargestellt, Head, *Hist. num.* 110. *Cat. of greek coins brit. Mus. Sicily* 29 nr. 8. G. F. Hill, *Coins of ancient Sicily* 175 pl. 12, 22. *Historical greek coins* 87. *Handbook of greek and roman coins* 113. Holm a. a. O. 664 nr. 352 und Tafel 7, 10. Freeman, *History of Sicily* 4, 353 f. [Höfer.]

Sidake (Σιδάκη), Tochter des Amisoadros (s. d.), Eponyme der gleichnamigen lykischen Stadt, Steph. Byz. s. v. Σιδάκη. Herm. Alex. Fischer, Bellerophon 15. E. Stemmlinger, Studien zu d. Ἑθνικά des Steph. v. Byz. (Progr. d. Maximiliansgymn. München 1902) S. 36. [Höfer.]

Side (Σίδη) 1) Gemahlin des Belos (s. d.), Mutter des Aigyptos (s. d.) und des Danaos (s. d.), Eponyme von Sidon, Joann. Antioch. frgm. 6, 15 (F. H. G. 4, 544). Cedrenus p. 38 (ed. Bonn.). Malalas p. 30 (ed. Bonn.). Georg. Hamartolos (ed. Muralt, Petersburg 1859) p. 11, 17 ff. Cramer, *Anecd. Oxon.* 4, 221 (an den beiden letzten Stellen ist zu lesen: Αἰθῶν, ... οὐρανόθεν ἐκ τῆς ὀνόματι Ποσειδῶνι statt: ὀνόματι Σιδῶνι bzw. Σιδόρι). Nach Eust. ad Dionys. Per. 912: Βῆλον δὲ Σίδη καὶ Αἰγύπτιος καὶ Δαναός, ὃν τῆς Σίδης μὲν πατρὸν υἱὸς ἦ Σιδῶν, wäre Side nicht Gemahlin, sondern Tochter des Belos. Man könnte sich versucht fühlen, um Übereinstimmung mit Io. Ant. usw. zu gewinnen, zu schreiben: Βῆλον δὲ καὶ Σίδης Αἰγύπτιος καὶ Δαναός. Vgl. Sidos. — Nach einer Vermutung von Crusius, *Myth. Lex.* Bd. 2 Sp. 843, 24 ist im Schol. Apoll. Rhod. 3, 1186 statt Ἰσάιν vielleicht Σίδη zu lesen. — 2) Tochter des Danaos (also Enkelin und Homonyme von nr. 1), Eponyme der gleichnamigen Stadt im südöstlichen Lakonien, Paus. 3, 22, 11. Hehn, *Kulturpflanzen u. Haustiere* 3 207. P. Friedländer, *Argolica* 14 Anm. 20. — 3) Eponyme von Side in Pamphylien, Tochter des Tauros (wohl des Eponymen des gleichnamigen Gebirges), Gemahlin des Κίμωνος, des Eponymen der gleichnamigen zu den Sporaden gehörigen Insel, Hekat. bei Steph. Byz. s. v. Σίδη. Die Vorderseite der Münzen von Side weist einen Granatapfel (σίδη) auf, während die Rückseite den Athenakopf zeigt, Brandis, *Münz-, Maß- und Gewichtssystem Vorderasiens* 495 ff. Berl. Münzkab. nr. 97. 98. 824. 825. Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques* p. 334. *Kleinasiatische Münzen* 2, 333 ff. Head, *Hist. num.* 586. Auf anderen Münzen wieder (Imhoof-Blumer, *Kleinas. M.* 2, 337, 16) erscheint die sitzende Stadtgöttin, einen Granatapfel auf der Rechten. Wo an Stelle der Stadtgöttin Athena dargestellt ist, ist diese als Vertreterin der

Stadt anzusehen, *B. Pick, Jahresh. d. österr. arch. Inst.* 7 (1904), 40. — 4) Erste Gemahlin des Orion (s. d.), die in den Hades gestoßen wurde, weil sie sich mit Hera in einen Wettstreit um die Schönheit einzulassen vermessen hatte*), *Apollod.* 1, 4, 3, 2, der nach einer Vermutung von *E. Maaß, Bulletin* 1882, 159 die Erzählung der *Korinna* wiedergibt. Side ist Eponyme des durch seinen Reichtum an Granatbäumen ausgezeichneten boiotischen Ortes *Σίδα* (*Agatharchid.* bei *Athen.* 14, 650 f. 651a), v. *Wilamowitz, Gött. Gel. Nachr.* 1895, 232 Anm. 35. Gruppe, *Gr. Myth.* 68, 11 (vgl. auch *Preller-Robert* 1, 453 Anm. 3), und wohl eine Personifikation des Granatbaumes selbst, der auf boiotisch *σίδη* heißt, *K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften* 2, 128. Die Verstoßung der Side in den Hades erinnert an die Vorstellung, daß der Genuß der Kerne des Granatbaumes an die Unterwelt bindet, *Hom. Hymn. Cer.* 372. 412. *Apollod.* 1, 5, 3 (vgl. jedoch auch *Preller, Demeter und Persephone* 116. Gruppe a. a. O. 865, 2); auch wurde die Farbe des Granatapfels, die Purpurfarbe, im chthonischen und Totenkult angewendet, Gruppe, *De Cadmi fabula* 12. *Griech. Myth.* 891, 3. *Rohde, Psyche* 1², 226, 3. Nach *Pape-Benseler* s. v. *Σίδη* nr. 5 ist die Verbindung Orions mit Side daher zu erklären, daß die Granate reift, wenn Orion am Himmel herrscht. — 5) Jungfrau, die sich, um den Zudringlichkeiten des eigenen Vaters zu entgehen, auf dem Grabe ihrer Mutter tötete. Die Götter ließen aus ihrem Blute den Granatapfelbaum entstehen, den Vater aber verwandelten sie in eine Weihe (*Ικτίος*), die sich in Erinnerung an das Frühere niemals auf einen Granatapfelbaum niederläßt (*Euteknios*), *Paraphr. in Oppian.* bzw. *Dionys. Ixeut.* p. 10 (ed. *Winding*, 1702) = *Cramer, Anecd. Paris.* 1, 25, 3 ff. = *Poet. bucol. et. didakt.* ed. *Ameis-Lehrs-Dübner* (Paris, Didot 1862) p. 109 (1, 7); vgl. *Rohde, Der griech. Roman* 420 (448²) Anm. 1. [Höfer.]

Sidektas (*Σιδέκτας*) = *Θεοδέκτας*, „Götterwirt“, Ahnherr des spartanischen Geschlechtes, bei dem das Priesteramt der Dioskuren (*C. I. G.* 1, 1390 mit der Ergänzung von *Boeckh*) erblich war [Sidektas als Personennamen: *C. I. G.* 1, 1241. 1244. 1247. 1250. *Annali dell' Inst.* 1861, 39 A. 39 B (vgl. *tab. d'agg.* D 1. 2). *Le Bas, Voyage arch. Explic. inser. Spart.* p. 82. *Dressel-Milchhöfer, Athen. Mitt.* 2 (1877), 384 ff. nr. 202. 203. *R. Meister, Dorer und Achäer* 1, 25. 41 f.]. *Wide, Lakon. Kulte* 311. *R. Weil, Athen. Mitt.* 6 (1881), 11; vgl. *Deneken, De theoxeniiis* 23 f. und bei *Roscher, Myth. Lex.* 1, 2538, 61 ff. *Milchhöfer, Arch. Jahrb.* 2 (1877), 29 Anm. 21. Gruppe, *Gr. Myth.* 740, 3. [Höfer.]

Sidero (*Σιδηρό*), zweite Gemahlin des Salmoneus (s. d.), hart und grausam — Wortspiel mit ihrem Namen und *σίδηρος* bei *Soph. frgm.* 597 N² aus *Arist. Rhet.* 2, 23, 29 p. 1400 b 17; vgl. *Eust. ad Hom. Il.* 158, 24. ad *Hom. Od.*

*) *ἔρηνε* (Orion) *Σίδηρ*, ἣν ἔρηνε *εἰς Ἄιδου περὶ μορφῇ*; *ἐρίσσαν* *ἦν*. Darnach müßte zu *ἔρηνε* als Subjekt Orion aufzufassen sein, was mir unwahrscheinlich ist. Ist vielleicht zu lesen: ἦν <Ζεὺς> ἔρηνε usw. oder ἦν ἔ. ἔ. *Ἄτ. π. μ.* *ἐρίσσαν* (*ἀντὶ*) *ἦν*?

1940, 57 — gegen ihre Stieftochter Tyro (s. d.), *Soph. a. a. O. Pollux* 4, 141, und daher von den Söhnen der Tyro, Pelias (s. d.) und Neleus (s. d.) im Heiligtume der Hera, wohin sie sich geflüchtet hatte, getötet, *Apollod.* 1, 9, 8, 3. *Tzetz. zu Lykophr.* 175. *Diod.* 4, 68. *Kyziken. Epigramm (Anth. Pal.* 3, 9). *R. Engelmann, Archäol. Stud. zu den Tragikern* 44 ff. Das Kyziken. Epigramm berichtet von einer Darstellung unter den Säulenreliefs der Apollonis zu Kyzikos, bei der es freilich fraglich ist (vgl. *P. Wolters, Arch. Jahrb.* 6 [1891], 61), ob außer der Wiedererkennung der Tyro durch ihre Söhne etwa auch Sidero mit dargestellt war (vgl. v. *Wilamowitz* bei *Engelmann* a. a. O. 50 Anm.): Pelias und Neleus waren dargestellt, ihre Mutter *ἐν δεσμῶν ὁρόμενοι, ἦν πρόην μὲν ὁ πατὴρ Σαλμωνεύς διὰ τὴν γθορᾶν ἔδωκεν. ἡ δὲ μητρὶς αὐτῆς Σιδηρᾶ τὰς βασάνους αὐτῇ ἐπέτεινεν*. Die Deutung *Jahns, Arch. Aufsätze* 149 f. eines rfg. Vasenbildes (*R. Rochette, Mon. inéd. tab.* 4, 1. *Welcker, A. D.* 3 Taf. 14 S. 138 ff.) auf die von Pelias verfolgte Sidero, ist nicht sicher, *Wolters* a. a. O. — Sidero und der rasende Salmoneus, Vasenbild s. Bd. 4 Sp. 291 f. Nach Gruppe, *Gr. Myth.* 109, 10 hat sich in dem modernen Namen des kretischen Cap Salmoneus, Sidero, der Name der Salmoneusgattin erhalten. *Wiltsch, Jahrb. für klass. Phil.* 117 (1878), 740 vermutet, daß in dem Verhältnis der Tyro zu ihrer harten Stiefmutter Sidero eine Erinnerung an die alte Rivalität von Tyros und Sidon bewahrt sei aus jener Zeit, wo die eine Stadt durch die andere als phönikischer Vorort abgelöst worden wäre. [Höfer.]

Sidetes (*Σιδήτης*), Beiname des Apollon auf Münzen von Side in Pamphylien, *Friedländer Zeitschr. f. Numism.* 10, 3, 1, 2. *Babelon, Inv. Waddington* 3508. *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 344, 37 (vgl. 343, 33). *Pick, Jahresh. des öst. arch. Inst.* 7 (1904), 40 f. *Hill, Catal. of the greek coins brit. Mus. Lycia Pamphylia Introd.* 81 Anm. [Höfer.]

Sidon (*Σιδών*) 1) Sohn des Chanaan, Ktistes und Eponymos der gleichnamigen phönikischen Stadt, *Ios. Ant. Jud.* 1, 6, 2. Vgl. *Rob. Eisler, Philologus* 68 (1909), 141 Anm. 90 a. — 2) Tochter des Pontos, Erfinderin des Gesanges, *Philo Bybl. bei Euseb. Praep. ev.* 1, 20, 26 = *fr. 2*, 21, *F. H. G.* 3, 568. *Movers, Die Phönizier* 1, 664. v. *Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 2, 174. *Studniczka, Arch. Jahrb.* 9 (1894), 240 Anm. 109. Gruppe, *Gr. Myth.* 254, 3. Eine Inschrift von Delos berichtet, daß *οἱ ἐκ Τύρου ἱεραῖοι* dem Apollon die Bilder der Stadtgöttinnen von Tyros und Sidon — [*Τύρον καὶ Σιδῶρος*] *εἰζόντας* — geweiht haben, *Renan, Corr. hell.* 4 (1880), 69 f. *C. I. Scmit.* 1, 114 p. 138 f. *Studniczka* a. a. O. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinsuns.* 225. 241 Anm. †. Zahlreiche Münzen, gewöhnlich mit der Darstellung der Stadtgöttin mit Mauerkrone (vgl. *O. Meltzer, Gesch. der Karthager* 1, 476), tragen die Legende *Σιδῶρος θεᾶς*, *Éckhel, Doctr. num. vet.* 3, 370. *Head, Hist. num.* 673. *Catal. of greek coins brit. Mus.: The Seleucid kings of Syria* 79, 27. *Babelon, Catal. des monn. grecques de la bibl. nat.: Les Perses Achéménides* p. 242

bis 257. *Les rois de Syrie* p. 152, 1174. p. 162, 1251. p. 182, 1399. Macdonald, *Cat. of greek coins in the Hunterian Coll. Univ. of Glasgow* 3, 85. 91. 251—256. *Jahrb. d. Arch. Inst.* 9, 240, 109. Vgl. Sidonos. [Höfer.]

Sidonos (Σιδωνος?), Heros Eponymos von Sidon, auf autonomen Münzen dieser Stadt dargestellt, Babelon, *Catal. des monn. grecques de la bibl. nat. Les Perses Achéménides* usw. p. 241 nr. 1654 f. Die Darstellung zeigt zwar eine männliche Gestalt, aber die Form des Namens scheint bedenklich. Sollte Σιδωνος nicht der Genitiv zu Σιδών sein (vgl. Sidon nr. 2)? Dann wäre natürlich für die Darstellung eine andere Deutung anzunehmen. Vgl. *Movers, Die Phönizier* 1, 400. [Höfer.]

Sidos (Σιδος), Sohn des Aigyptos (und Enkel der Side [s. d. nr. 1]), Oikist und Eponymos von Sidon, Vorfahr des rätselhaften Melchisedek (*Genes.* 14, 18), Joann. Antioch. *frgm.* 20 11 (*F. H. G.* 4, 456). Cedren. p. 49 (ed. Bonn.). *Leo Grammat.* p. 25, 17 ff. (ed. Bonn.). *Georg. Hamartol.* p. 70, 30 ff. (ed. Muralto). *Suid.* s. v. Μεχισεδέξ 2 p. 774 Bernh.). [Höfer.]

Sidyos (Σιδεύος). Ktistes und Eponymos von Sidyma in Lykien, Sohn des Tlo(o)s und der Cheleidon, der Tochter des Kragos, (der Eponyme der Χελιδόνια νήσοι), *Polycharmos* (vgl. E. Stemplinger, *Studien zu den Έβνικά des Steph. Byz.* [Progr. d. Maximilians-Gymnas. 30 München 1902] S. 32 f.) in der Inschrift bei Benndorf-Niemann, *Reisen in Lykien u. Karien* p. 77 nr. 53 C. *Alexand. Polyhistor* bei Steph. Byz. Σιδεύα. [Höfer.]

Siebenhzahl (heilige) s. Zahlen.

Sieia?? Eine Fortuna Sieia hat es nie gegeben. *C. I. L.* 6, 761 (= *Gruter* 79, 5, *Orelli* 18) ist Stata Fortuna zu lesen. Im übrigen vgl. *Wissowa, Ges. Abhandl.* p. 260 u. *Hilgen-Jordan, Topographie* 3, 1 p. XXII. [Otto.]

Siga[?] (Σίγα?). Bei Paus. 9, 12, 2: (Athene) Σίγα κατὰ γλώσσαν τὴν Φοινίκων καλεῖται erklärt *Movers, Die Phönizier* 1, 642 (vgl. 616) Σίγα als die 'Reine' in Beziehung auf den jungfräulichen Charakter der Göttin. Dagegen hat Siebelis zu Paus. a. a. O. unter Zustimmung von Ed. Meyer, *Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 31 (1877), 722 Anm. 6 für Σίγα: Ὀγνα (s. d.) eingesetzt, was auch alle späteren Herausgeber aufgenommen haben. [Höfer.]

Sige (Σιγή), Personifikation des Schweigens, in einigen gnostischen Systemen (Valentinianer, Herakleoniten usw.) vergöttlicht, *Irenaeus* 1, 1, 1 (ed. Stieren 1 p. 12). 1, 2, 1 (p. 18). 2, 12, 5 (p. 308). 2, 13, 10 (p. 318). *Epiphani. adr. Haeret.* p. 623 C (= ed. *Dindorf* 2, 255, 24). E. Preuschen in *Haucks Realencyklopädie für protest. Theolog. u. Kirche* 20 (1908), 402 f. 407. 413. 415. A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 307. 309 Anm. 521. 351 f. 368. 374. 459 f. 465. 471. 507. Auch in den Zauberpapyri wird, wohl unter gnostischem Einfluß, die Σιγή personifiziert und angeredet, A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* 6, 20. 42. Wesseling, *Denkschriften d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Klasse* 42 (1893), II S. 63 zu S. 61 Vers 12. H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus* (Religionsgesch.

Versuche u. Vorarb. 4, 1) p. 64 f. In der Hermetik (in der Κόρη λόγων) ist Sige (persönlich gedacht) eine Gabe der Selene für den zu schaffenden Menschen, *Stob. Eclog.* 1, 41, 44 p. 946 (ed. Meineke 1, 287, 26). Zielinski, *Arch. f. Religionswiss.* 8 (1905), 365. Nach einer Notiz bei *Irenaeus* 2, 14. 1 (p. 318: *Multo verisimilius et gratius* [scil. quam Valentiniani] *de univrsorum genesi dixit unus de veteribus Comicis Antiphanes in Theogonia. Ille enim de Nocte et Silentio Chaos emissum dicit, dehinc de Chao et Nocte Cupidinem etc.*) wären Nyx und Sige (= Silentium) nach der *Theogonia* des Komikers Antiphanes Eltern des Chaos. Doch beruht diese Notiz offenbar auf einem Irrtum, *Meineke, Hist. crit. Comic. Graec.* (= *Fragm. Com. Graec.* 1) p. 318 f. *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 76 f. Als Darstellungen der Σιγή sind vielleicht mit *Dieterich* (a. a. O. 42) und H. Schmidt (a. a. O. 64) jene nackten augenscheinlich als Amulette (O. Jahn, *Aberglaube des bösen Blickes*, *Sächs. Ber.* 1855, 47 f.) gebrauchten nackten Frauengestalten anzusehen, die die Gebärde des Schweigens machen. Ebenso erkennt *Ziehen, Arch. Anz.* 19 (1904), 14 Sige in der öfter auf den Kultdenkmälern mit der Darstellung des sogenannten thrakischen 'Reiters' erscheinenden Frauengestalt, die den rechten Arm bis zur Gesichtshöhe erhebt, manchmal auch ganz deutlich den einen Finger an den Mund legt. Vgl. *Sioppe* und die römische *Dea Muta* (s. d.) und dazu *Wissowa, Philol. Abhandl. für Martin Hertz* 165 f. = *Abhandl. zur röm. Religions- u. Stadtgeschichte* 140 f. [Höfer.]

Sigelos (Σίγλος), Name bzw. Beiname des Narkissos, worüber man vgl. *Greve Bd.* 3 Sp. 14, 19 ff. *Rohde, Psyche* 1², 174, 1. 244, 1. [Höfer.]

Signa. Göttliche Verehrung der Feldzeichen beweist die Inschrift eines Kultaltars aus Moesia inferior: *Dis militaribus Genio Virtuti Aquilae sanct(ae) Signisque leg(ionis) I Ital(icae) Severianae*, *C. I. L.* 3, 7591. v. Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres* (= *Westdeutsche Zeitschr.* 14 [1895], 19); vgl. *Arch. epigr. Mitt. aus Österr.* 15 (1892), 184. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 421. Opfer an die Signa *Ioseph. B. Iud.* 6, 6, 1; vgl. *Plin. n. h.* 13, 23. *Tertull. Apol.* 15. v. Domaszewski, *Relig.* usw. 12 f. *Abhandlungen zur röm. Religion* 87 = *Wiener Studien* 24 (1902), 357 = *Festschrift für Bormann* 2. [Höfer.]

Sigros (Σίγρος). Nach *Oros* im *Etym. M.* 712, 15 war in Sigron, dem Hafen von Tenedos, ein ἡρῶον αἰγῶν Ἀρτέμιδος. Da nach *Hesych.* αἰγῶν = τῶν ἀγρίων σῶν οἱ βοαγεῖς καὶ αἰμοί sind, so bedeutete αἰγῶν den 'Eber'. Verehrung des Schweines ist für Kreta, bes. für Praisos (Πραΐσιος, δὲ καὶ ἐπὶ δέξουσιν ὕλ, καὶ αὐτῇ ποτελῆς αὐτοῖς ἡ θύσια νενομίσται) bezeugt durch *Agathokles von Kyzikos* (mit dem Beinamen ὁ Βαβυλώνιος) und *Neanthes von Kyzikos* bei *Athen.* 9, 18 p. 375 f. 376 a. Doch erklärt sich hieraus noch nicht die Erwähnung eines Heroons in dem übrigens sonst nirgends als Hafen von Tenedos (Σίγριον Hafen von Eresos auf Lesbos, *R. Koldewey, Die an-*

tiken Bauwerke der Insel Lesbos 37 f.) bezeugten Sigron. Ein 'Heroon' eines ὁς ἄγριος ist man nach Kreophylos bei Athen. 8, 361e (F. H. G. 4, 371) vielleicht berechtigt in Ephesos anzunehmen, wo ein erlegter Eber den Platz der zu gründenden Stadt bestimmt hatte. [Höfer.]

Sikanos (Σικανός), 1) Eponymos und König des Stammes der Sikaner und der Insel Sikanian (= Sikelia), Solinus 5, 7 (p. 49 Mommsen). Isidor. Orig. 14, 6, 32. Mart. Capella 6, 646 p. 218 Eyssenhardt. Etym. M. 712, 47. Steph. Byz. s. v. Σικανία p. 635, 19; vgl. Meineke z. d. St. und Bernh. Heisterbergk, Fragen der ältesten Gesch. Siziliens (Berlin. Studien) 9, III [1889] S. 27 Anm. 1. Nach Demetrios von Kallatis (F. H. G. 4, 381 frgm. 4 aus Schol. Theokr. 1, 65) ist Sikanos Sohn des Kyklopen (so! vgl. Kallim. Hymn. in Del. 143. Tümpel bei Pauly-Wissowa 1, 1113, 33 f. 3, 835) Briareos, Bruder der Aitne, vgl. Holm, Geschichte Siziliens 1, 58. — Malalas (p. 114, 21 ed. Bonn.) macht den Sikanos zum Vater der drei Brüder Kyklops, Antiphates (des Laistrygonenkönigs) und des Polyphemos; vgl. M. Haupt, Hermes 1 (1866), 37. Freeman, History of Sicily 1, 104. 467 = Freeman-Lupus, Geschichte Siciliens 1, 89, 408. — 2) Im Etym. M. 712, 56, nach dem der Tanz σικαννίς u. a. benannt sein soll ἀπὸ Σικανῶν τοῦ Ἀθηναίων βασιλέως, wird mit Gaisford z. d. St. Σικάνων 30 (Σικάνων) zu schreiben sein. Vgl. Sikkinos. [Höfer.]

Sikelia (Σικελία), 1) Beiname der Hera, in deren Tempel (τῆς Σικελίας Ἥρας ναός) die Statue des Tyrannen Gelon stand, Ael. v. h. 6, 11. Nach H. Orsi, Monum. antichi dei Lincei 1 (1892), 950 soll dieser Tempel bei Megara Hyblaia gestanden haben. Aus Plut. Timol. 23, wo als Standort der Statue des Gelon Syrakus genannt ist, ergibt sich, daß der 40 Tempel der Hera Sikelia gleichfalls für Syrakus anzunehmen ist. O. Puchstein, Die Tempel auf Ortygia in Beiträge zur alten Gesch. u. Geogr. Festschrift für H. Kiepert 1898 S. 200; vgl. Koldewey-Puchstein, Die griech. Tempel in Unterital. u. Sizilien 56 Anm. Vgl. Sikelike 1. — 2) Personifikation s. Sicilia. [Höfer.]

Sikelike (Σικελική), 1) Hera Lakinia (Bd. 1 Sp. 2086, 64 ff. E. Maaß, Arch. Jahrbuch 22 [1907], 18 ff.) heißt bei Nikephor. Blemm. 50 Paraphr. Dionys. Per. 371 p. 410, 26 Bernhardt: Λακινιάς Σικελική Ἥρα. Vgl. Schol. Dion. Per. 369: Λακίνιον ὕρον ἐστὶ Κρότωνος καὶ Λακινιάδος δόμον φησὶ τῆς Σικελικῆς. Λακίνιον γὰρ τόπος τῆς Σικελίας, μένηται αὐτοῦ δὲ καὶ Θεόκριτος (4, 33), wo aber durchaus nicht von einem sikelischen L. die Rede ist. Vgl. aber auch Schol. Theokr. a. a. O.: Κρότων ... ἐν Σικελίᾳ ἔκτισε Κρότωνα und dazu Klausen, Aeneas u. die Penaten 450, 689 a. 60 Σικελία steht an obigen Stellen in der Bedeutung 'Unteritalien', wie oft bei Steph. Byz. z. B. s. v. Βροντία und an den von Meineke zu Steph. Byz. Σινύσσα p. 570 und von Scheer, Prolegomena zu Lykophr. Alex. 2, 33 f. angeführten Stellen. — 2) Beiname der Arethusa (s. d.), Menandros bei Walz, Rhetores 9, 267. [Höfer.]

Sikelos (Σικελός), 1) Eponymos und König der Sikeler; Sohn des Italos (Philistos bei Dionys. Hal. A. R. 1, 22), dessen Bruder er nach Isidor. Orig. 14, 6, 32 ist, oder Sohn des Neptunus, Solin. 5, 7 p. 49 Mommsen (= Martian. Capella 6, 646 p. 218 Eyssenhardt). Hellenikos bei Dionys. Hal. a. O. Menippos bei Marcian. Heracl. Epit. Peripli Menippe in Geograph. ed. C. Müller 1, 573. Constant. Porphyrogen. De them. 2 p. 58 ed. Bonn. Serr. ad Verg. Aen. 8, 328. Schol. z. Plato Menex. 242 E p. 330 Hermann. Holm, Gesch. Siziliens 1, 63. Heisterbergk, Fragen d. ältest. Gesch. Siziliens (Berl. Studien 9, III 1889) S. 96 f. H. Kullmer, Jahrbuch. f. klass. Philol. Suppl. 27, 643 f. Busolt, Gr. Gesch. 1². 376, 1. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. 2 p. 495. Freeman, History of Sicily 1, 104. 465. 482 f. 486 = Freeman-Lupus, Geschichte Siziliens 189. 405. 424 f. 428 f. Nach Antiochos von Syrakus bei Dionys. Hal. a. a. O. 1, 73 (vgl. 1, 22) kommt Sikelos flüchtig aus Rom (Niebuhr, Vorträge über röm. Gesch. 1, 1, 118. Heisterbergk a. a. O. 92 f. Schömann, Opusc. academ. 1, 5 Anm. 13) zu Morges (s. d. 1 u. 2. — Meineke im Register zu Steph. Byz. p. 806 schreibt irrtümlich: Σικελός Μόργον πατήρ), von dem er gastlich aufgenommen wird; aus Herrschsucht aber erregte Sikelos unter dem Volke des Morges Unruhen, so daß ein Teil desselben ihm zufiel, die nach ihm benannten Sikeloι. Vgl. außer der angeführten Literatur noch Niebuhr, Röm. Gesch. 1⁴, 225. Heisterbergk, Über den Namen Italien 12 f. 106 f. Rubino, Beiträge zur Vorgeschichte Italiens 147 Anm. — 2) Σικελός bei Diod. 5, 40 = Σικέλλης bei Parth. 19; s. d. Art. Pankratis (-to). Nach Martini zu Parthen. a. a. O. ist Σικελός bei Diod. korrupt und bei Parthen. zu schreiben: Σικέλλης δὲ καὶ Ἀγασσαμένους Ἐκλήτορος. [Höfer.]

Sikerenos (Σικερηνός), Beiname des Apollon auf einer Weihinschrift (κνρήφι[τ] Ἀπόλλωνι Σικερηνώ[τ] καὶ ν[ύ]μφαις) aus Traiana Augusta (Beroia?) in Thrakien, Corr. hell. 5 (1881), 128 = 6 (1882), 179 = Monatsberichte d. Berlin. Akad. 1881, 442 nr. 3 = Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie 352 nr. 61 g = E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien (= Schriften der Balkankommission 4) p. 146 nr. 161. Vgl. Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens 223. Tomaschek, Die alten Thraker in Sitzungsber. d. Wiener Akademie 130, 49. Der Name könnte mit σικερα = μέθυ 'berauschendes Getränk' zusammenhängen, hätte also ungefähr dieselbe Bedeutung, die man für Σάβος, Σαβάζιος (s. Sabos 2 a. E.) angenommen hat. [Höfer.]

Sikimios (Σικίμιος), Sohn des Hermes, Gründer von Sicheim in Samaria, Theodotos (samaritischer Epiker) bei Euseb. Praep. ev. 9, 22, 1. J. Freudenthal, Hellenistische Studien 1. 2 S. 100. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums 153. Gruppe, Gr. Myth. 1608, 3. E. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes 2 (1886), 750. [Höfer.]

Sikinnis (Σικιννίς), eine phrygische Nymphe, Begleiterin und Dienerin der Kybele, nach welcher der phrygische, zu Ehren des Dionysos-Sabazios aufgeführte Tanz σικιννίς benannt

sein soll, *Arrian* bei *Eust.* ad *Hom. II.* 1078, 22. *K. Hoeck*, *Kreta* 1, 209. *Lobeck*, *Aglaopham.* 1126 m. *P. de Lagarde*, *Gesammelte Abhandlungen* 289, 57. [Höfer.]

Sikinnos (Σικίννος), 1) Erfinder des Satyrntanzes — καλεῖται ἡ μὲν σατυρικὴ ὄρχησις, ᾧς ἦσαν Ἀποικονόμης ἐν πρώτῳ περὶ χορῶν (*F. H. G.* 4, 331), σίκιννις (*Dionys. Hal. A. R.* 7, 72. *Pollux* 4, 99) καὶ οἱ σάτυροι σικιννοί, *Athen.* 14, 630 b —, ein Barbar oder nach anderen ein Kreter, *Athen.* a. a. O. und 1, 20 e. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1942, 8. *K. Hoeck*, *Kreta* 1, 210. *Lobeck*, *Aglaoph.* 1126 m. Gruppe, *Gr. Myth.* 750, 8. Vgl. unten nr. 2 c, vgl. auch Sikinnis. Sikinos. Sikanos nr. 2. Daher findet sich Σικίννος öfter als — 2) Satyrname und zwar: — a) auf dem Krater bei *Heydemann*, *Satyr.-u. Bakchennamen* 18 nr. R (*C. I. G.* 4, 8380). — b) auf der attischen rf. Schale in Berlin, *Furtwängler*, *Berliner Vasen* 4320 B. p. 1050. — c) auf der von *Hartwig*, *Strena Helbigiana* 111 ff. (vgl. *Jane E. Harrison*, *Class. rev.* 16, 332) publizierten attischen rf. Weinkanne, auf der Sikinnos vor einer Mainade Κραιπάλῃ (Personifikation des 'Katzenjammers') steht; hinter Κραιπάλῃ steht eine zweite weibliche Gestalt [Εὐ]θύμ[ι]νη nach *Hartwig* a. a. O., *Θυμ[ι]δία* nach *R. Wünsch*, *Berl. Phil. Wochenschr.* 20 (1900), 912. Nach Bericht in *Berl. Philol. Wochenschr.* 1907, 475 und *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1907, 529 bringt *F. Poulsen*, *Nordisk Tidsskrift for Filologie* 15, 73 ff. mit der erwähnten Darstellung die Notiz bei *Plin. n. h.* 34, 69 über den Satyr Periboëtos des Praxiteles (*W. Klein*, *Praxiteles* 182 ff. *Brunn*, *Gesch. d. griech. Künstler* 1, 338 [237²]) in Verbindung: nach *Plinius* a. a. O. hatte Praxiteles geschaffen: 'et Liberum patrem et Ebrietatem nobilemque una Satyrum, quem Graeci Periboeton cognominant'. Aus *Schol. Soph. O. R.* 192 (περιπόροτος ... μετὰ βοῆς καὶ οἰνωγῆς ἐπιών; vgl. *Plato Philib.* 45 E) erschließt *Poulsen* auch bei *Plinius* aktive Bedeutung für Περιπόροτος = 'der Schreiende'. Die Κραιπάλῃ des Vasenbildes ist die Ebrietas, Σικίννος der Erfinder des Satyrntanzes σίκιννις (s. oben nr. 1). Περιπόροτος wäre dann ein passender Beiname des Σικίννος, wie der ἐξάοχος des Satyrntanzes im Satyrdrama (vgl. die Bezeichnung des Chores als σικιννοί) genannt worden zu sein scheint. Dionysos in der Gruppe des Praxiteles paßt zu dieser Deutung, da der Satyrntanz σίκιννις ebenso wie die Flötenmelodie σικιννοτρόφῃν (*Tryphon* bei *Athen.* 14, 618 c) im Kulte des Dionysos Verwendung fanden, Gruppe, *Gr. Myth.* 750, 8, *Nilsson*, *Gr. Feste* 303. Nach *Usener*, *Götternamen* 207, ist die ursprüngliche Namensform Σικιννος, altspartanisch für Θεόκιννος, also = 'Gottes Licht', wodurch schon der Zweck des Satyrntanzes, den Lichtgott Dionysos zu begrüßen, ausgedrückt sei. Vgl. Sikinnis. [Höfer.]

Sikinos (Σίκινος), Sohn des Thoas, des Königs von Lemnos, und der Naiade Oinoie (Oinoe), nach welchem die früher Oinoie (Oinoe) benannte Insel ihren Namen Sikinos erhielt, *Apoll. Rhod.* 1, 624 ff. *Xenagoras* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 623. *Etym. M.* 712, 50. *K.*

Hoeck, *Kreta* 2, 229. *Bursian*, *Geographie v. Griechenl.* 2, 506. *L. Roß*, *Arch. Aufsätze* 2, 481 f. *Reinganum*, *Zeitschr. für d. Altertumswissensch.* 1838, 701 f. *Usener*, *Sintflutsagen* 106. *E. Maaß*, *Österreich. Jahresh.* 11 (1908), 27. Den Namen der Mutter Olvoin will *Osann*, *Rhein. Mus.* 3 (1835) 250 beseitigen, indem er bei *Apoll. Rhod.* 1, 626 statt Νηϊὰς Olvoin ῥύμφῃ liest: Νηϊς ἐν Olvoin ῥύμφῃ. Ferner nimmt *Osann* a. a. O. 219 ff. enge Beziehung bzw. Identität dieses Sikinos und des Kreters Sikinnos (s. d. nr. 1) an. [Höfer.]

Sikon (Σίκων). Das Bd. 3 Sp. 736, 53 ff. besprochene Vasenfragment (abg. auch b. *R. Schöne*, *Antichità del Museo Bocchi* tav. 1 nr. 404; *Wiener Vorlegeblätter* 1889 Taf. 8, 8. *Apophoretion*, überreicht von der Graeca Halensis [1903] S. 103) hat durch *C. Robert*, *Apophoretion* 103 ff. eine der *Cacedonischen* (Bd. 3 Sp. 736, 65 ff.) ähnliche Deutung erfahren: Σίκων, der Herold des Laios, steht der Schilderung des *Sophokles* im *Oedipus Rex* entsprechend vor dem Zweigespann des Laios und erhebt drohend einen Stab gegen den vor ihm stehenden Oidipus (ΙΔΙΟΥΔΗΣ), von dem nur noch die zum Schlag erhobene Keule erhalten ist. Als Ort der Handlung wird durch die als Lokalgöttin des Parnassos anwesende Muse Kalliope die phokische Schiste bezeichnet. Die übrigen Personen, Laios und sein Gefolge, sind nicht erhalten. Die Wahl des Heroldnamens Σίκων durch den Vasenmaler erklärt sich aus dem häufigen Gebrauch dieses Namens als Sklavename. [Höfer.]

Siktiothius? (Σικιόθιος?), verderbter Nio-bidenname bei *Hyg. f.* 11 (p. 43, 12); nach Vermutung von *Scheffer* steckt in Siktiothius: (Dama)sichthon; nach *E. Maaß*, *Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 11 (1908), 27 Anm. 74 ist Olvóιος zu lesen; vgl. *Siboe*. [Höfer.]

Sikyon (Σικυών), Ktistes und Eponymos von Sikyon, *Paus.* 2, 6, 5. *Steph. Byz.* s. v. Αἰωνία p. 49, 19. Genealogisch wird er verschieden eingereiht: a) Sohn des Marathon (s. d.), Bruder des Korinthus, *Eumelos* bei *Paus.* 2, 1, 1 (vgl. 6, 5). *Wilisch*, *Über die Fragmente d. Epikers Eumelos* (Progr. d. Gymn. zu Zittau 1875) S. 13. — b) Sohn des Metion (s. d.) und damit Bruder des Daidalos nach der auch von *Asios* geteilten Tradition der Sikyonier, *Paus.* 2, 6, 5. *Frick*, *Jahrb. f. klass. Phil.* 107 (1873), 709. *Toepffer*, *Att. Geneal.* 167. — c) Sohn des Erechtheus, *Hesiod (frgm.* 102 [126]) bei *Paus.* 2, 6, 5. — d) Sohn des Pelops, *Ibykos (frgm.* 48) bei *Paus.* 2, 6, 5. *Curtius*, *Ges. Abh.* 1, 510. Sikyon wurde von dem Könige Lamedon (s. d.) in seinem Kampfe gegen Architeles (s. d.) und Archandros aus Attika als Bundesgenosse herbeigerufen und heiratete des Lamedon Tochter Zeuxippe, mit der er die Chthonophyle (s. d.) zeugte, *Paus.* 2, 6, 5, 6. *Busolt*, *Gr. Gesch.* 1², 216, 3. *Gust. Kirchner*, *Attica et Pelop.* 57. In der Reihe der Könige von Sikyon wird er als der 19. aufgezählt, *Euseb. Chron.* 1, 176 *Schöne*. Nicht zugänglich war mir *Rempen*, *Die Sagenkönige von Sikyon* (Progr. Klausthal 1853). [Höfer.]

Silenos s. Satyros.

Silentes. Bezeichnung der Totenseelen bei den römischen Dichtern. Den ältesten Beleg besitzen wir in einem Verse der Iliasübersetzung des Cn. Matus bei Gellius 9, 14, 14 *an maneat speciei simulacrum in morte silentum* (nach Ilias 23, 103 ἡ δὲ τις ἔστι καὶ ἐν Αἰδαο δόμοισιν ψυχὴ καὶ εἰδωλόν. Bachrens' Konjekture P. L. M. 1 p. 281, nocte für morte ist verkehrt). An den meisten Stellen bedeutet es die Toten, insofern sie in der Unterwelt weilen. Verg. 10 Aen. 6, 264 et quibus imperium est animarum, umbraeque silentes et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late. 6, 432 (Minos) silentum concilium... vocat. Ovid. met. 15, 772 sedes intrare silentum. Sen. Med. 740 comprecor vulgus silentum vosque ferales deos et Chaos caecum atque opacum Ditis umbrosi domum. Lucan. 3, 29 regesque silentum. Stat. silv. 2, 7, 121 deos silentum. Val. Fl. 1, 750 iam te in lucos pia turba silentum... ciet. Claud. in 20 Rufin. 1, 125 ubi fertur Ulixes sanguine libato populum movisse silentem. rapt. Pros. 2, 237 populoque silenti traderis. C. I. L. 6, 21521, 27. Vgl. auch Ovid. fust. 5, 483 mox etiam lemures animas dicere silentum. met. 14, 411 tenues animae volitare silentum (visae sunt). Von der Unterwelt sagt Seneca Phaedr. 221 silentem nocte perpetua domum (vgl. Ovid. fast. 2, 609 locus ille silentibus aptus. Stat. Theb. 4, 477 loca muta et inane secerat Persephones. Val. Fl. 3, 398). Taciti heißen die manes bei Ovid. fast. 5, 422. Diesem Vorstellungskreise gehört die dea Tacita an (Plut. Num. 8. Ovid. fast. 2, 571 ff. 583 dea Muta; vgl. Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer p. 189); vielleicht auch Fest. p. 257 quietalis ab antiquis dicebatur Orcus. Schließlich sei noch erinnert an Narkissos, den ἥρως Σιγνήλος (Strab. 9 p. 404; vgl. Rohde, Psyche 1^a p. 244), den Heros Hesychos u. a. S. auch Headlam, Classical Review 16 40 (1902) p. 55. [Otto.]

Silentium, Vater des Chaos von der Nox s. Sige Sp. 818, 11. [Höfer.]

Sillos (Σίλλος, 1) neben Tribal(los) als einer der boiotischen Kerkopen (s. d.) genannt, Kratinos in den Ἀρχιλόχοι (fr. 14 Meineke 2, 24 = fr. 12 Kock 1, 15) und Diotimos im Schol. Luc. Alex. 4 (p. 181 Itabe). Bachmann, Anecdota 2, 340, 21; vgl. Lobeck, Aglaopham. 1298. 1305. Bergk, Comment. de comoed. ant. 24. v. Wilamowitz, Antigonus von Karystos 44, 3. Arth. Ludwig, Mélanges Nicole 346 f. — 2) Sohn des Thrasymedes, Enkel des Nestor, Vater des Alkmaion, der, von den Herakleiden aus Messenien vertrieben, nach Athen einwanderte und Abnherr des athenischen Alkmaionidengeschlechtes wurde, Paus. 2, 18, 8. Welcker, Nachtrag zur Aeschyl. Trilogie 250. Toepffer, Att. Geneal. 225. [Höfer.]

Silonicaelonae? s. Silonsaclo.

Silonsaclo (?), zweifelhafter Beiname der Nymphen auf einer Inschrift aus dem Conventus Lucensis C. I. L. 2, 5625. Hübner bemerkt: 'in Nympharum nomine fortasse Sil fluvii memoria quaedam latet'. Von Holder, Altelt. Sprachschatz 2, Sp. 1552 registriert unter der Form Silonicaelonae. [M. Ihm.]

Silunius? Der deus Silunius domesticus

der dakischen Inschrift C. I. L. 3, 1306 (= Maffei, Mus. Ver. 239, 3 = Orelli 2046) ist in Wirklichkeit Silvanus (s. d.), dessen Name auf der Inschrift nur verschrieben ist — übrigens nicht die einzige Verschreibung dieser Inschrift. [Otto.]

Silvana, Silvanaes. Silvanus Abschn. XIX, 2
Silvanus. Literatur: L. Preller, Röm. Mythol.² Bd. 1 S. 392 ff. A. Reifferscheid, Sull' 10 *immagini del dio Silvano e del dio Fauno*, in: Annali d. inst. 38 (1866) S. 210 ff. mit Tav. d'agg. I—N. G. Wissowa, Silvano e compagni rilievo in Firenze, in: Mitth. d. Kais. D. Archaeol. Inst., Rom. Abth. 1 (1886) S. 161 ff., vollständig neu bearbeitet unter dem Titel: Silvanus u. Genossen, Relief in Florenz, in: Wissowa, Ges. Abhandl. z. röm. Relig.- u. Stadtgesch. München 1904. S. 78 ff. Derselbe, Religion u. Kultus d. Römer. München 1902. S. 175 ff. A. v. Domaszewski, Silvanus auf latein. Inschriften, in: Philologus 61 (N. F. 15. 1902) S. 1 ff. = v. Domaszewski, Abhandlungen z. röm. Religion. Leipzig u. Berlin 1909. S. 58 ff.

I. Silvanus ist, wie sein Name klar und deutlich sagt, seiner ursprünglichen Bedeutung nach ein Gott des Waldes. Die adjektivische Form des Namens deutet aber zugleich darauf hin, daß Silvanus anfänglich kein selbständiger Göttername, sondern Beiname irgend eines Gottes gewesen sein muß. Es fragt sich nun, welchem Gotte dieses Epitheton einst zukam. Auf Grund der Stelle Cato, de agri cult. 83 *votum pro bubus, uti valeant, sic facito. Marti Silvano in silva interdus in capita singula boum votum facito* nahm man früher einen Mars Silvanus an (z. B. Preller Bd. 1 S. 340. Reifferscheid S. 218 Anm. 1. H. Jordan, Vindiciae sermonis latini antiquissimi. Index lect. Regimont. aest. 1882. S. 6. E. Aust, Die Religion d. Römer. Münster 1899 = Darstellungen aus d. Geb. d. nichtchristl. Religionsgeschichte. Bd. 13 S. 213. W. W. Fowler, The Roman festivals of the period of the republic. London 1899. S. 55 u. 194; vgl. J. A. Hartung, Religion d. Römer. Erlangen 1836. Bd. 2 S. 170). Es kann aber gar nicht zweifelhaft sein, daß Cato nicht von einem solchen spricht, sondern von Mars und Silv. (s. Abschn. VIII u. XI), indem er hier wie 134, 1 *tute vino Iano Iovi Iunoni praefato* selbständige Götternamen einfach aneinanderreicht (vgl. H. Keil im Kommentar zu Cato S. 110 f.). Von anderer Seite, von den Bildwerken, ausgehend gelangte Reifferscheid (S. 215 f., ihm folgend Aust oben Bd. 2, 1 Sp. 660) zu der Annahme eines Iuppiter Silv., insofern er in dem Bilde des Gottes den Iuppitertypus wiederzuerkennen glaubte (Abschn. IV). Demgegenüber zeigt Wissowa (Silvanus S. 90 f.; Abschn. IV; vgl. auch J. B. Carter, De deorum rom. cognominibus quaestiones sel. Diss. Halle 1898. S. 13), daß es einen solchen Iuppiter Silv. nie gegeben hat. Der Gott, aus dem Silv. herausgewachsen ist und mit dem er stets in den Grundzügen seines Wesens nahe Verwandtschaft behalten hat, ist nach Wissowa (Religion S. 175) kein anderer als der silvicola Faunus (Verg. Aen. 10, 551). Das enge Verhältnis, in dem beide Götter zueinander stehen, tritt hervor, wenn

Livius (2, 7, 2; vgl. *Valer. Max.* 1, 8, 5) angibt, daß die aus der silva Arsia ertönende gewaltige Stimme, die den Sieg der Römer über die Etrusker in der Schlacht bei jenem Walde verurteilte, dem Silv. zugeschrieben wurde, während *Dion. Halic.* (5, 16, 2 f.) sie auf Faunus, dem sie recht eigentlich zukommt, zurückführt (vgl. *Wissowa* oben Bd. 1, 2 Sp. 1456, 8 ff. *Religion* S. 173; *Otto* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 12 Sp. 2057, 23 ff.); ferner wenn Silv. ebenso wie Faunus als spukender Waldkobold auftritt (*August. c. d.* 6, 9, vgl. 15, 23; *Wissowa* a. aa. 00.).

In den Wäldern, an denen Italien einst reich war (*Preller* S. 111. *H. Nissen, Ital. Landeskunde.* Berlin 1883 ff. Bd. 1 S. 431 ff.), waltet also der Gott (*Stat. Theb.* 6, 111 *Silvanusque arbiter umbrae*, dazu *Lactantius Placidus: is est dominus nemorum; Nemesian.* 2, 56 *et nemorum Silvanus potens*); so erzählt *Vergil* (*Aen.* 8, 597 ff.) von einem großen, dichten, von dunkel bewaldeten Hügeln ringsum eingeschlossenen Walde bei Caere auf der Grenze von Latium und Etrurien, den der Sage nach die Pelasger dem Silv. geweiht hatten. Nicht nur das vegetative, sondern das gesamte Naturleben des Waldes steht unter dem Schutze des Gottes; das wird in sinniger Weise veranschaulicht durch ein dem Kreise der Weihgaben angehörendes Marmorbildwerk des Museo Chiaramonti, das einen knorrigen Baumstumpf darstellt; in dem Wurzelwerke nisten zwei Schlangen, eine an dem Fuße des Stammes hinaufkriechende Eidechse hält einen Wurm im Maul, daneben sucht ein Vogel (Specht?) ein Insekt zu haschen; um den Stamm schlingt sich eine Weinrebe empor, von zwei Panen sind noch ein Arm und die Bocksfüße übrig; das Ganze ist durch eine in Tafelform eingemeißelte Inschrift dem Silv. (Silvanus) s(anctus) geweiht (abgebildet bei *Reifferscheid* *Tav. d'agg. LM* nr. 1. *W. Amelung, Die Sculpturen d. vaticanischen Museums.* Berlin 1903 ff. Bd. 1. Museo Chiaramonti nr. 660 C. Taf. 81 [Abbildung ungenügend]; die Inschrift *C. I. L.* 6, 687, wo allerdings in der Beschreibung des Bildwerkes nicht, wie bei *Reifferscheid*, in Übereinstimmung mit den in der Abbildung sichtbaren Resten, von zwei Panen, sondern von 'capra, cuius pedes tantum supersunt', die Rede ist; *Amelung* erwähnt diese Reste gar nicht. Jedenfalls beziehen sich auf das Leben des Waldes auch die neben der Widmung angebrachten Reliefs eines dem Silv. geweihten und mit seinem Bilde versehenen Altares *C. I. L.* 5, 7704, die ein auf einem Felsen liegendes Tier (rechts) und Bäume (links) darstellen.

II. Daß Silv. aber eine weit umfassendere Bedeutung als die eines einfachen Waldgottes gewonnen hat, zeigt uns zunächst das typische Bild des Gottes. Eine ansehnliche Anzahl von Votiv- und Altarreliefs, deren Deutung grobenteils durch Inschriften gesichert ist, führt uns die typische Darstellung des Silv. vor Augen: eine kräftige männliche Figur, bärtig, mit langem Haupthaar, den Kopf bekränzt mit einem Pinienkranz, bekleidet nur mit einem Ziegenfell, welches auf der rechten Schulter

geknüpft ist und über den linken Arm hinunterfallend einen gewöhnlich mit Pinenzapfen, Äpfeln und Trauben gefüllten Bausch bildet, und mit den Stiefeln des italischen Landmannes; in der Linken hält er einen Pinienast, in der Rechten ein gekrümmtes Gärtnermesser; zu seinen Füßen sitzt ein Hund, der seines Winkes gewärtig zu ihm aufblickt. Zusammenstellung der in Abbildungen oder zuverlässigen Beschreibungen vorliegenden Reliefs im Anschluß an *Wissowa* (*Silvanus* S. 88 f.):

1) Rom, Konservatorenpalast: *Bullettino d.*



1) Silvanus

(nach *Bullettino d. commissione archeol. municipale* 2 [1874] Taf. 19).

commiss. archeol. munic. 2 (1874) *Tav.* 19, dazu *P. E. Visconti* S. 183 ff. *C. I. L.* 6, 3712 = 31180; nebenstehende Abbildung.

2) Rom, Palazzo Doria: *Annali d. inst.* 38 (1866). *Tav. d'agg.* I nr. 1, dazu *Reifferscheid* S. 211 ff. *F. Matz-F. v. Duhn, Ant. Bildh.* in *Rom.* Leipz. 1881/82. nr. 3768. *C. I. L.* 6, 675 = 30810.

3) Paris, Louvre: *Clarac, Mus. d. sculpt.* pl. 224 nr. 93 = *S. Reinach, Répertoire de la statuaire grecque et romaine.* Paris 1897 ff. T. 1 S. 113. *W. Fröhner, Notice de la sculpt. ant. du Musée nat. du Louvre.* 4. éd. Vol. 1. Paris 1878. nr. 536.

4) Ince Blundell Hall: *Engravings and etchings of the principal statues, busts usw. in*

the collection of H. Blundell at Ince. [Privatdruck.] 1809. Pl. 114, 2. A. Michaelis, *Anc. marbles in Great Britain*. Cambridge 1882. Ince Blundell Hall nr. 292 (S. 396). C. I. L. 6, 593 = 3715 = 30800.

5) Florenz, Museo archeologico: Wissowa, *Silvanus* Abbildung S. 79.

6) London, British Museum: A. H. Smith, *A catalogue of sculpt. in the departm. of Greek and Roman antiq., British Museum*. London 1892 ff. Vol. 3 S. 387 nr. 2490, abgebildet S. 388 Fig. 63. C. I. L. 6, 666; ohne Pinienast.

7) Rom, früher in Villa Ludovisi (jetzt wo?): unpublishiert; Th. Schreiber, *Die ant. Bildw. d. Villa Ludovisi in Rom*. Leipzig 1880. nr. 187. C. I. L. 6, 640; 'über den l. Arm hängt ein Tierfell herab'.

8) Rom, Palazzo Corsetti: unpublishiert; Matz-v. Duhn nr. 3769. C. I. L. 6, 672; ohne

Fruchtschurz.

9) Zeichnung

im Codex Pighianus f. 36 b

und im Codex

Coburg 146, 2

(O. Jahn, *Über*

d. Zeichnungen

ant. Monum. im

Codex Pighianus,

in: Ber. d.

Sächs. Ges. der

Wiss., philol.-

histor. Kl. 20

[1868] S. 189 f.

nr. 69. F. Matz,

Über eine dem

Herzog von Coburg-Gotha

gehörige Sammlungsalter-Hand-

zeichnungen nach Antiken, in: *Monatsberichte*

der Preuß. Akademie d. Wissensch. 1871 S. 470

nr. 50).

10) Berlin, Königl. Museen: Kgl. Museen zu Berlin. *Beschreib. d. ant. Skulpt.* Berlin 1891. nr. 717, danach nebenstehende Abbildung; C. I. L. 6, 637; Opferszene.

11) Rom, Vigna Lugari: unpublishiert, Zeichnung im Codex Pighianus f. 36 und im Cod. Coburg. 147, 3 (O. Jahn a. a. O. S. 189 nr. 68. F. Matz a. a. O. S. 470 nr. 51. C. I. L. 6, 593 = 30801); Opferszene: Silv., dem der Kopf fehlt, ohne Fruchtschurz; hinter dem Hunde zu seiner Rechten ein Altar unter einer Pinie, zu seiner Linken führt eine kleine jugendliche Person ein mit einer Binde geschmücktes Schwein herbei.

12) Rom, Museo Chiaramonti: Visconti-Guattani, *Mus. Chiaram.* 1 Tav. 21, dazu S. 165 ff. [ed. Milan 1822], danach die Abbildung oben Bd. 1, 2 Sp. 2951/52. W. Amelung a. a. O. Bd. 1. Mus. Chiaram. nr. 636 a (die dazu gehörige Taf. 79 gibt aber nicht diese Seite des Altares wieder); Hercules und Silv. auf einer Seite eines Acht-Götter-Altares (Zeichnung eines ähnlichen Reliefs in der Sammlung von Handzeichnungen nach Antiken des Cassiano dal Pozzo, vgl. F. Matz in *Gött. Gel. Nachr.*

1872 S. 64 [unzureichende Angabe; oben Bd. 1, 2 Sp. 2952 f. nr. 2]).

13) Zeichnung im Codex Pighianus f. 11, danach abgebildet bei L. Beger, *Hercules ethniorum ex variis antiquitatum reliquiis delineatus*. o. O. 1705. Taf. 22. O. Jahn a. a. O. S. 189 nr. 64. C. I. L. 6, 834; oben Bd. 1, 2 Sp. 2953, 29 ff. nr. 4; Hercules, 3 Nymphen und Silv. nicht mit Chlamys, wie oben angegeben, sondern mit Fell ohne Hund auf e. Altarrelief.

Vgl. das Relief C. I. L. 9, 2125 'hora dimidia a Foglianise meridiem versus prope molendinum Salice loco q. d. Ciesco (= lapis) dell' oro ad torrentis lenga ripam dextram rupi incisa;' nach der Beschreibung von Galletti u. Castaldi würden Pinienkranz, Fruchtschurz und Stiefeln der im übrigen, wie es scheint, typischen Darstellung fehlen; H. Dressel gibt nur an: 'figura stans falcem ut videtur tenens; ara accensa; arbor, canis.' Von den in den Bänden des C. I. L. enthaltenen Silv.-Reliefs gibt außer den vorstehend angeführten gewiß noch eines oder das andere die typische Darstellungsweise wieder, aber die nicht ausführlich genug gehaltenen Beschreibungen lassen dies nicht mit Sicherheit erkennen (vgl. z. B. 6, 598. 658. 5, 7704). Hierher gehört vielleicht auch das Votivrelief Matz-v. Duhn nr. 3770 (Rom, Vigna Wolkonsky): 'Bruchstück eines Silv., soweit erhalten charakterisiert wie gewöhnlich. Kopf, Arme und Beine fehlen'; und das 'sacrificio a Silvano figurato in un piccolo marmo affisso al muro', gefunden bei Ausgrabungen in der Vigna des Cav. G. B. Guidi in Rom bei der porta S. Sebastiano (F. Gori im *Bullettino d. inst.* 1866 S. 163 Anm. 2).

III. Außer den Reliefs sind uns statuarische Bildwerke des Silv. in der typischen Darstellungsweise in großer Zahl erhalten; jedoch erleidet hier der strenge Typus der Sakralreliefs durch größere Freiheit in der Verwendung der Attribute mannigfache Abwandlungen (leider sind nur ganz wenige Statuen in guter Erhaltung auf uns gekommen, weitaus die meisten haben mehr oder minder große Beschädigungen erlitten und Ergänzungen, selbst der wesentlichsten Teile, erfahren).*

1) Dresden, Kgl. Antikensammlg., Statue: W. G. Becker, *Augusteum. Dresdens ant. Denkmäler*. Dresden 1804—11. Taf. 82. Clarac, *Mus. d. sculpt.* pl. 447 nr. 819 = Reinach, *Répertoire* 1 S. 220. H. Hettner, *Die Bildwerke d. Kgl. Antikensammlg. zu Dresden* nr. 188; Pinienast in der R., das Gärtnermesser hängt am stützenden Baumstamme; 'der Kopf' (mit Pinienkranz) 'neu, aber richtig' (Hettner).

2) München, Glyptothek, Statue: Clarac pl. 449 nr. 820 = Reinach 1 S. 221. H. Brunn, *Beschreibg. d. Glyptoth.* nr. 279. A. Furtwängler, *Beschreibg. d. Glyptoth.* München 1900. nr. 426; ergänzt ist das runde Messer in der L. (ohne Pinienast!) und das herabhängende Stück des Felles.

*) Die obige Zusammenstellung erhebt natürlich nicht den Anspruch erschöpfend zu sein. Bei den einzelnen Bildwerken sind die allen gemeinsamen Attribute nicht namentlich aufgeführt; dagegen sind die von den Bildhauern fortgelassenen sowie bemerkenswerte Besonderheiten und neuere Ergänzungen stets angegeben.



2) Silvanus

(nach Kgl. Museen zu Berlin. *Beschreibg. d. antik. Skulpturen* 1891 S. 269 nr. 717).

3) Oxford, Ashmolean Museum, Statue: (R. Chandler), *Marmora Ozoniensia*. Oxon. 1763. P. 1 tab. 43 nr. 80, danach Reinach 2 S. 44 nr. 8. A. Michaelis, *Anc. marbles*. Ashmol. Mus. nr. 163 (S. 582); ganz typische Darstellung, doch fehlt der r. Arm; sehr rohe Arbeit.

4) Paris, 'Louvre, salle Clarac. Statuette Campana': Reinach 2 S. 44 nr. 6 (nach Photographie); ohne Pinienast, der Gegenstand in der R. abgebrochen, ohne Hund.

5) Pozzuoli, Statue: Reinach 2 S. 43 nr. 5 (nach Photographie); ohne Pinienast; der r. Arm fehlt.

6) Palma auf Mallorca, Sammlung Despuig, Statue: J. M. Bovér, *Noticia hist.-artist. de los museos del cardenal Despuig existentes en Mallorca*. Palma 1845. Taf. 33 zu S. 95 nr. 39, danach Reinach 2 S. 43 nr. 3. E. Hübner, *Die ant. Bildwerke in Madrid*. Berlin 1862. nr. 734; Pinienkranz?, ohne Pinienast; ergänzt der r. Arm mit einem Stabe.



3) Silvanus (nach G. A. Guattani, *Monumenti antichi*. Roma. Per l'anno 1787, giugno, scultura tav. 3 zu S. XLVIII).

7) Paris, Louvre, 'statuette de la salle Clarac': Reinach 2 S. 43 nr. 2 (nach Photographie). W. Fröhner, *Notice* nr. 534; ohne Pinienast; ergänzt der r. Vorderarm mit einem großen Teile des Pinienstämmchens, das er mit der R. umfaßt.

8) Berlin, Kgl. Museen, Statue: *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung der antiken Skulpturen* nr. 282 mit Abbildung, danach Reinach 2 S. 44 nr. 2; ohne Pinienast und Hund; ergänzt der r. Arm mit dem Gärtnermesser, die l. Hand, ein Stück des Felles, einige Früchte.

9) Paris, Louvre, Statue: Clarac pl. 345 nr. 817 = Reinach 1 S. 175. Fröhner nr. 533; ergänzt die l. Hand mit einer geschulterten Keule [!], der r. Vorderarm, die Beine ohne Stiefeln, Hund fehlt.

10) 'Autrefois à Naples, chez le duc de Riario', Statue: G. A. Guattani, *Monumenti antichi*. (Roma.) Per l'anno 1787, giugno, scultura tav. 3 zu S. XLVIII, danach Reinach 2 S. 43 nr. 8 und obent. Abb.; die l. Hand, der r. Unterarm und die Beine von den Oberschenkeln ab fehlen.

11) Madrid, Museo arqueol. nacional, Statue: *Museo español de antiguedades*. Madrid 1872 ff. T. 7 Tafel zu S. 575, danach Reinach 2 S. 44 nr. 1. J. de D. de la Rada y Delgado, *Catálogo del Museo arqueol. nac.* Secc. 1. T. 1. Madrid 1883. nr. 2704; ohne Pinienast, der r. Arm und die Beine von den Oberschenkeln ab fehlen.

12) Catajo, Galerie, Statuette: H. Dütschke, *Antike Bildwerke in Oberitalien*. Leipzig 1874 ff. Bd. 5 nr. 439; typische Darstellung.

13) Rokeby Hall, Statuette: A. Michaelis, *Anc. marbles*. Rokeby Hall nr. 8 (S. 647); nach der Beschreibung ohne Pinienast und Stiefeln.

14) Rom, Palazzo Barberini, Statue: Matz-r. Duhn, *Ant. Bildw.* nr. 565: 'Kopf aufgesetzt, wohl zugehörig. Die Figur trägt eine Art Chlamys von Fell, die auf der r. Schulter befestigt ist. In ihrem von der l. Hand unterstützten Schoße befinden sich Trauben, Äpfel und Pinienzapfen. Der r. Arm ist gesenkt, um die Leine des neben ihm sitzenden Hundes



4) Silvanus-Statuette (nach Walters, *Catal. of the bronzes, Greek, Roman and Etrusc.*, Brit. Mus. London 1899 Taf. 30 nr. 3).

zu fassen' [?]. 'An den Füßen die gewöhnlichen Stiefeln'.

15) Paris, Louvre, Statue: Fröhner nr. 535; ohne Pinienast und Hund; ergänzt der r. Arm mit dem Gärtnermesser.

16) Rom, Vigna Wolkonsky, Statuette: Matz-v. Duhn nr. 570; nach der Beschreibung: Pinienkranz, Fruchtschurz, Pinienast; der r. Arm fehlt.

17) London, Brit. Mus., Bronze: H. B. Walters, *Catal. of the bronzes, Greek, Roman, and Etrusc.*, in the departm. of Greek and Rom. antiqu., Brit. Mus. Lond. 1899. S. 248 nr. 1523 mit pl. 30 nr. 3, danach Reinach 3 S. 14 nr. 5

und nebenst. Abb.; vom Gärtnermesser ein Rest vorhanden, ohne Hund.

18) Paris, Louvre, Bronze: *Reinach* 2 S. 44 nr. 5 (nach Zeichnung); Pinienkranz?, ohne Pinienast und Hund; der r. Arm fehlt.

19) Bronze: W. Helbig, *Monumenti antichi posseduti da' sigg. Peytrignet et Piot*, in: *Bullettino d. inst.* 1864 S. 172 f. nr. 1; vom Gärtnermesser nur Griff erhalten, ohne Hund; 'figura di eccellente lavoro ... il volto barbato è bellissimo e s'accosta al tipo di Giove'.

20) München, Kgl. Antiquarium, Bronze: W. Christ, *Führer durch das K. Antiqu. in München*. München 1901. S. 58 nr. 257, nicht genau genug beschrieben: 'Silv. ... mit buschigem Haar und Ziegenfell um Kopf und Schultern; im Arm trägt er Feld- und Waldfrüchte, in der R. hielt er die Sichel.'

21) Dresden, Kgl. Antikensammlung, Bronze: *Jahrbuch d. Kais. Deutschen Archäol. Inst.* Bd. 7 (1892). Archäol. Anzeiger S. 161 nr. 19: 'Silv., mit Fichtenkranz im langen Lockenhaar und Fruchtschurz. Ziemlich große, aber fragmentierte Bronzestatuetten, nur bis Mitte der Oberschenkel erhalten, es fehlt der r. Arm'.

[22] Paris, 'autrefois à Lemot, statuaire', Statue: *Clarac* pl. 448 nr. 818 = *Reinach* 1 S. 220; ohne Pinienast; 'j'ignore les restaurations de cette figure' *Clarac* [Text] T. 3 S. 149 f.]

[23] Rom, Sammlung Torlonia, Statue: *C. L. Visconti, I monum. d. mus. Torlonia di scult. ant. riprod. con la fototipia*. Roma 1884. Tav. 83. *Reinach* 2 S. 43 nr. 1 (wo als Quelle angegeben wird: *Museo Torlonia*. Roma 1874. nr. 337). *P. E. Visconti, Catal. du mus. Torlonia de sculpt. ant.* [2. Ausg.] Roma 1883. nr. 337. *C. I. L.* 6, 31025 a; ohne Pinienast; Ergänzungen? *P. E. Visconti* durfte bekanntlich auf Anordnung des Fürsten A. Torlonia solche nicht angeben.]

[24] Ince Blundell Hall, Statue: *Clarac* pl. 419 nr. 820 A = *Reinach* 1 S. 221. *Michaelis*, Ince Blundell Hall nr. 5 (S. 338), an Stelle des Fruchtschurzes ein Gewand ohne Früchte; stark ergänzt: die L. mit dem Pinienast, der r. Arm mit dem Gärtnermesser, die Unterbeine ohne Stiefeln; Hund fehlt.]

[25] Rom? Statue: *Ch. C. Baudelot de Dairval, De l'utilité des voyages et de l'avantage que la recherche des antiquitez procure aux savans*. 50 *Nouv. éd.* Rouen 1827. T. 1 pl. 14 zu S. 319 f., danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 7. *C. I. L.* 6, 694; Pinienkranz?, die L. schultert eine Keule?, in der R. Rest eines Gärtnermessers?, ohne Stiefeln und Hund; Ergänzungen?; offenbar schlechte Abbildung.]

[26] Statue, gefunden in Arles 1750, dann in den Stürmen der französischen Revolution wieder untergegangen, die Basis mit Inschrift erhalten: *J. F. de Noble de Lalauzière, Abrégé chronol. de l'hist. d'Arles*. Arles 1808. Pl. 17 nr. 7 zu S. 15f., danach die Abbildung *Bulletin monumental* T. 45 (Paris 1879) S. 57 und *Reinach* 2 S. 43 nr. 4. *C. I. L.* 12, 662; nach der von *Noble de Lalauzière* gegebenen Beschreibung fehlt der r. Arm; die Abbildg. ist schlecht, überdies bemerkt *Noble de Lalauzière*: 'la sculpture de cet antique est incorrecte et mal restaurée'.

Hieran reihen sich statuarische Bildwerke, die so stark fragmentiert sind, daß sie nur noch durch einzelne erhaltene Attribute, hauptsächlich den Fruchtschurz, ihre Bedeutung offenbaren; und schließlich einzelne Köpfe, die durch ihre ganze Bildung und den Pinienkranz sich als Teile von Silv.-Statuen erweisen, z. B.:

27) Rom, Vatikan, Mus. Chiaram.: *W. Amelung, Sculpt. d. vatican. Mus.* 1. Mus. Chiaram. nr. 142. Taf. 42, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 1; erhalten der Rumpf mit dem Fruchtschurz, dessen beide Beine nicht wie gewöhnlich auf der r. Schulter, sondern auf der Brust geknüpft sind, der obere Teil des r. Armes, vom l. Bein ein Stück des Oberschenkels, das r. bis unterhalb des Knies, daneben Rest des Hundes.

28) Rom, Vatikan, Mus. Chiaram.: *Amelung* 1. Mus. Chiaram. nr. 163. Taf. 43, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 5; erhalten der Rumpf mit dem von der l. Hand gehaltenen Fruchtschurz, ein Stück des r. Oberarmes, die Oberschenkel beider Beine.

29) Rom, Vatikan, Giardino della Pigna: *Amelung* 1. Giard. d. Pigna nr. 61. Taf. 96, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 7; erhalten der Rumpf mit dem vom l. Arm getragenen Fruchtschurz, die L. mit Gärtnermesser, ein Teil des r. Oberschenkels, das l. Bein bis zum Knie.

30) Rom, Vatikan, Giardino della Pigna: *Amelung* 1. Giard. d. Pigna nr. 137. Taf. 105, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 3; erhalten der Rumpf mit dem vom l. Arm gehaltenen Fruchtschurz, die ein Bein des Felles haltende l. Hand, der Oberschenkel des l. Beines.

31) Rom, Vatikan, Giardino della Pigna: *Amelung* 1. Giard. d. Pigna nr. 170. Taf. 108, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 6; erhalten der Rumpf mit dem vom l. Arm getragenen Fruchtschurz, die l. Hand mit Gärtnermesser, 40 Teile der beiden Oberschenkel.

32) *A. Michaelis, Römische Skizzenbücher nordischer Künstler des 16. Jhs.* 3. *Das Baseler Skizzenbuch*, in: *Jahrb. d. Kais. D. Arch. Inst.* Bd. 7 (1892) S. 83 ff.; S. 87 nr. 19b: 'Torso Silvano. Das Ziegenfell mit Kopf vor Silv. Brust bedeckt den Oberkörper und den vorgestreckten l. Unterarm. Von Früchten erscheint nichts, dagegen an der l. Schulter ein Stück des Pinienzweiges. Kopf, r. Arm, l. Hand, Alles 50 vom Leibe abwärts fehlt.'

33) Rom, Palazzo Sciarra: *Matz-v. Duhn* nr. 568: 'Auf der r. Schulter ist eine Chlamys' [?] 'befestigt, die einen vom l. Arm unterstützten, mit Früchten aller Art gefüllten Bausch bildet. Neben dem l. angebrachten Baumstamm steht ein Hund. Ergänzt sind der pinienbekränzte Kopf, der r. Unterarm und das l. Bein.'

34) Rom, Palazzo Colonna: *Matz-v. Duhn* nr. 566: 'Im Bausch der von dem l. Arm unterstützten Chlamys' [?] 'Früchte; modern sind die Beine, Kopf und Hals sowie der l. sitzende Hund und der ganze r. Arm.'

35) Rom, Vigna Altieri: *Matz-v. Duhn* nr. 567: 'Der obere Theil einer Silv.-Statue. Im Bausch sind Birnen, Granatäpfel, Feigen und Walnüsse.'

36) Rom, Vigna Wolkonsky: *Matz-v. Duhn*

nr. 569: 'Der r. Unterarm (jetzt abgebrochen) ... hielt vermuthlich die Sichel, der l. hält einen auf einem Stamm aufstehenden Pinienast umfaßt, an dessen Fuß der aufgerichtete Kopf eines Hundes ... Im Bausch die Früchte, ... Der Kopf und die Beine von über dem Knie ab fehlen.'

37) Rom, Palazzo Castellani: *Matz-v. Duhn* nr. 572: 'Statuette, stark fragmentirt. Der Kopf ist bekränzt. Im Bausch der Ohrlamys' [?] 10 'bemerkte man Früchte.'

38) Rom, Lateran. Mus., Kopf: *O. Benndorf* u. *R. Schöne*, *Die ant. Bildw. d. Lateran. Museums*. Leipzig 1867. nr. 141: 'Der Kopf ist vollbärtig; um das lockig herabfallende Haar liegt ein Pinienkranz.'

39) Catajo, Galerie, Kopf: *H. Dütschke*, *Antike Bildwerke* 5 nr. 447: 'Langlockiger Vollbart. Auf d. langlockigen Haar ein Pinienkranz.'

40) Verona. Museo lapidario, Kopf: *F. Wieseler* in *Göttinger Gel. Nachrichten* 1874 S. 599; '... eine gewisse Ähnlichkeit mit Iuppiter ... der Kranz ist sicherlich nicht von einer Eichenart, ohne Zweifel gehören die Früchte in ihm der Pinie an. ... Ich zweifle kaum, daß der Kopf, welcher ursprünglich zu einer Statue gehörte, als der des Silv. zu betrachten ist.'

41) 'Museo Ouvaroff a Porecice', Bronze-kopf: *W. Helbig* im *Bullettino d. inst.* 1880 S. 31 f.; 'la testa ... mostra un tipo di Giove ... la corona (Pinienkranz) è semplicemente imposta sulla massa dei capelli ... senza modificare l'andamento di quei capelli'; Rückseite flach und wenig bearbeitet, also wohl Rest einer für eine Nische bestimmten Statue.

Von einer jetzt verlorenen oder ihrem Aufenthalt nach unbekannten Statue der typischen Darstellungsweise stammt die Inschrift *C. I. L.* 11, 1921 (Perusia) überliefert mit der alten Beschreibung 'sub Silvani statua, quae erat cum palma (doch sicherlich Pinienast) in sinistra et sinu pleno uvarum et pomorum, capite coronato ex palma (vielmehr Pinienkranz) et barbato, a dextra canis sedet'. Sehr wahrscheinlich gehören auch die Reste einer Silv.-Statue *C. I. L.* 6, 31028 'pes dexter; pes cum caliga fere inde a genu; truncus; canis innixus pedibus posterioribus' einem typischen Bildwerke an, und vermutlich sind z. B. die nicht näher beschriebenen Statuen *C. I. L.* 6, 593. 14, 2791. *Annali d. inst.* 32 (1860) S. 450 (Ostia). *Bullettino d. inst.* 1867 S. 41 ebenfalls hierher zu ziehen.

Auch auf geschnittenen Steinen findet sich Silv. in der typischen Weise dargestellt, z. B. *A. Furtwängler*, *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium*. Berlin 1896. nr. 2927 mit Abbild. auf Taf. 25: Silv. mit Pinienkranz (der bei der Kleinheit der Darstellung wie eine wulstige Haarbinde aussieht), Tierfell, das aber keinen Fruchtschurz bildet, um den l. Arm, Pinienast in der L., Gärtnermesser in der R., Stiefeln, Hund; ebenso nr. 2928—2930; 6368: 'Silv. mit krummem Messer und Pinienzweig'; 7351: nach der Beschreibung mit Pinienkranz (wie oben), Pinienast, Gärtnermesser, Stiefeln, Hund; 8473: 'Silv.,

in der L. Pinienast, in der R. Gärtnermesser; neben ihm Hund'.

IV. Die richtige Deutung des Silv.-Typus hat zuerst *Reifferscheid* (*S.* 213) gegeben (vgl. zu den einzelnen Attributen auch *P. E. Visconti* an der bei Relief 1 angegebenen Stelle): Pinienkranz und Pinienast, das ungepflegte Äußere, die Nacktheit des Körpers charakterisieren noch ganz den unkultivierten Waldgott (*horridus Silvanus* bei *Hor.* c. 3, 29, 22 f. und bei *Martial.* 10, 92, 6; *incultus Silvanus termitum gaudens*, *Gratt. cyn.* 20), aber die Bauernstiefeln, der Fruchtschurz und das Gärtnermesser in seiner Hand zeigen, daß aus dem rauhen Bewohner des Waldes ein geschickter und tätiger Landmann geworden ist, den der Hund, der treue Wächter des Grundstücks, begleitet. Die Frage, wann der Silv.-Typus sich gebildet habe, beantwortet *Reifferscheid* (*S.* 221) dahin, daß 'non

senza ragione ... possiamo congetturare, che ciò accadesse alquanto prima del completo trionfo dell' incivilimento greco in Roma, ed in quelle parti dell' Italia che confinano colla Campania, ove più a lungo si mantenevano le condizioni dell' antica agricoltura italica. è a notarsi però che quantunque il dio Silv. fosse modellato su tipi greci, il suo culto designa una certa reazione contro l' influenza greca'. Dagegen wendet sich *P. E. Visconti* (a. a. O., besonders *S.* 184 Anm. 1), indem er den Silv.-Typus, so wie er uns vorliegt, als eine durchaus römische Schöpfung aus alter Zeit, die sich frei von jedem griechischen Einfluß unverändert erhalten hat, ansieht. In dem bärtigen, mit reichem, wallendem Haupthaar geschmückten Kopfe erkannte *Reifferscheid* (*S.* 215 f.) den Zeus-Iuppitertypus wieder: durch Ausstattung mit den charakteristischen Attributen sei der Iuppiter-zum Silv.-Typus umgewandelt worden, Silv. nehme an der Natur Iupiters teil, und wie es einen Iupp. Liber oder Libertas, I. Iuventus, I. Clitumnus, I. Ruminus, I. Terminus gegeben habe, so sei man berechtigt zu sagen, daß die Bildwerke einen Iupp. Silvanus darstellen. Diese Auffassung erweist *Wissowa* (*Silvanus* *S.* 90 f.) als unhaltbar, indem er unter Hinweis darauf, daß die Anschauungen *Reifferscheids* von der Vielseitigkeit und Teilbarkeit des Iuppiterbegriffes hent als erledigt gelten dürfen, hervorhebt, daß man bei Bildwerken der hier in Betracht kommenden Denkmälerklassen nicht sowohl vom Kopftypus, als vielmehr vom Gesamtarrangement der Gestalt ausgehen müsse; bei den engen Beziehungen, die zwischen Hercules und Silv. bestehen (s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2950 ff. und Abschn. XI), habe die Vermutung v. *Domaszewski* (*Philologus* *S.* 3 Anm. 9 = *Abhandl.* *S.* 60 Anm. 3), daß nicht Iuppiter, der im römischen Glauben gar keine Beziehung zu Silv. gehabt habe, sondern eine Heraklesdarstellung das Vorbild für den Silv.-Typus abgegeben habe, sehr viel für sich. *Wissowa* verweist besonders auf den z. B. durch die Statue der Villa Albani in Rom (*Clarac* pl. 804 B nr. 2007 A = *Reinach* 1 *S.* 478) vertretenen Heraklestypus, in dem der Gott die Keule mit der l. Hand schultert und das auf der r. Schulter geknüpfte Löwenfell über den l. Arm herunterfällt: in

der Tat konnte aus dieser Darstellung sehr leicht der Silv.-Typus hergestellt werden, indem nur die Keule durch den Pinienast ersetzt, das Löwenfell in ein Ziegenfell umgewandelt und der Bausch mit Früchten gefüllt wurde (die oben Bd. 1, 2 Sp. 2963, 12 ff. eingehender besprochenen Darstellungen des Hercules mit dem Fruchtschurz sind dagegen, wie auch *Wissowa* annimmt, ihrerseits wohl erst unter dem Einflusse des Silv.-Typus entstanden). Die Attribute des Fruchtschurzes und des Gärtnermessers möchte *Reifferscheid* (S. 217), falls sie nicht italischen Ursprungs sind, auf Entlehnung von dem Bilde des Priapus (s. d.) zurückführen, mit dem Silv. zwar seiner ursprünglichen Natur nach nichts gemeinsam hat, mit dem er sich aber in der Folge in den Schutz der Gärten (Abschn. X) teilte; ein unbestreitbar uraltes italisches Symbol ist dagegen der dem Silv. wie den Laren zugeteilte Hund (auch Hercules erhält den Hund als Begleiter, s. Bd. 1, 2 Sp. 2953, 7 ff. 2958, 19 ff. 2963, 12 ff.).

V. Eine an und für sich nicht große, aber doch bemerkenswerte Abwandlung erfährt das typische Bild des Silv. dadurch, daß man ihn, allerdings auch hier mit Freiheiten in der Verwendung der Attribute, wozu auch die öfter wiederkehrende Ersetzung des Tierfelles durch eine Chlamys zu rechnen ist, nicht mehr nackt, sondern mit der Tunika bekleidet darstellt, d. h. der Gott erscheint in diesem Nebentypus in der Tracht seiner Verehrer; z. B.:

1) Rom, Vatikan, Loggia scoperta (früher im Museo Pio-Clement.), Relief: *E. Q. Visconti, Museo Pio-Clem.* [Milan 1822] 7 S. 50 ff. mit Taf. 10, danach die Abbildg. oben Bd. 3, 1 Sp. 563/564. *O. Jahn, Arch. Beiträge.* Berlin 1847. Taf. 4 nr. 1, dazu S. 62 Anm. 34. *Amelung* 2. Loggia scoperta nr. 5. Taf. 83. *C. I. L.* 6, 549; vgl. oben Bd. 1, 2 Sp. 2953, 47 ff.; 3 Nymphen mit Diana, Hercules und Silv., der, mit Tunika, Mantel und Stiefeln bekleidet, in der Rechten das Gärtnermesser, in der Linken einen Pinienast hält.

2) Rom, Vatikan, Mus. Chiaram., Relief mit Opferszene: *Amelung* 1. Mus. Chiaram. nr. 630. Taf. 78 (ungenügende Abb.); 'r. steht Silv. in gegürteter Tunika, in der L. einen Fichtenzweig, in der seitlich ausgestreckten R. das Gärtnermesser haltend und nach links blickend, r. von ihm sitzt aufschauend der Hund, l. von ihm steht nach l. gewandt ein Eber; dann ein roher, niedriger Altar, auf dem ein Korb mit Ähren steht, und ein unbärtiger Hirt in gegürteter Exomis ... über dem Eber auf einer Felsklippe ein nach r. liegendes Schaf.'

3) Rom, Palazzo Merolli, Sarkophagrelief, Opferszenenfragment: *Matz-v. Duhn* nr. 3305; 'l. ein Baum. Ein Mann ... steht vor einem kleinen runden Altar, hinter welchem eine runde Basis, auf der sich ein Götterbild erhebt; dasselbe trägt eine gegürtete Tunika und Chlamys, in der L. e. Zweig, in der R. ein Messer, ist also Silv.'

4) Rom, Museo Chierichiano, Statuette: *W. Helbig, Führer durch d. öffentl. Samml. class. Altert. in Rom.* 2. Aufl. Leipz. 1899, nr. 1465; 'der bärtige Gott, der einen kurzen

gegürteten Chiton und Schuhe trägt, ist durch den Pinienzweig in der L. und das schräg um den Oberleib gelegte fruchtgefüllte Gewandstück charakterisiert.'

5) Rom, Palatin, Statuette: *Matz-v. Duhn* nr. 571; 'das Figürchen trägt eine gegürtete Tunica; auf der r. Schulter ist eine Chlamys befestigt, in deren Schoße Früchte liegen. R. ein Hund. Kopf und r. Unterarm und l. Hand fehlen.'

6) Sammlung Somzée (aus Villa Ludovisi), Statue: *A. Furtwängler, Sammlung Somzée. Ant.*



5) Silvanus-Statue

(nach *Furtwängler, Sammlung Somzée. München 1897 Taf. 11*).

Kunstdenkmäler. München 1897. S. 15 f. nr. 18 mit Taf. 11, danach *Reinach* 2 S. 781 nr. 2 und nebeust. Abb. *Th. Schreiber, Die ant. Bildw. d. Villa Ludovisi in Rom.* Leipz. 1880. nr. 215; Silv. in gegürteter Ärmeltunika, darüber das Tierfell mit Früchten im Bausch, von der l. Hand gehalten, mit Stiefeln; Kopf fehlt, r. Unterarm mit dem Gärtnermesser ergänzt.

7) Berlin, Kgl. Museen, Statue: *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung d. ant. Skulpt.* nr. 283 mit Abbildg., danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 3; Silv. bekleidet mit gegürteter Ärmeltunika, darüber Chlamys über dem l. Arm einen mit Früchten und Ähren gefüllten Bausch bildend; ergänzt Unterbeine, Kopf und r. Arm.

8) Dresden, Kgl. Antikensammlung, Statue: *Le Plat, Recueil des marbres ant., qui se trouvent dans la galerie royale et elettorale de Dresde.* 1733. Pl. 107. *Clarac* pl. 447 nr. 817 A = *Rei-*

nach 1 S. 220. Hettner, *Bildwerke* nr. 336; Silv. in hochgeschürzter Ärmeltunika, darüber das Ziegenfell mit Fruchtschurz; Kopf, Hände und Beine ergänzt.

9) Rom, Lateranensisches Museum, Mosaik aus dem Mithraeum in Ostia: C. L. Visconti, *Del Mitreo annesso alle terme ostiensi di Antonino Pio*, in: *Annali d. inst.* 36 (1864) S. 147 ff., besonders S. 174 f. mit Tav. d'agg. LM nr. 3. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Bruxelles 1896 ff. 2 S. 241 fig. 73. B. Nogara, *I mosaici ant. conservati nei palazzi pontifici del Vaticano e del Laterano*. Milano 1910. (= *Collezioni archeol., artist. e numismat. dei palazzi apostolici*. Vol. 4.) Tav. 67, dazu S. 32. O. Benndorf u. R. Schöne, *Die ant. Bildwerke d. Lateran. Mus.* Leipzig 1867. nr. 551; Silv. mit langem Haupthaar und Bart, mit einem bläulich-grünen Nimbus um den Kopf (an Stelle des Pinienkranzes), bekleidet mit Ärmeltunika, darüber ein Tierfell, aber nicht als Fruchtschurz, und mit Stiefeln; im l. Arm hält er einen Ast (Pinie?), in der R. das Gärtnermesser, neben ihm r. der zu ihm aufblickende Hund vor einem Baum, l. ein brennender Altar unter zwei Bäumen.

10) Berlin, Kgl. Museen, geschnittener Stein: *Furtwängler* nr. 8474 mit Abb. auf Taf. 60; 'Silv., Gärtnermesser in der R., mit der L. ein' (emporgereichtetes) 'Schaf' (Widder?) 'an den Vorderfüßen haltend; neben ihm Getreidegefäß mit Ähren' (oder ein Altar, brennend oder mit Früchten?; 'zu den Seiten je ein Baum'; in gegürteter Tunika, darüber ein Gewandbausch ohne Früchte; Pinienkranz?, ohne Hund.

11) Berlin, Kgl. Museen, geschnittene Steine: *Furtwängler* nr. 2931 mit Abb. auf Taf. 25; 'mit kurzem Chiton und statt des Felles Gewand um den l. Arm', das keinen Bausch mit Früchten bildet; Pinienkranz, Stiefeln, Hund; ebenso nr. 2932. 2933 mit Abb. auf Taf. 25; 7350 mit Abb. auf Taf. 55: 'Silv. in kurzem Rock, mit krummem Gartenmesser und Pinienzweig'; Pinienkranz, Stiefeln, ohne Hund.

12) Geschnittener Stein: O. Benndorf, *Notizia di alcune pietre incise siciliane*, in: *Bullettino d. inst.* 1867 S. 216 nr. 4; Silv. (mit Pinienkranz?) in ärmelloser gegürteter Tunika, ohne Fruchtschurz, in der L. das Gärtnermesser, in der R. zwei Äste haltend, mit Stiefeln, zu jeder Seite ein Hund.

Der Typus des bekleideten Silv. liegt einem schönen, 1908 in Torre del Padiglione gefundenen Relief zugrunde, das Antinous als Silv. darstellt (G. E. Rizzo, *Rilievo marmoreo di Antonino di Afrodizia, rappres. Antinoo-Silvano*, in: *Notizie degli scavi* 1908 S. 48 ff. mit Abb. S. 50): Antinous nach l. gewandt, den Pinienkranz auf dem Haupte, ist mit einer gegürteten Ärmeltunika bekleidet, welche die r. Schulter und den r. Arm freiläßt; in der R. hält er das Gärtnermesser, die L. soll, wie Rizzo auf Grund eines Restes annimmt, den Pinienast gehalten haben; neben seinem l. Beine steht ein Hund, zu ihm aufblickend, zur r. Seite ein Altar mit Früchten, darunter ein großer Pinienzapfen; neben dem Altare ein Weinstock mit Trauben ('Antinoo-Silvano vendemmiatore').

Abweichende Darstellungen des Silv. werden im weiteren Verlaufe angeführt werden.

VI. Zusammenstellung von Bildwerken, bei denen die Deutung auf Silv. zweifelhaft oder unrichtig ist (bei Reinach 3 Index gén. alphab. S. 335 sind s. v. Silvain in ganz unkritischer Weise mit wirklichen Silv.-Bildern eine große Anzahl von Bildwerken vermennt, bei denen nicht im entferntesten an Silv. zu denken ist; diese Zusammenstellung kann daher im ganzen hier unberücksichtigt bleiben).

1) Von den Medaillons des Constantinsbogens in Rom stellen zwei zusammengehörige eine Bärenjagd des Kaisers und ein nach der Jagd dargebrachtes Opfer dar (die älteren Abbildungen jetzt entbehrlich durch die guten Lichtdrucke in Arndt-Bruckmann, *Denkmäler griech. u. röm. Skulpt.* Taf. 560 nr. 1 [Jagd] und 2 [Opfer] und in *Antike Denkmäler hrsg. vom Kais. Deutschen Arch. Inst.* 1. Berlin 1891. Taf. 43 nr. 5 [Jagd] und 6 [Opfer]; weniger gut bei E. Strong, *Roman sculpt. from Augustus to Constantine*. London 1907. Pl. 40 nr. 2 [Opfer] und 3 [Jagd], dazu S. 137 ff., nicht genügend bei S. Reinach, *Répertoire de reliefs grecs et rom.* Paris 1909 ff. T. 1 S. 251 nr. 6 [Opfer] und 7 [Jagd]). Im Hintergrunde der Opferscene steht ein Baum, an dem das Fell des erlegten Bären und eine Syrinx aufgehängt sind, davor steht auf hoher Basis das Bild eines Gottes dicht hinter dem Opferaltar. Der Gott ist bärtig, von herculischer Gestalt, der l. Arm trägt einen Fruchtschurz, gebildet von einem Ziegenfell, der r. Vorderarm fehlt. In dieser Götterfigur hat man Silv. erkennen wollen: E. Petersen, *I rilievi tondi dell' arco di Costantino*, in: *Mitth. d. Kais. Deutschen Arch. Inst., Roem. Abth.* 4 (1889) S. 321 ff. mit Taf. 12 nr. 5 (Jagd) und 6 (Opfer). Strong a. a. O. (vorher schon als Silv. erklärt von Bellori und Braun, als Hercules von Rossini, s. Petersen S. 322 Anm. 3). Allerdings paßt Silv. gut in eine Jagddarstellung (s. Abschn. VII); aber Petersen (S. 323) muß selbst zugeben, daß mehrere der gewohnten Attribute des Gottes fehlen: der Pinienkranz (doch steht einer der Begleiter des Kaisers im Begriff dem Bilde einen Kranz aufzusetzen), der Pinienast, die Stiefeln, der Hund, 'attributi non indispensabili' (von dem Gärtnermesser glaubt Petersen einen Rest zu erkennen); und mit der Syrinx hat Silv. gar nichts zu tun (bei Tibull. 2, 5, 30 *garrula silvestri fistula sacra deo* ist der silvester deus nicht Silv., sondern Pan). Daher muß man es mit A. Milchhoefer (in: *Jahrbücher d. Vereins von Alterthumsfr. im Rheinh.* 90 [1891] S. 9) als zweifelhaft bezeichnen, ob hier Silv. dargestellt ist (die Deutung auf Silv. hatte schon Reifferscheid S. 225 Anm. 1 abgelehnt, allerdings ohne richtige Erkenntnis der Einzelheiten des Reliefs).

2) Die eine Nebenseite des Altares C. I. L. 6, 618, abgebildet bei Reifferscheid Tav. d'agg. I nr. 2. Amelung 1. Mus. Chiaram. nr. 516. Taf. 69 (wo aber fast nichts von der Nebenseite zu sehen ist), zeigt in schlechter Erhaltung eine auf einem Felsen stehende gedrungene, nackte (bärtige?) Figur, die einen Eichenast im l.

Arm hält, zu den Füßen sitzt ein Hund. Hierin Silv. zu erkennen (*Reifferscheid, C. I. L., Ame- lung*), erscheint nicht unbedenklich, da die ganze Gestalt gar nichts von einer Silv.-Figur an sich hat; vielleicht kommt ihr keine andere Bedeutung als die einer Nebenfigur zu.

3) Einen Silv. möchte *Th. Schreiber (Museo Torlonia in Trastevere, in: Archäol. Zeitg. 37 [1879] S. 77 nr. 8)* in einer folgendermaßen beschriebenen Statuette der Sammlung Torlonia 10 erkennen: 'Neu Kopf und Hals, r. (gesenkter) Vorderarm mit Gewandzipfel, beide Unterbeine vom Knie an, die Basis. Die Figur hat r. Standbein, das l. vorgesetzt. Neben dem l. Bein dient ein Baumstamm als Stütze. Eine Schnur, die auf der r. Schulter mit einem Band zusammengeknüpft ist, hängt über den Leib und trägt in gleichmäßigen Abständen Weintrauben mit Blättern, einen Fichtenzapfen (?) mit kleinen Nadelzweigen, einmal auch eine Birne angebunden. Der auf der l. Schulter liegende Mantel, in dem der l. Arm eingeschlagen ist, bildet einen Schurz, in welchem Früchte (Feigen u. a.) liegen. Ein Zipfel des Gewandes geht um den Rücken herum nach der r. Hüfte zu, wo er abgebrochen ist. Er wurde vermuthlich, wie in der Ergänzung, von der l. Hand gehalten.' Vielleicht liegt hier eine eigenartige Behandlung des Silv.-Typus vor.

4) Die Statue der Sammlung Torlonia C. 30 *L. Visconti, I monumenti del museo Torlonia* tav. 16 (danach *Reinach 2 S. 49 nr. 9*), die eine männliche Figur in gegürteter Ärmeltonika, darüber Chlamys mit Fruchtbausch, mit Stiefeln, in der gesenkten R. ein Lämmchen an den zusammengefaßten vier Beinen haltend darstellt (der Kopf nicht zugehörig, an dem Lämmchen nur die Unterbeine ergänzt), wird von *A. Furtwängler (Sammlung Somzée S. 15)* als Silv. aufgefaßt, während *P. E. Visconti* 40 (*Catalogue du musée Torlonia nr. 16*) in ihr einen 'pasteur se préparant à faire un sacrifice' erblickt. Obgleich wir ein Relief besitzen, in dem ein unbezweifelbarer Silv. ein Lämmchen trägt, aber in dem sonst mit Früchten gefüllten Bausch (s. Abschn. VIII), könnte bei dieser Statue nur der nicht erhaltene Kopf entscheiden, ob wir an Silv. denken sollen oder nicht.

5) Eine 1873 in der Vigna Casali in Rom 50 gefundene vierseitige Kandelaberbasis (*E. Brizio in: Bullettino d. inst. 1873 S. 16. Matz-v. Duhn nr. 3642*, danach bei *F. Haug, Die Viergöttersteine, in: Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst 10 [1891] S. 159 f. nr. 218*) trägt, in archaisierender Manier gehalten, auf drei Seiten die Reliefs von Minerva, Diana und Apollo, auf der vierten einen jugendlichen, bartlosen Gott mit Pinienkranz auf dem Haupte, bekleidet mit kurzer, bis zu den Knien reichender Tunika, in der 60 erhobenen R. ein Gärtnermesser, in der l. einen Pinienast haltend. Diese Figur benennen *Brizio* und *Matz-v. Duhn* (sowie *Haug*) Silv.; aber gerade ein bärtiger, nicht jugendlicher Kopf ist das wesentlichste, fast in keinem einzigen sicheren Bildwerke vermißte Charakteristikum des Silv.-Typus; nur das durch die Widmung an Silv. Augustus gesicherte Relief

C. I. L. 5, 2383 'iuvenis capillatus limbum habens pendentem reiectum in umerum sinistrum, d. tenet falcem, s. pinum' zeigt uns einen jugendlichen Silv.; es muß dahingestellt bleiben, ob diese ganz vereinzelter Darstellung auch hier die Annahme eines jugendlichen Silv. (so *Wissowa, Silvanus S. 90 Anm. 1*) rechtfertigt.

6) *Matz-v. Duhn nr. 3456, 1* (Konsole, Rom, Vigna Guidi): 'Silv. nackt bis auf das um den Hals geknüpfte und über den vorgestreckten l. Unterarm niederfallende Fell, im l. Arme einen Pinienzweig, in der frei niedergebenden R. eine große Traube (?), auf dem Kopfe ein Kranz'; da nach der Beschreibung das Fell nicht einen Fruchtschurz bildet und der Kranz nicht als Pinienkranz bezeichnet wird, fehlt (zumal im Hinblick auf den undeutlichen Gegenstand in der r. Hand) eine genügende Grundlage für die Benennung Silv.

7) Die beiden oben Bd. 1, 2 Sp. 1459/60 von *Wissowa* abgebildeten und nach *Reifferscheids* Vorgange (*S. 224 ff.*) für Faunus in Anspruch genommenen Bronzefiguren sind mehrfach für Silv. erklärt worden (die Fortnumsche Bronze von *A. Michaelis, Ancient marbles. Stanmore Hill nr. 7 [S. 660]* und ihm beistimmend von *Milchhoefer a. a. O. S. 10* 'unter der Voraussetzung, daß sich der uns geläufigere Typus des Gottes mit Fruchtschurz und Messer erst seit der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts' (ähnlich *A. Furtwängler, Die ant. Gemmen. Leipzig u. Berlin 1900. Bd. 3 S. 199*) 'gebildet hat'; *Reinach 2 S. 44 nr. 4 'Silvain'*, die Wiener Bronze von *E. v. Sacken u. F. Kenner, Die Samml. d. k. k. Münz- u. Ant.-Cabinetes. Wien 1866. S. 272 nr. 176. E. v. Sacken, Die ant. Bronzen d. k. k. Münz- u. Ant.-Cabinetes in Wien. Wien 1871. S. 81 zu Taf. 30 nr. 3. Reinach 2 S. 43 nr. 6 'Silvain'*). Die Deutung auf Faunus hat *Wissowa (Silvanus S. 92 f.)* aus guten Gründen aufgegeben, zugleich aber auch mit Recht die Benennung als Silv. zurückgewiesen, indem er hervorhebt, daß die trotz des Fehlens der meisten Attribute unverkennbare Verwandtschaft mit dem Silv.-Typus nicht dazu hätte verführen sollen, die Figuren selbst als Silv. anzusprechen (die Wiener Bronze möchte *Milchhoefer* für Liber Pater in Anspruch nehmen). Zu dem Füllhorn, das die Wiener Figur im l. Arme trägt, vgl. das Bruchstück eines Reliefs *Matz-v. Duhn nr. 3598* (Rom, Via del collegio Capranica 10): 'Silv.? In architektonisch umschlossenem Felde eine nach l. schreitende männliche nackte Figur... im l. Arm einen großen Pinienzweig, im r. ein umgekehrtes Füllhorn; Füße und Kopf fehlen'; ganz sicher kein Silv.

8) Mit scheinbar größerem Rechte hat *Reinach 2 S. 43 nr. 7* eine verwandte Bronzefigur der Biblioth. nat. in Paris unter die Silv.-Bilder gestellt (*E. Babelon et J.-A. Blanchet, Catal. des bronzes ant. de la Bibl. nat. Paris 1895. nr. 90 'Faunus debout'* mit Abb.): ein besonders in der Kopfbildung dem Silv. ganz ähnlicher, nackter, kräftiger Mann trägt auf dem Kopfe einen Kranz von langen Blättern; wie bei Silv. bildet ein auf der r. Schulter geknüpfttes Fell einen vom l. Arm getragenen

Bausch, der mit Früchten gefüllt ist, die l. Hand hält einen Baumast ('une branche de pommier' Babelon-Blanchet) geschultert, an den Füßen Stiefeln; die vorgestreckte R. hält aber nach Babelon-Blanchet nicht etwa den Rest eines Gärtnermessers, sondern den eines Trinkhorns (auch die beiden soeben besprochenen Bronzefiguren scheinen in der r. Hand Reste von Trinkhörnern zu halten). Ist diese Angabe richtig, so kann man auch hier nicht von einem Silv., dem das Trinkhorn gar nicht zukommt, sprechen, sondern nur die enge Verwandtschaft mit dem Silv.-Typus anerkennen. Dasselbe gilt allem Anscheine nach von der ähnlichen Bronzefigur Babelon-Blanchet nr. 91 'Faunus debout', deren Kopf einen Lorbeerkrantz trägt '... surmontée d'une pomme de pin'; leider fehlen beide Hände ('la main [gauche] tenait vraisemblablement une branche de pommier' [?]) sowie die Beine von den Knien abwärts.

9) Ein Medaillon Hadrians (Cohen, *Méd. imp.* 2 Adrien nr. 477 mit Abb., vgl. nr. 478—480 mit kleinen Verschiedenheiten; H. A. Grueber-R. St. Poole, *Roman medallions in the Brit. Mus.* London 1874. S. 4 Hadrian nr. 11 mit Taf. 5 nr. 1. W. Froehner, *Les médaillons de l'empire rom.* Paris 1878. S. 31 f mit 3 Abb.) zeigt folgende Darstellung: ein nackter, kräftiger, bärtiger, mit Haarbinde geschmückter Gott, auf dessen l. Arm ein Gewand flatternd liegt, in der l. Hand ein pedum haltend, schreitet, mit der R. einen aufgerichteten Widder mit sich ziehend, nach r. auf einen Tempel zu, vor dem ein brennender Altar steht; neben dem Altar ist ein Hahn sichtbar, hinter dem Gott ein Baum. Cohen und Grueber-Poole nennen den Gott Silv., Froehner hat aber richtig erkannt, daß wir es mit einem Hermes alten Stiles (vgl. oben Bd. 2, 2 Sp. 2394 ff., wo dieses Medaillon nicht angeführt ist) zu tun haben.

10) Auf einem Medaillon des Antoninus Pius (Cohen² 2 Antonin nr. 1157 mit Abb.; Grueber-Poole S. 10 Antoninus Pius nr. 19 und 20 mit Taf. 13 nr. 2; nicht bei Froehner) ist, dem Beschauer zugewandt, eine jugendliche, bartlose, nackte männliche Figur dargestellt, auf deren l., auf einen Pfeiler aufgestütztem Arm ein Gewand liegt; die gesenkte R. hält einen hammerartigen Gegenstand (nach Cohen und Grueber-Poole ein Gärtnermesser), die L. einen Baumast (nicht Pinienast; Grueber-Poole: 'branche of oak'); zur r. Seite ein aufblickender Hund und ein Baum (nicht Pinie), zur l. ein Altar, auf dem ein Gefäß steht. Die Benennung Silv. (Cohen, Grueber-Poole) wird durch die vom Silv.-Typus ganz abweichende Gestaltung der jugendlichen, bartlosen Figur ausgeschlossen.

11) Das Sarkophagrelief Matz-v. Duhn nr. 60 2948 (Rom, Vigna Casali) stellt eine Jagdszene dar; 'hoch oben links sitzt auf dem Felsen Silv., ganz nackt, im l. Arm einen Eichenast, den Kopf ebenfalls der Scene zugewandt, und die l. Hand, als wäre auch er in Furcht, an den Kopf gelegt'. Dies ist aber nicht Silv., der niemals sitzend dargestellt wird, sondern ein Berggott, wie bei der Jagdszene Matz-

v. Duhn nr. 2952 (ungenügende Abb. in *Galleria Giustiniana del march. Vinc. Giustiniani* [Roma 1631] 2 Taf. 136) eine ähnliche Figur richtig als 'Lokalgott' (besser: Berggott) bezeichnet wird (über Berggötter auf römischen Reliefs s. Steuding oben Bd. 2, 2 Sp. 2119 ff.).

12) Sarkophagrelief Matz-v. Duhn nr. 2935 (Rom, Vigna del Pigno): 'Links vor einer Hürde steht... ein jugendlicher Hirt; vor ihm liegen auf erhöhtem Felsniveau zunächst Silv., bartlos, in gegürteter, die l. Schulter und Brust freilassender Exomis, mit dem l. Ellbogen aufgestützt... im r. Arm ein Pinienzweig. Dahinter ein Widder. Unten ebenfalls ein Widder. L. und r. Pinien'; auch hier ist nicht Silv., sondern ein Lokalgott dargestellt.

13) Bei dem oben Bd. 1, 2 Sp. 2963, 43 ff. besprochenen Relief, das in dem unteren Teile 4 Kinder, darüber auf Felsen l. eine Priapus-herme neben einem brennenden Altar und r. davon einen auf dem Felsen sitzenden kräftigen, nackten, bärtigen Mann mit einem Pinienast im l. von einem Tierfell (Löwenfell?) umhüllten Arm, und neben ihm einen Hund darstellt (die besten Abb. bei Th. Schreiber, *Die hellenistischen Reliefbilder.* Leipz. 1894. Taf. 75, danach oben Bd. 2, 2 Sp. 2113.14. A. Furtwängler, *100 Tafeln nach d. Bildw. d. Kgl. Glypt. zu München.* München 1903. Taf. 53 nr. 2), ist die von C. F. A. v. Lützw. (Münch. Ant. München 1869. S. 67) und H. Brunn (*Beschreib. d. Glypt.* nr. 127) erwähnte, für ein hellenistisches Bildwerk unmögliche Deutung der sitzenden Götterfigur als Silv., die schon Reifferscheid (S. 220 Anm. 2) abgelehnt hatte, längst endgültig durch die richtige Bezeichnung als Berggott ersetzt worden (s. Brunn a. a. O. Furtwängler, *Beschreibung d. Glypt.* nr. 251. Steuding oben Bd. 2, 2 Sp. 2113, A).

Vergil führt an zwei Stellen Silv. mit einer kurzen Schilderung seines Aussehens ein: *georg.* 1, 20 *et teneram ab radice ferens, Silvanum, cupressum* (danach wohl Martian. *Cap.* 5, 425 f. *tum primum posita Silvanus forte cupresso | percitus ac trepidans dextram tendebat inermem*, d. h. ohne Gärtnermesser); *eccl.* 10, 24 f. *venit et agresti capitis Silvanus honore, | florentis ferulas et grandia lilia quassans*; ein Silv., der eine Cypresse oder einen Cypressenast trägt, ist uns von Bildwerken nicht bekannt (die Erklärung der Stelle hat auch die Scholiasten beschäftigt, vgl. *Interpol. Serv. Aen. georg.* 1, 20 *quidam Silvanum primum instituisse plantationes dicunt, ideo 'tenera ab radice' poetam dixisse. an 'ab radice tenera', quia caesa cupressus dicitur non renasci, id est invalida? an ab radice tenens, wher wohl Preller [S. 393] seine Erklärung nahm: 'Oder man dachte sich ihn als sorglichen Pflanze und Forstmann, welcher einen zarten Setzling an der Wurzel tragend durch den Wald geht...'); in der anderen Schilderung aber erblickt Reifferscheid (S. 212 Anm. 1) mit Recht eine freie poetische Erfindung.*

Es gilt nun, die vielseitige Bedeutung des Gottes, vor allem an der Hand der Inschriften, in ihrer Entwicklung weiter zu verfolgen.

VII. In Italien nahmen im Laufe der Zeit die Wälder immer mehr ab, bis in der Kaiserzeit das Land sogar vom Walde entblößt war (H. Nissen, *Ital. Landeskunde* 1 S. 433 ff.). Daher mußte naturgemäß auch die ursprüngliche Bedeutung des Silv. als Waldgott immer mehr zurücktreten gegen die übrigen Seiten seiner Wirksamkeit. In den Provinzen aber, 'wo der dichte Wald auch der römischen Kultur nicht wich, ist die Vorstellung von dem Waldgotte Silv. lebendig' (v. Domaszewski S. 4 = S. 61), wovon die Inschriften Zeugnis ablegen. Die Jäger verehren Silv., mehrfach in Verbindung mit Diana, als Spender von Jagdbeute: C. I. L. 7, 451 *Silvano invicto sac. O. Tetius Veturius Micianus praef. alae Sebosianae ob aprum eximiae formae captum quem multi antecessores eius praedari non potuerunt* (zu dem Beinamen Invictus vgl. 11, 699 *I(nvicto) S(ilverni) n(umini) ara(m)* usw. [mit dem Bilde des Gottes geschmückt] und oben Bd. 1, 2 Sp. 2963, 3 ff.). 830 *Deo sancto Silvano venatores Bannies(es)* (über diese vgl. Hübner zu d. Inschr.). 5, 3302 *Silvano fel(ici) P. Falerius Trophimus venator* (felix = glückbringend; 'der in Verona gefundene Stein wird einen Alpenjäger bezeichnen' v. Domaszewski S. 5 Anm. 21 = S. 63 Anm. 2). 13, 5243 *Deae Dianae et Silvano ursari posuerunt ex voto*. 8639 *Deo Silvano Cessorinius Amasius ursarius leg. XXX V(aleriae) v(ictricis)*. 3, 13368 *Dianae et Silvano silbe(stri) dis praesidibus venation(is) M. Aur(elius) Pompeius sacerdot(a)lis*. 7775 *Silvano silvestri et Dianae* (über Silvanus Silvester s. Abschn. XIX nr. 2). 13, 382 *Dis mont(um) et Silvano et Dianae*. 3, 8483 *Dianae aug. sac. Silvan(o) aug. sac.* Diana ist mit Silv. auch auf dem Relief Abschn. V nr. 1, ferner auf dem Abschn. VIII beschriebenen Relief im Louvre und auf dem Relief der einen Nebenseite des cippus C. I. L. 6, 658 ('ad dextram Silv. d. falcem s. ramum tenens, ad pedes lupus [! natürlich der Hund]; ad sinistram Diana...') vereinigt; vgl. C. I. L. 10, 8217 *Silvano sae[r.] Ursulus vil(icus) Dian[ae]* usw. Über die Denkmäler des römischen Gallien und Germanien, die in eigenartiger Weise Silv. als Jagdgott entweder allein oder mit Diana darstellen, und über die Verbindung von Silv. und Diana in den illyrischen Provinzen s. Abschn. XIX nr. 2. 3. Als Gott der Jagd erscheint Silv. auch bei Grattius 20.

In den Provinzen (selten in Italien) tritt Silv. ferner als Schutzgott der Gewerbe und Tätigkeiten, die sich im Walde vollziehen, auf (v. Domaszewski S. 4 f. = S. 61 f.), so als Beschützer der in den Wäldern am Main mit Holzfällen beschäftigten Soldaten C. I. L. 13, 6618 *I. O. M. Silvano cons(ervatori) Dianae aug. v[e]x(illatio) [le]g(ionis) XXII [Ant(onia)nae] pr. p. f.] ag(entium) (in) lign(ariis)* usw.; als Schutzgott der Flößer 12, 2597 *Deo Silvano pro salute ratiarior(um) superior(um)* [das sind die Flößer des oberen Rhonetals, v. Domaszewski] *amicor(um) suor(um) posuit L. Sanct. Marcus civis Hel(vetius);* der Holzhändler 11, 363 *Silvano aug. sacrum L. Titius Eutycias negotians materiarum*. 5, 815 *Sil-*

vano sacrum sectores materiarum Aquileienses et incolae posuerunt et mensam. Sogar die in Steinbrüchen, die wir uns wohl als im Walde gelegen vorstellen müssen, Arbeitenden stellen sich unter den Schutz des Gottes: C. I. L. 13, 38 (Marignac bei St. Bât) *Silvano deo et Montibus Numidi[s] Q. Iul. Iulianus et Publicius Crescentinus qui primi hinc columnas vicenarias celaverunt et et [sic!] exportaverunt v. s. l. m.* (columnae vicenariae = columnae vicanos pedes altae; aquitanischer Marmor genoß einen guten Ruf, vgl. O. Hirschfeld zu d. Inschr.). 3, 12565 (aus dem Gerölle eines Steinbruches) *Herculi et Silvano vexillatio (legionis) XIII g(eminiae) Ant(onia)nae* usw. 14354²⁴ (aus einem Steinbrüche) *Silvan(o) sac.* usw. (v. Domaszewski zieht auch die Inschrift *Ephem. epigr.* 7 nr. 968 *Dibus Herculi et Silvano F. E. . . Primus custos) ar(morum) pro se et vexillatione* hierher). 20 Die Inschrift 13, 8033 (Bonn) *Deo Silvano c(o)ho(rs) VIII (centuria) Honoratiana contiber(nales) signiferi v. s. l. m.*, auf Brohler Tuff geschrieben, bezieht sich offenbar auf die Arbeiten in den Brohler Tuffbrüchen, die sich unter dem besonderen Schutze des Hercules Saxanus vollzogen (s. oben Bd. 1, 2 Sp. 3014 ff.). Ob der in der Inschrift eines Felsens in den Kärntner Alpen C. I. L. 3, 5093 *S(ilverno) saxano aug(usto) sac. Adiutor et Secundinus* genannte Silv. Saxanus in irgendeiner Weise mit Hercules Saxanus im Zusammenhang steht, läßt sich nicht entscheiden (F. Pichler bringt in Mitteilungen der k. k. Central-Commission z. Erforsch. u. Erhalt. d. Kunst- u. hist. Denkm. 6 [1880] S. 48 f. und in Österreich.-Ungar. Revue 15 [1893–94] S. 307 ff. ['Silvanus saxanus'] über den Gott nichts Haltbares bei). Eine Anzahl von Widmungen der in den Steinbrüchen Syriens arbeitenden römischen Soldaten an Silv. teilt F. Cumont (*Inscriptions latines des armées de l'Euphrate*, in: Acad. royale de Belgique. Bulletins de la cl. d. lettres et d. sc. mor. . . 1907 S. 562 ff.) mit; Silv. ist in denselben mit Luppiter Optimus Maximus verbunden und erhält einmal den Beinamen Conservator (I. O. M. *Silvano conservatori Soli devino* [!] usw.), den auch die Inschriften C. I. L. 9, 3076. 13, 6618 (s. vorher) und 3, 7087 nennen. Cumont erklärt die Verehrung des Silv. von seiten der in Steinbrüchen arbeitenden Soldaten durch die Ähnlichkeit ihrer Arbeiten mit denen der Holzfäller: diese wie jene schützt Silv. Conservator vor den Gefahren ihrer Tätigkeit; so sei Silv. überhaupt ein Gott der Soldaten, denen er glückliche Jagd gewähre und die er auf ihren weiten Märschen durch die Wälder gegen wilde Tiere und feindliche Überfälle beschütze (S. 571 f.); vgl. hierzu J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*. T. 1. Paris 1907. (= Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences relig. Vol. 20.) S. 264 ff. und Abschn. XVI.

Aus Italien sind uns ebenfalls Widmungen an Felsen und Felsenheiligtümer des Silv. bekannt: C. I. L. 10, 6308 'in oliveto asperis rupibus obsito cuidam earum ad hoc ipsum laevigatae incisa . . . supra aedicula ex saxo excavata statuae recipiendae apta . . .': [C]n. Octa-

vius Ius / | [*s*]ignum *Silvāni* n' | *pater cum* [?] Pitaino [?] filio consecravit, daneben eine runde Höhlung zur Aufnahme von Wasser: 9, 2125 (s. die Angaben über den Fundort in Abschn. II) *Imp. Maximino et Africano cos.* [236 n. Chr.] *Silvano Lusiano sellam sintoniensis* usw. 10, 5709. 5710 *M. p. fere supra Soram in regione q. d. Rara Rossa incisae in rupe dicta la Portella della fate*; 5709: *'aedicula in qua statua affixa fuit'*; *Cultores Silvani cur. M. Albio [H]iero*; 5710: *'aedicula in qua statua affixa fuit'*; *L. Sabidius M. f. Mor.* [? etwa Rom.?] d. d. 9, 5063 in einer unterirdischen, in den Felsen gearbeiteten Kammer in einer Felsen-schlucht bei Teramo an dem Felsen befestigt: *A. Numisius Montanus ex viso Silvano p. d.* (vgl. den Fundbericht von C. Rosa, *Di una edicola dedicata a Silvano rinvenuta presso Teramo*, in: *Bullettino d. inst.* 1875 S. 44 ff.).

VIII. In der ältesten Zeit, als der einsame Bauernhof tief im Walde lag, war es naturgemäß die Waldweide, welche dem Vieh die Nahrung bot. Daher stellte der Bauer das im Schutze des Waldes weidende und gleichsam an dem Leben des Waldes teilnehmende Vieh unter den Schutz des Waldgottes, der auf diese Weise zum *arcorum pecorisque deus* (*Verg. Aen.* 8, 601) wurde. In jene Urzeit weist das in Abschn. I erwähnte Opfer, das nach *Cato* dem Mars und Silv. *pro bubus uti valeant* dargebracht wird, zurück: es muß im Walde vollzogen werden. Auch Faunus ist ja ein Gott der Viehherden (s. *Wissowa* oben Bd. 1, 2 Sp. 1455, 34 ff. *Religion* S. 173; von ihm unterscheidet sich Silv. aber dadurch, daß er nicht, wie jener, als ein Gott der animalischen Befruchtung und Vermehrung der Herden erscheint, sondern stets ein Weidegott geblieben ist. Bemerkenswert ist es, wie *Wissowa* (*Silvanus* S. 90) hervorhebt, daß die gerade im italischen Kulte des Silv. stark hervortretende Eigenschaft als Beschützer des weidenden Viehes in der typischen Darstellungsweise keinen Ausdruck gefunden hat. Nur in einem Bildwerke ist der Versuch gemacht, auch diese Bedeutung hervortreten zu lassen: ein Relief (aus Villa Albani) des Louvre in Paris zeigt neben Hercules und Diana Silv. in Ärmel-tunika mit Gärtnermesser in der R., Stiefeln und zur Seite sitzendem Hunde, statt des Baumastes in der L. ein pedum und im Bausche des Felles statt der Früchte ein Lämmchen haltend (*Clarac* pl. 164 nr. 63 = *Reinach* 1 S. 59. *Fröhner*, *Notice* nr. 24; oben Bd. 1, 2 Sp. 2953, 7 ff.; der Kopf ist sicher falsch jugendlich ergänzt). Das pedum, das Silv. auch auf den Bildwerken *C. I. L.* 11, 699 und 5, 7146 in der r. Hand hält, charakterisiert ihn als Hirten; als solcher wird er in dem Gedicht *C. I. L.* 9, 3375 = *Buecheler*, *Carmina lat. epigr.* 60 nr. 250 angerufen *magne deum, Silvane potens, sanctissime pastor*, und als Hirten zeigt ihn nach v. *Domaszewski* (S. 9 = S. 67) das Relief *C. I. L.* 3, 11162 *'deus manu sin. baculo innisus, d. instrumentum (falcem?) tollens, in cane currente stat, sub cane delphinus'* mit der Inschrift *S(ilvano) d(omestico) s(acrum)*. Den Beschützer des im Walde weidenden Viehes

verehren die saltuarii: *C. I. L.* 9, 3421 [*Si*]l-vano sanct[o] v. s. l. m. [*C*]hrestus *Oroniae Iullitae* [?] saltuarius pr[o] salute domn[ae] p. 10, 1409 *Communis C. Petroni saltuarius votum Silvano solvit libes merito*. 5, 2383 (s. Abschn. VI nr. 5) *S(ilvano) aug(usto) s(acrum)* *C. Ingenuvius Helius saltuar(ius) Virtutis* v. m. l. p. 5548 von zwei saltuarii dem Silv. gewidmet (saltus ist Waldweide, vgl. *Varro*, l. l. 5, 36. *Festus* S. 302 saltum; *Preller*³ 1 S. 340 Anm. 2); ebenso der pequarius 3, 13438 *Silvano silvestri Aelius Tertius pequarius* v. s. l. l. m. Ferner nennen uns die Inschriften als Verehrer des vielbeschützenden Silvanus die equisiones *C. I. L.* 3, 13370 *Silvano [p(ro)] s(a-lute) Pomini*[-.] *Decciani prae[ff.] leg. II adiutrix* ex voo equisiones eiu[s] pos.; den vilicus eines conductor pascuum et salinarum 3, 1363; vgl. 12, 4102 mit Add. S. 842 *Silvano votum pro armento* und für die Trag- und Zugtiere einer Centurie 3, 3502 = 10459 nach *Mommsen*: *Sil(vano) silvestri pr[o] in-pedi(mentis) centuriae* *Iul(i) Alex(andri)* usw. Noch in der Kaiserzeit steht die Bedeutung des Silv. als des Gottes der Viehzucht im Vordergrund seiner Verehrung in den Landschaften Italiens. Dies lehrt die geographische Verbreitung der Orte, wo Altäre des Silv. erhalten sind... Wenn wir die Verteilung der Altäre über die Landschaften Italiens ins Auge fassen, so ist das gruppenweise Auftreten im mittleren Apennin und an den Südbhängen der Alpen ebenso auffallend wie das gänzliche Fehlen oder vereinzelte Auftreten in den Ebenen und im nördlichen Apennin. Berücksichtigt man noch, daß die in den Städten gefundenen Steine sich nicht notwendig auf den Bodenbau beziehen, so kommt man zu dem Schlusse, daß Silv.-Altäre für die Wirtschaftsformen von Bedeutung sind. Wo diese Altäre vorkommen, sind Weidegebiete, wo sie fehlen, sind Ackerflächen' (v. *Domaszewski* S. 11 ff. = S. 69 ff., der das sehr umfangreiche inschriftliche Material nach den Regionen und Orten geordnet zusammenstellt).

IX. Im Walde wurzelt die Bedeutung und Verehrung des Silv. als Grenzgott und als Schutzherr der ländlichen Niederlassung. Die Wälder sind die ältesten Grenzscheiden (*Preller* S. 394. *Nissen*, *Ital. Landeskunde* 1 S. 431), und der Gott des Waldes ist der natürliche Schirmherr der Grenzen des einzelnen Grundstückes gegen den Wald hin und gegen andere Grundstücke und der in Rodungen angelegten, vom Walde rings umschlossenen Niederlassung überhaupt (*Hor. epod.* 2, 21 f. *et te, pater Silvane, tutor pinium*). Das Symbol dieser Schutzherrschaft ist der wachsame Hund, das Bild des Gottes aber das Wahrzeichen für die unverrückbare Grenze; daher wohnt ihm die Eigenschaft inne, unverletzlich und unverrückbar zu sein, es ist sanctum (v. *Domaszewski* S. 6 = S. 64; vgl. die weiterhin im Wortlaut mitgeteilte Inschrift *C. I. L.* 6, 579), und der Gott selbst erhält eben wegen seiner Fürsorge für Begrenzung und Eigentum den Beinamen Sanctus: Silv. Sanctus genoß, wie die große Menge der Inschriften zeigt, beson-

ders in Rom und in dem übrigen Italien eine hohe Verehrung, so zwar daß die Abkürzung S. s. s. = *Silvano sancto sacrum* für Widmungen sich als eine allgemein bekannte festsetzen konnte (in Rom: *C. I. L.* 6, 294, 296 *Herculi et Silvano sancto* usw. 543, 629 *Silvano et Herculi sanctissimis* [1] *deis sacru(m)*). 637 unter dem Relief Abschn. II nr. 10: *Sacrum sancto Silvano aug. voto succ(epto) ex vis(o)*. 653 *Signum Silvani sanctissimi cum base posuit C. Flaminius Telesphor(us)*. 654 *Silvano sanctissimo* usw. 655–661, 662 = 30807, 664–670, 671 = 30808, 672–674, 675 = 30810 unter dem Relief Abschn. II nr. 2: [Namen der Dedikanten, dann:] *de monéta Silvānum monolithum sanct. d. s. dd. sodal. b. m.* 676 *P. Fuficius Primenigenus sancto Silvano columellam cum lucerna aerea d. d.* 677, 678, 679 [s. Abschn. XII]. 680, 681, 682 = 30813, 683 *Silvano deo sancto sacrum M. Manneius Zethus signum et basim ex viso posuit*. 684–686, 687 [an dem Abschn. I beschriebenen marmornen Baumstumpfe]. 688–691, 692 [s. Abschn. XII]. 693 *‘basis in qua pedes statuæ supersunt’*: *Sancto deo Silvano Genio collegi Zeunitorum* usw. 694 an der Basis einer Statue: *Silvano sanc(to) sacr(um) et Libero pat(ri)* usw. 695 *Sancto Silvano pantheo* usw. [s. Abschn. XX]. 696 *Sancto Silvano restitutori Valeri Euphranides et Pergamus vilici* dd. [also doch wohl Silv. Sanctus als restitutor des Valerius?]. 697 *Silvano sancto r(est)itutori(?) M. Ulpius Agapetus om[ni] impensa sua et oper[a] manibus suis effectum voto suscepto reddidit*. 2829, 2830, 3717 = 31015, 3718 = 31018, 30813, 30911, 31014, 31016, 31020–31025, 31025a [unter der Statue Abschn. III nr. 23]. 31026, 31027, 31028 *Perennis Iuliae Q. fil. Taurines ser(vus) iussu sancti Silvani posuit*. 31029; im übrigen Italien: 14, 20, 52, 3456 = 6, 663, 9, 2799, 3375 = *Buecheler, Carm. lat. epigr.* nr. 250 v. 8 *adsis huc mihi, sancte*. 3420, 3421, 3517, 4877, 11, 1921, 2689, 3334, 5, 8136, Suppl. 715 *D(eo) s(ancto) S(ilvano) aug(usto)* usw.; in den Provinzen: 3, 1153, 4433 *Deo sancto Silvano domestico* usw. 10999 *Silvano sancto domestico v. s. l. m.* 7, 830, 8, 2672, 2673 und 18238: *Silvano sacr. sanctissimo*. 21626, 12, 509 mit Add. S. 814; vgl. *Ephem. epigr.* 7 nr. 928 *D(eo sancto) Silva(fno) s(acrum)* usw. v. s. l. l. m. et donum hoc do: num(ini) adpertenat; cautum attigam, dazu v. *Domaszewski* S. 7 = S. 64 f.; *C. I. L.* 6, 650 *Silvano sacratissimo d. d.* usw.; für S. s. s. = *Silvano sancto sacrum* vgl. z. B. 6, 662 = 30807, 672, 687, 689, 3718, 31018, 11, 2689; dagegen ist in den Inschriften 3, 10846, 11176 und 11308 nach v. *Domaszewski* S. 6 Anm. 24 = S. 64 Anm. 3 aufzulösen *S(ilvano) s(ilestri) s(acrum)*, s. Abschn. XIX nr. 2; über die Verwendung des Beinamens sanctus bei Hercules, der ihn besonders oft erhält, s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2967, 63 ff., und im allgemeinen vgl. über sanctus v. *Domaszewski* a. a. O., Höfer oben Bd. 4 Sp. 308 ff. und W. Link, *De vocis ‘sanctus’ usu pagano quaestiones selectae*. Inaug.-Diss. Königsberg 1910. S. 8 ff.).

Die Inschrift *C. I. L.* 6, 579 *Imperio Silvani ni qua mulier velit in piscina virili descendere si*

minus ipsa de se queretur. hoc enim signum sanctum est zeigt uns, daß man in den Männerbädern Bilder des Silv. aufstellte; ja man benannte sogar Bäder nach dem Gotte (*C. I. L.* 9, 2447 *Fabius Maximus v. e. rector provinciae thermas Silvani vetustate conlapsas restituit* usw., worunter ein Männerbad zu verstehen ist). Dies erklärt v. *Domaszewski* (S. 7 = S. 65) in der Weise, daß Silv., der Schutzherr der Grenzen, hier als Beschützer eines abgegrenzten Raumes, dessen Betreten den Frauen verboten ist, auftritt (eine andere Auffassung s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2955, 62 ff. u. vgl. Abschn. XI [Silv. mit Nymphen]); dabei wirkt aber gewiß auch ein von altersher in dem Wesen des Silv. liegender Gegensatz gegen alles Weibliche, der auch im Kultus hervortritt (s. Abschn. XIV), mit. Überhaupt wird nach v. *Domaszewski* Silv., ‘als er in den städtischen Kultkreis eindringt, zum Beschützer jener Räume, deren unbefugtes Betreten oder Verlassen er hindern soll’: so des Kerkers (*C. I. L.* 13, 1780 Widmung einer ara et signum cum aedicula an Silv. Augustus durch einen *clavicularius carceris publici Lugudunensis*), der Speicher (6, 588 Widmung eines *horrearius c(o)hortis III*; 30813 Widmung an Silv. Sanctus von drei *horrearii de horreis Caesaris*; 14, 20 *Pro salute et reditu imp. Antonini Aug. Faustinae Aug. liberorumque eorum aram sanctae Isidi numini Sarapis sancto Silvano Larib. C. Pomponius Turpilianus proc(urator) ad oleum in Galbae* [nämlich horreis] *Ostiae portus utriusque d. d.*; 51 [Ostia] *Votum Silvano. [a]ram sac(omari) ad Ann(ona)nam aug. Genio [collegii] sacomari* usw., s. Abschn. XVII, des Kellers (6, 706 *Soli Lunae Silvano et Genio cellae Groesianae M. Scaniaus Zosa ex viso posuit*; 14, 17 Widmung eines cellarius an Hercules und Silv.; ‘vielleicht auch 6, 294 *Herculi Libero Silvano di sanctis Ti. Iulius Alexander d. d.*’), des Stalles (? 6, 293 *Iussu deorum C. Valerius . . . Herculi Eponae S(ilvano) aed(ificulam) restituit* usw.); und von Gebäuden im allgemeinen (6, 3697 = 30940 *Aedem aramque I. O. M. et Silvano sancto ceterisque diis quorum in tutela aedificium est quod a solo refferunt* [folgen die Namen] *possessores*; 598 [Bild des Silv.] *Demetrius C(ai) n(o)stri s(ervus) ex viso huic [l]oco tutela(m) posuit*; 13, 8016 [Io]pi O. M. et [He]reuli et [Sil]vano et [Ge]nio domus M. [Sabini]us Nepotianus praef. castrorum usw.). Es muß dahingestellt bleiben, ob alle diese Widmungen in dem von v. *Domaszewski* angenommenen Sinne zu erklären, oder ob etwa einzelne derselben aus uns nicht erkennbaren anderen Vorstellungen hervorgegangen sind. Vielleicht gehört hierher auch die Inschrift *C. I. L.* 6, 31026 *Silvano sancto sacrum T. Flavius Anicetus locum ita uti determinat(us) est fecit et publicavit*.

Ein Kern guter, auf althergebrachten Brauch sich beziehender Tradition ist (abgesehen von der schulmäßigen Frage und der darauf erteilten Antwort *quia — posuit*) gewiß, allerdings in schlechter Fassung, in der Stelle *Gromatici vet.* S. 302, 13 ff. Blume-Lachmann enthalten: *Omnis possessio quare Silvanum*

colit? quia primus in terram lapidem finalem posuit. nam omnis possessio tres Silvanos habet. unus dicitur domesticus, possessioni consecratus. alter dicitur agrestis, pastoribus consecratus. tertius dicitur orientalis, cui est in confinio lucus positus, a quo inter duos pluresve fines oriuntur. ideoque inter duos pluresve est et lucus finis die Stelle, in der K. O. Müller, *Die Etrusker*. Neu bearb. von W. Deecke. Stuttg. 1877. Bd. 2 S. 63 f. und W. Deecke, *Etrusk.* 10 *Forschungen*. H. 4. Stuttg. 1880. S. 57 ohne hinreichenden Grund etruskische Tradition vermuten, ist von ähnlicher Bedeutung wie die S. 302, 20 ff. über den ländlichen Larenkult [s. Wissowa, *Religion* S. 148]; im allgemeinen vgl. über den Zustand des Textes der Grammatiker Th. Mommsen, *Die Interpolationen des grammat. Corpus*, in: *Bonner Jahrbücher. Jahrbücher d. Ver. von Alterthumsfreunden im Rheinl.* 96/97 [1895] S. 272 ff.). Die Erklärung 20 *Hartungs* (*Religion d. Römer* 2 S. 171), daß wir uns unter diesen 3 Silvani 3 Standbilder des Gottes vorstellen müssen, von denen das eine beim Hause, das andere mitten in der Flur und das dritte auf der Grenze errichtet war, trifft ohne Zweifel das Richtige. Agrestis ist uns aus Inschriften als Beiname des Silv. nicht bekannt, erscheint aber *C. I. L.* 6, 646 *Silvano* | *Lari agresti* | *A. Larcus Proculus d. d.* in enger Verbindung mit Silv., mag man 30 nun in der Inschrift eine Widmung an Silvanus als Lar Agrestis (Preller S. 396. *Wissowa, Religion* S. 153 Anm. 2 und S. 176 Anm. 7. v. *Domaszewski* S. 8 = S. 66) oder eine solche an Silv. und Lar Agrestis erblicken. Die Beziehung des Silv. auf den Feldbau tritt aber deutlich zutage in dem Opfer, das nach *Horaz* (*ep.* 2, 1, 143) die agricolae prisci nach der Ernte der Tellus und dem Silv. darbringen (s. Abschn. XIV), ebenso bei *Tibull.* 1, 5, 27 f. 40 *illa deo sciet agricolae pro vitibus uvam, pro segete spicas, pro grege ferre dapem*, sofern der deus agricola eben Silv. ist (vgl. 1, 1, 13 f. *et quodcumque mihi donum novus educat annus, libatum agricolam ponitur ante deum*). Überdies weisen die Ähren, die öfter den Früchten im Fruchtschurz (z. B. Abschn. III nr. 8. 15. 31. Abschn. V nr. 7) oder in anderer Weise dem Gotte beigegeben sind (Abschn. V nr. 2; nicht ganz sicher Abschn. V nr. 10) auf den 50 Feldbau hin und rechtfertigen auch ihrerseits die von *Servius* (*Aen.* 8, 601) vorgetragene Lehre *publica caerimoniarum opinio hoc habet, pecorum et agrorum deum esse Silvanum*. Über Faunus als Schützer des Ackerbaues s. *Wissowa* oben Bd. 1, 2 Sp. 1455, 25 ff. *Religion* S. 173. *Otto* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 12 Sp. 2069, 42 ff. Auch orientalis kommt als Beiname des Silv. in Inschriften nicht vor ('orientalis in dem Sinne von 60 a quo fines oriuntur ist... kein Latein' v. *Domaszewski* S. 3 Anm. 12 = S. 61 Anm. 2), aber Silv. Domesticus als Schützer des Gehöftes ist außerordentlich oft auf Inschriften, fast ausschließlich in den illyrischen Provinzen, genannt (s. Register zu *C. I. L.* 3 Suppl. 2 S. 2519 f. und 2666 unter Silv. domesticus; außerdem: 12, 5381; in 6, 3714 S. d. d. *ex voto camaram* usw.

a novo vestibit usw. ist wohl nicht *S(ilvano) d(eo) d(omestico)*, sondern *S(ilvano) d(ono) d(atum)* zu lesen); an seine Stelle tritt in Dalmatien als Beschützer der villa Silv. Vilicus (s. Abschn. XIX nr. 2). In dieser väterlichen Fürsorge (*pater Silvane* bei *Hor.* *epod.* a. a. O. im Sinne einer der altrömischen Religion eigenen patriarchalischen Vorstellungsweise) für Haus und Hof offenbart sich eine Verschiedenheit der Entwicklung, die Silv. und Faunus genommen haben: während Faunus zu einem Gotte des Gaus und der Landschaft wurde, kam Silv. nicht darüber hinaus, der Gott des einzelnen Bauernhofes, dessen Grenze er hütet, zu sein (*Reifferscheid* im *Index lect. Vratisl. hiem.* 1882/83 S. 7 f.). Ein Silv., der als *luporum exactor* den Wolf vom Gehöft und dem weidenden Vieh abhält, beruht nur auf einer nicht haltbaren, von *Preller* (*Röm. Mythol.* 2. Aufl. S. 346) angenommenen Konjektur von *Lipsius*, der in der bei *Nonius* S. 110 M. s. v. fulgorivit erhaltenen und jetzt wohl richtig emendierten Stelle des *Lucilius* (v. 644 Marx) *lucorum exauctorem Albanum et fulguritarum arborum* die überlieferte Lesung *luporum exauctorem malvanum in luporum exactorem Silvanum* verbessern wollte, und durfte nach der Zurückweisung durch *H. Jordan* (zu *Preller* 1 S. 392 Anm. 4) bei *W. Mannhardt* (*Wald- u. Feldkulte*. 2. Aufl. Berlin 1904 f. Bd. 2 S. 120; seine Ausführungen 'Silvanus und Silvane' S. 118 ff. stehen ganz unter *Prellers* Einfluß) nicht wieder als feststehende Tatsache angeführt werden.

Die Verehrung des Silv. als Schützer von Haus und Hof war eine so allgemeine, daß jedes Grundstück seinen eigenen Silv. besaß und damit sein Kult zu dem der nach den einzelnen Häusern individualisierten Laren und Penaten in die engste Beziehung trat' (*Wissowa, Religion* S. 176, über die Laren S. 150 und oben Bd. 2, 2 Sp. 1875, 65 ff., über die Penaten S. 145 f. und oben Bd. 3, 2 Sp. 1882 ff.): *C. I. L.* 6, 582. 630. 671 = 30808. 692 (sämtlich in Abschn. XVII im Wortlaut mitgeteilt); 10, 205 (s. Abschn. XII). 3, 3491 [*Silva*]no domest[is]ico et Lar[ibus]. 14, 20 die oben angeführte Widmung eines Altars an Isis Sancta, Sarapis, Silv. Sanctus und die Laren (vgl. in dem unter dem Relief *C. I. L.* 9, 2125 [Abschn. II] erhaltenen Reste der Widmung die Worte *e[st] signum scultum lara[rio]* //f); neben den Silv. Domesticus stellen sich die Lares Domestici *C. I. L.* 3, 4160, neben den offenbar hierher gehörigen Silv. Casanicus 9, 2100 die Lares Casanici 9, 725 (v. *Domaszewski* S. 6 = S. 64 sieht in Casanicus einen von dem Namen eines Grundstückes hergenommenen Beinamen). Vgl. noch *C. I. L.* 10, 1114 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 258 *Silvano sacr. M. Vicirius Rufus v(otum) s(olvit) quod licuit Iunianos reparare penates quodque tibi voti posui de marmore signum*. Bärtig und bekleidet, mit der Lanze des Lares Praestites und dem gemeinsamen Symbole des Hundes (*Wissowa* oben Bd. 2, 2 Sp. 1872, 11 ff.) hat, wie v. *Domaszewski* annimmt, der Künstler auf dem Trajansbogen in Benevent Silv. Domesticus in bezug auf die Ansiedlung der Veteranen in den

Militärkolonien des Kaisers neben Diana dargestellt (v. Domaszewski, *Die polit. Bedeutung d. Traiansbogens in Benevent*, in: *Jahreshefte d. Österreich. Archäol. Inst.* 2 [1899] S. 173 ff. = *Abh. z. röm. Rel.* S. 25 ff., über Silv. S. 181 f. mit Fig. 90 = S. 36 mit Fig. 8, ihm folgend E. Strong, *Roman sculpture* S. 217 mit Taf. 64; E. Petersen, *L'arco di Traiano a Benevento*, in: *Mittheilungen d. Kais. Deutsch. Arch. Inst., Rom. Abth.* 7 [1892] S. 239 ff. hatte S. 252 f. 'un nume simile a Silvano' vermutet; abgebildet auch bei A. Meomartini, *I monumenti e le opere d'arte della città di Benevento*. Benevento 1889. S. 3 ff. Tav. 16. S. Reinach, *Répertoire de reliefs* 1 S. 65 nr. 1 [nicht genügend]. Man benannte den Gott nach dem Namen des Grundstückes oder seines Besitzers und unterschied ihn auf diese Weise von dem Silv. eines anderen Grundstückes; die Inschriften nennen uns einen Silv. Caeserianensis (*C. I. L.* 9, 2113), Silv. Caminesis (6, 690 *Sancto Silvano Caminesi* gewidmet), Silv. Lusianus (9, 2125 *Imp. Maximino et Africano cos. Silvano Lusiano sellam sintoniacis* usw., s. Abschn. VII), Silv. Naevianus (6, 645 *Silvano Naeviano et Herculi Romanilliano Calvus Iustus d. d.*), Silv. Publicensianus (9, 2126 *Silvano | Publicensi/ | o | praestant/s* | usw., d. i. Silv. Publicensianus praestantissimus?), Silv. Settianus (*Ephem. epigr.* 8 nr. 94), Silv. Staiianus (*C. I. L.* 9, 1552), Silv. Veturianus (11, 3082); vgl. 6, 649 [*Silvano | .Irliano | sacrum* usw., wo Gori [*Aureliano* ergänzen will; 'potest autem esse etiam [*Aeg]rliano vel simile nomen'* Henzen zu d. Inschr. (über Silv. Aurelianus s. Abschn. XVI, über Silv. Pegasianus Abschn. XIX nr. 4; in derselben Weise erhalten Hercules und Liber Pater, mit denen Silvanus häufig verbunden wird [Abschn. XII], Beinamen nach Grundstücken, s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2957, 29 ff. 2, 2 Sp. 2026, 55 ff. Wissowa, *Religion* S. 228 f. 247). Vgl. noch *C. I. L.* 3, 4440 a *Silvano | domesti. P. | Magu. l. b. | sacr. Sept. | Asmenus | mil. leg. XIII g(eminae) | Ant(oinianae) v. s. l. | l. m.*, wozu Mommsen bemerkt '2 et 3 videtur nominari dominus, cuius domui Silvanus is de quo agitur praesideret'. (Über Silv. Flaviorum s. Abschn. XV.)

X. In dem Bilde des Silv. tritt als eine besondere Seite des Haus und Hof behütenden Gottes seine Fürsorge für den zur Ansiedlung gehörigen Garten bedeutsam hervor: in der Hand hält er das Gärtnermesser, die Früchte in dem Bausche des Felles sind Gartenfrüchte (auch der meistens darunter befindliche Pinienzapfen ist in dieser Zusammenstellung eine Gartenfrucht, deren Kerne zum Genuß dienen; die Pinie ist nicht nur Wald-, sondern auch Gartenbaum, vgl. *Cato de agri cult.* 48, 3 *nuces pineas ad eundem modum, nisi tamquam alium serito*; V. Hahn, *Kulturpflanzen und Haus-thiere*. 7. Aufl. neu hrsg. von O. Schrader. Berlin 1902. S. 299 ff.). Silv. ist der altrömische Gartengott; sein ernstes Wesen bildet einen auffallenden Gegensatz zu dem lasziven Priapus, der ihm in dieser Bedeutung zur Seite gestellt wurde (s. Abschn. IV; *Hor. epod.* 2, 21 f. *qua muneretur te, Priape, et te, pater*

Silvane. *Ovid. met.* 14, 639 ff.; *Jessen* oben Bd. 3, 2 Sp. 2973, 28 ff.). In den Inschriften kommt allerdings diese Beziehung des göttlichen Wirkens weniger häufig zum Ausdruck. Dem Gartengotte Silv. widmet ein procurator der Alpes Graiae das schöne Gedicht *C. I. L.* 12, 103 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 19 und gelobt ihm für glückliche Heimkehr nach der italischen Heimat tausend große Bäume, offen-bar Gartenbäume: *Silvane sacru semicluse fraxino* (s. Abschn. XIV) | *et huius alti summe custos hortuli, | tibi hasce grates dedicamus musicas, | quod nos per arva perq. montis alpicos | tuique luci suave olentis hospites* (die wilden Tiere), | *dum ius guberno remq. fungor Caesarum, | tuo favore prosperanti sospitas. | tu me meosque reduces Romam sistito | daque itala rura te colamus praeside*: | *ego iam dicabo mille magnas arbores*. T. Pomponi Victoris *proc(uratoris) Augustor(um)* (Widmungen an Silv. pro reitu sind auch sonst bekannt: *C. I. L.* 9, 2100 *Pro salute et reitu L. Turseli [M]azimi L. Turseli Restu[t]us l. Silvano casanico vot. lib. solvit*; 14, 20 s. Abschn. IX in der Besprechung des Silv. als Beschützer abgegrenzter Räume; in der Tat kann Silv. ähnlich wie der Lar Familiaris [*Wissowa* oben Bd. 2, 2 Sp. 1877, 36 ff. *Religion* S. 149 f.] bei solchen Veranlassungen so recht eigentlich als der Vertreter des heimatischen Hauses gelten). Gartenbäume sind jedenfalls auch gemeint *C. I. L.* 13, 1780 *Deo Silvano aug(usto) Tib. Cl(audius) Chrestus clavic(ularius) care(eris) p(ublici) Lug(udunensis) aram et signum inter duos [!] arbores cum aedicula ex voto posuit*. Vgl. *C. I. L.* 6, 671 = 30808 *Sancto Silvano sacr. Eutyches usw. ser(vus) actor d(ono) d(edit) hortis Aponianis (Laetus: Aronianis; zur Lage: O. Richter, Topographie d. Stadt Rom.² München 1901. S. 275) aram marmorea(m) cum suo sibi sigillo Silvani*; 623 die Widmung eines servus vilicus hortorum und den Silv. *Herbarius* 3, 3498 *Silvano erbario Septimia Constantina v. s. l. m.* Es läßt sich annehmen, daß von den in Abschn. XII aufgeführten für Rom, das reich an Gärten war, bezeugten Heiligtümern die meisten in Gärten lagen, wie es bei einem die Inschrift selbst angibt (s. Abschn. XII nr. 4), bei einigen anderen vielleicht aus dem Fundorte zu schließen ist (Abschn. XII nr. 7. 9. 10).

XI. Silv. als ländlicher Gott, wie wir ihn im vorstehenden kennen gelernt haben, wird nach Ausweis von Schriftstellzeugnissen, Inschriften und Bildwerken vielfach mit anderen bedeutungsverwandten Gottheiten zusammen verehrt. Auf enger Wesensverwandtschaft beruht die Verbindung von Silv. mit Mars bei dem schon wiederholt (Abschn. I. VIII; s. besonders Abschn. XIV) erwähnten Opfer für die Gesundheit der Rinder; denn der Erdgott Mars erscheint hier nicht in seiner späteren Bedeutung als Kriegsgott, sondern in seiner ältesten Form als Herr des Naturlebens, als Gott des Wachstums und Gedeihens der Gewächse und Herden, wie er vom Landmanne bei der Lustation der Felder angefleht wird, Seuchen, Mißwachs und Verwüstung, Hagelschlag und Unwetter vom Grundstück fernzuhalten, Früchte

und Getreide, Weinstock und Baumpflanzungen gedeihen zu lassen, Hirten und Herden sowie die ganze Hausgenossenschaft gesund zu erhalten (*Cato de agri cult.* 141, 2 f.; der so angerufene Mars kann unmöglich ein Kriegsgott sein, wie Wissowa, *Religion* S. 130 'Mars ist den Römern nie etwas anderes gewesen als Kriegsgott' erklärt; über die älteste Bedeutung des Mars vgl. Hartung, *Religion d. Römer* 2 S. 169 ff. Preller S. 339 ff. Reifferscheid im *10 Wiedmungen* beziehen sich mit den an Apollo [3285. 3296], an Apollo und die Nymphen [3286 — 88] und an die Nymphen [3290] gerichteten Widmungen, die mit Ausnahme von 3294 und 3296 auf Weihegefäßen, die im Wasser gefunden worden sind, stehen, auf die warmen Quellen [sog. Aquae Apollinares] bei Vicarello in Etrurien am Sabatinersee, vgl. *C. I. L.* 11. 1 S. 496; s. das in Abschn. IX über das Verhältnis des Silv. zu den Männerbädern Gesagte und oben Bd. 1, 2 Sp. 2955, 62 ff.; Silv. als Heilgott s. Abschn. XIV; über die Verbindung von Silv. und Nymphen in den illyrischen Provinzen s. Abschn. XIX nr. 2).

XII. Einen Staatskult des Silv. hat es in Rom nicht gegeben; der römische Festkalender kennt kein Fest des Gottes, wir wissen nichts von Priestern des Silv., auch nichts von einem öffentlichen Tempel (der in der Inschrift *C. I. L.* 6, 377 *Aram Iovi fulguratoris* [!] *ex precepto* *deorum Montensium* [s. Henzen zu d. Inschr.] *Val. Crescentio* usw. *et Aur. Exuperantius sacerdos Silvani* usw. *dedicaverunt* genannte Silv.-Priester ist natürlich kein sacerdos publicus; die Inschrift gehört dem Mithraskult an, s. Abschn. XX). Allerdings sind uns, fast nur aus Inschriften, eine ganze Reihe von römischen Heiligtümern des Gottes bekannt, aber es bedarf keiner weiteren Erörterung, daß diese alle private Stiftungen sind:

1) Ein Heiligtum auf dem Collis hortorum an der Stelle der früheren Villa Ludovisi: *C. I. L.* 6, 30985 *Numini dom. aug. T. Marius Processus signum dei Silvan[i]* [fehlen 2 Zeilen] *aedem ipsius marmoratam a solo sua pecunia fecit* [est templum marmoris] *stravit idemq. dedic.*; 31025 *D(eo) s(ancto) Silvano Eutyclus p.* (beide Inschriften 1887 an der Stelle der abgebrochenen Villa gefunden); dazu kommen 6, 583 *'basis marmorea in qua hominis et canis vel pantherae'* [!] *'pedum reliquiae supersunt'*: *Silvano sacrum P. Aelius Aug. l. Philumenus*, 310 cippus *Silvano custodi Papirii*, auf der Rückseite *Σιλβανῷ φύλακι Παπειρίου* (zusammen gefunden mit 309 *Herculi defensori Papirii*, Rückseite *Ἡρακλεῖ ἀλεξιεικὼ Παπειρίου*; irreführende Angaben *G. Gattis* über 310 in *Notizie degli scavi* 1888 S. 627 f., das Richtige bietet *Gatti* im *Bullettino d. comm. arch. com.* 1888 S. 402, vgl. *Ch. Hülsen* im *C. I. L.* 6, 4, 2 S. 3004 zu 310) und die aedicula Abschn. II nr. 7 mit der Inschrift 6, 640 *Silvanus custos*, sämtlich früher in Villa Ludovisi. Vielleicht stand an jener Stelle also ein Heiligtum des Silv. Custos (zum Beinamen custos vgl. in dem in Abschn. X mitgeteilten Gedichte des Prokurators *et huius alti summe custos hortuli* und 6, 31005 auf einer Basis *Arrianus Vindicianus v. c. custodi suo d. i. Silv.*,

Liber (vgl. Wissowa oben Bd. 2, 2 Sp. 2029, 24 ff.). Ferner wird Silv. mit den Göttinnen der Gedeihen und auch Gesundheit spendenden Quellen, den Nymphen, vereint (vor allem auf den beiden Reliefs Abschn. II nr. 13 und Abschn. V nr. 1; auf Inschriften: *C. I. L.* 11, 3289 *Apollini Silvano Nymphis Q. Licinius Nepos d. d.* und 3294 *Apollini Silvano Asclepio Nymphis sacrum* [L.] *Aiatius Phoebeus* usw.; beide

Widmungen beziehen sich mit den an Apollo [3285. 3296], an Apollo und die Nymphen [3286 — 88] und an die Nymphen [3290] gerichteten Widmungen, die mit Ausnahme von 3294 und 3296 auf Weihegefäßen, die im Wasser gefunden worden sind, stehen, auf die warmen Quellen [sog. Aquae Apollinares] bei Vicarello in Etrurien am Sabatinersee, vgl. *C. I. L.* 11. 1 S. 496; s. das in Abschn. IX über das Verhältnis des Silv. zu den Männerbädern Gesagte und oben Bd. 1, 2 Sp. 2955, 62 ff.; Silv. als Heilgott s. Abschn. XIV; über die Verbindung von Silv. und Nymphen in den illyrischen Provinzen s. Abschn. XIX nr. 2).

XII. Einen Staatskult des Silv. hat es in Rom nicht gegeben; der römische Festkalender kennt kein Fest des Gottes, wir wissen nichts von Priestern des Silv., auch nichts von einem öffentlichen Tempel (der in der Inschrift *C. I. L.* 6, 377 *Aram Iovi fulguratoris* [!] *ex precepto* *deorum Montensium* [s. Henzen zu d. Inschr.] *Val. Crescentio* usw. *et Aur. Exuperantius sacerdos Silvani* usw. *dedicaverunt* genannte Silv.-Priester ist natürlich kein sacerdos publicus; die Inschrift gehört dem Mithraskult an, s. Abschn. XX). Allerdings sind uns, fast nur aus Inschriften, eine ganze Reihe von römischen Heiligtümern des Gottes bekannt, aber es bedarf keiner weiteren Erörterung, daß diese alle private Stiftungen sind:

1) Ein Heiligtum auf dem Collis hortorum an der Stelle der früheren Villa Ludovisi: *C. I. L.* 6, 30985 *Numini dom. aug. T. Marius Processus signum dei Silvan[i]* [fehlen 2 Zeilen] *aedem ipsius marmoratam a solo sua pecunia fecit* [est templum marmoris] *stravit idemq. dedic.*; 31025 *D(eo) s(ancto) Silvano Eutyclus p.* (beide Inschriften 1887 an der Stelle der abgebrochenen Villa gefunden); dazu kommen 6, 583 *'basis marmorea in qua hominis et canis vel pantherae'* [!] *'pedum reliquiae supersunt'*: *Silvano sacrum P. Aelius Aug. l. Philumenus*, 310 cippus *Silvano custodi Papirii*, auf der Rückseite *Σιλβανῷ φύλακι Παπειρίου* (zusammen gefunden mit 309 *Herculi defensori Papirii*, Rückseite *Ἡρακλεῖ ἀλεξιεικὼ Παπειρίου*; irreführende Angaben *G. Gattis* über 310 in *Notizie degli scavi* 1888 S. 627 f., das Richtige bietet *Gatti* im *Bullettino d. comm. arch. com.* 1888 S. 402, vgl. *Ch. Hülsen* im *C. I. L.* 6, 4, 2 S. 3004 zu 310) und die aedicula Abschn. II nr. 7 mit der Inschrift 6, 640 *Silvanus custos*, sämtlich früher in Villa Ludovisi. Vielleicht stand an jener Stelle also ein Heiligtum des Silv. Custos (zum Beinamen custos vgl. in dem in Abschn. X mitgeteilten Gedichte des Prokurators *et huius alti summe custos hortuli* und 6, 31005 auf einer Basis *Arrianus Vindicianus v. c. custodi suo d. i. Silv.*,

wie zwei emporblickende Hunde neben der Inschrift, zu jeder Seite einer, erkennen lassen; die Basis wird eine Statue des Gottes getragen haben). Zur Lage s. O. Richter, *Topogr.*² S. 267 nr. 3.

2) C. I. L. 6, 3714 = 31007 '... a non molta distanza dall' emiciclo delle terme Diocleziane': S. d. d. [wohl S(ilvano) d(ono) d(atum)] ex voto camaram et paretes suis penditis a novo vestibit Crescentian(us) actor Orfiti c. p. (vgl. 10 Cic. Verr. 4, 122 iis autem tabulis interiores templi parietes vestiebantur und zur Lage O. Richter, *Topogr.*² S. 295).

3) Die drei in der Nähe der Constantinsthermen am Quirinal zusammen gefundenen Inschriften C. I. L. 6, 31020 Sancto Silvano aram restituit C. Can[fi]nius Anthus, 31021 D. d. T. Flavius Sabinus Silvano sancto und 31022 (Bruchstück mit dem Namen des Silv.) berechnen zu der Annahme, daß in jener Gegend ein Heiligtum des Silv. bestanden habe (vgl. G. Gatti in *Notizie degli scavi* 1887 S. 108 f. und im *Bullettino d. commiss. archeol. com.* 1887 S. 162, zur Lage R. Lanciani, *Forma urbis Romae*. Mediolani 1893—1901. Taf. 22. O. Richter, *Topogr.*² S. 296. H. Jordan, *Topogr. d. Stadt Rom*. Bd. 1, Abt. 3 S. 420).

4) C. I. L. 6, 543 'in vertice montis Aventini ubi templum S. Balbinae ... inventus ... in vinea ad thermas Antoninianas': Numini domus 30 august. et sancti Silvani salutaris sacr. imp. Caesar. Nerae Traiani optimi [aug. Germ. Da]lcici imagine(m) arg(enteam) parastaticas cum suis ornamentis et regulis et [.....] est concameratione ferrea C. Iulius Nymphius dece annalis (d. i. decennalis) sua [pecunia posu]it donumque dedit in templo sancti Silvani salutaris quod est in hortis It praedio suo dedicavitque idibus Ianuaris L. Vipstano Messala [M. Pedone] cos. (115 n. Chr.); 40 659 'reperta ... in vinea dom. de Boccapadulis sub aede D. Balbinae e regione S. Gregorii': Salvis Aug[.] invictis sancto Silvano sacrum T. Aelius Tryff[.] sacerdos Solis invicti ex viso fecit; zur Lage vgl. Jordan, *Topogr.* a. a. O. S. 189.

5) C. I. L. 6, 30940 'ara ex lapide Tiburtino effossa in sacrario' exiguo aedium antiquarum sitarum sub monte qui dicitur Della Giustizia': Aedem aramque I. O. M. et Silvano sancto ceterisque diis quorum in tutela aedificium est quod a solo fecerunt [folgen die Namen] possessorum (s. dazu Abschn. IX).

6) C. I. L. 6, 626 'in pavimento arae maioris S. Marci': Silvano sacrum C. Vettennius usw. aediculam diruitam a novo refecerunt et d. d.

7) C. I. L. 6, 580 'epistylum marm. integrum in hortis Campanis prope Lateranum': Silvano fecerunt pro sua salute.

8) C. I. L. 6, 31024. 'parva ara marmorea rep. inter pontem Sixti et villam Farnesinam': Silvano sancto M. Cuppius Anthus aram aedem maceriam d. d.

9) C. I. L. 6, 30930 'fragmentum epistylit marmorei effossum via Merulana prope aulam pictam hortorum Maccenatis': Iovi Silvan[o voto] suscepto Seleu[us].

10) C. I. L. 6, 657 'in nemore praedii nob.

matronae Paullae de Matthacis prope viam Ostiensem': P. Aelius Aug. lib. Silvano sancto Callinicus Tritic. d. d.; 658 Bruchstück eines cippus, in der Inschrift heißt es [deo sancto S]ilvano [...]. Jmes [...]. Jrius [...]. m]armore [...]. ex voto] suscepto et soluto d. d. [...]. dedicavit]que [...]. Aug.; 'illo loco superesse vestigia templi Silvani notat Fabretti'.

11) C. I. L. 6, 692 'e regione nunc S. Cosmati: ubi prope viam quae ad portam Aureliam ducit inventus est lapis': [T]rypho templum [Silvano] ex voto a solo impendit [suis] restituit usw., darauf folgt die Widmung Silvano sancto sacro usw. Cn. Turpilius Trophimus voto suscepto aram de suo d. d.

12) C. I. L. 6, 589 (Fundort unbekannt) Silvano sacr. Cn. Antonius Cn. f. Fuscus aediculam cum ara et cratera d. d. idemque dedicavit (zu der cratera vgl. 6, 612 Onesimus Atili collegio 20 Silvani crateram cum sua busi domum dedit und 581 'vas ex lapide Tiburtino; in margine superiore': Silvano sacrum usw.).

13) C. I. L. 6, 656 (Fundort unbekannt) Sancto Silvano Abascantius Aug. lib. Atimetianus ampliato podio marmora reliq. quae defuer. adiecit et aedem opere signi. inposuit in qua consecravit signa Silvani Iovis Volcani Apollinis Asclepi Deanae item typum et pavimentum graecense ante podium eiusd. p. XXIV.

14) C. I. L. 6, 679 (Fundort unbekannt) Silvano sancto sacrum Heuretus usw. aedem [s(ua)] pecunia] a solo rest[itu]erunt signumque Silvani usw. posuerunt.

15) Flav. Vopiscus, Tac. 17, 1 Omina imperii Tacito haec fuerunt: fanaticus quidam in templo Silvani tensis membris exclamavit 'tacita purpura, tacita purpura' idque septimo; Wissowa (Religion S. 175 Anm. 5) meint, daß sich diese Stelle vielleicht auf das Heiligtum nr. 1 bezieht.

16) Auf ein Heiligtum ist wohl zu beziehen C. I. L. 6, 610 (Fundort unbekannt) Luco Silvani scyphum marmore incluso impensa sua C. Iulius Abascantus donum dedit et maceriem corrupta(m) impensa sua restituit (zum scyphus vgl. v. Domaszewski S. 3 Anm. 9 = S. 60 Anm. 3).

17) Die Inschrift C. I. L. 6, 576 (Fundort unbekannt) Extra hoc limen aliquid de sacro Silvani efferre fas non est wird man am besten mit Wissowa (Religion S. 175 Anm. 4) auf ein Heiligtum des Gottes, nicht auf einen lucus (H. Jordan zu Preller S. 396 Anm. 2. v. Domaszewski S. 3 Anm. 10 = S. 60 Anm. 4) beziehen.

18) Aedicula des Hercules, der Epona und des Silv. Siehe oben Bd. 1, 2 Sp. 2950, 68 ff. und Abschn. IX.

Die von collegia Silvani in Rom errichteten Heiligtümer s. in Abschn. XVII.

Die Annahme, daß Kaiser Domitianus beim achten Meilensteine der Via Appia einen Tempel des Hercules und Silv. erbaut habe, ist irrig, s. Bd. 1, 2 Sp. 2954, 66 ff. Aus der Inschrift C. I. L. 6, 623 'in colle hortorum (monte Pincio)': Silvano sacrum Tychicus Glabronis n(ostri) ser(vus) vilicus hortorum deswegen auf ein in den Gärten des Collis hortorum gelegenes Heiligtum zu schließen, weil '... sono ancora visibili nel marmo le incassature delle grappe

metallische destinate a sorreggerlo' (R. A. Lanciani im *Bullettino d. inst.* 1868 S. 119 f. und danach H. Kiepert & Ch. Hülsen, *Formae urbis Romae* ant. Berol. 1896. S. 65; ganz irrthümlich O. Richter, *Topogr.* 2 S. 266: 'Ein auf dem Gebiete dieser Gärten liegendes Sacellum Silvani nennt die Inschrift 6, 623') geht doch wohl nicht an; ebenso fehlt es bei den Inschriften C. I. L. 6, 673 'in hortis S. Sabae in monte Aventino': *Sanc(to) Silvano ex voto T. Flavius Nicephor(us)* 10 d. d. und 31012 'magna basis . . . in horto adnexo aedi S. Sabae in Aventino': *Sil[ano] castrensi . . .*] (über diesen s. Abschn. XVI) *Carp[ophorus] Gaetulici [Aug. n.] dispensatoris vicarius* d. d. an einem hinreichenden Grunde, um aus ihnen mit Kiepert u. Hülsen (a. a. O.) und O. Richter (a. a. O. S. 209) auf ein Heiligtum zu schließen; und bei der Inschrift 6, 635 = 30805 'rep. in colle Quirinali pone ad S. Susannae, in hortis Barberinis' bei den Diocletiansthermen *Silvano au(g.) sacrum* C. Iulius Castrensis ex voto ist die Angabe, daß sie auf einem 'operculum capitellatum' stehe (so 635), wonach sie als Rest eines Heiligtums betrachtet werden könnte, falsch: es ist vielmehr eine Basis (30805), die keinen Rückschluß auf ein Heiligtum gestattet (damit fällt die Annahme eines solchen durch Kiepert u. Hülsen a. a. O. und O. Richter a. a. O. S. 295). Das von Plinius (n. h. 15, 77) erwähnte simulacrum Silvani unterhalb des Saturnustempels in Rom wird man, wie die vorstehend aufgeführten Heiligtümer, mit Wissowa (*Religion* S. 175) als eine private Weihung ansehen müssen s. über dasselbe Abschn. XX).

Auch aus dem übrigen Italien sind uns eine Reihe von Heiligtümern des Silv. durch Inschriften bekannt: C. I. L. 10, 205 (Grumentum) *Silvano deo sacr. Q. Vibiedius Philargyus minister(er) Lar(um) aug(ustorum) et aug(ustalis)* 40 *Merc(urialis) tectum mensam lapid(eam) aram voto suscep(to) e. m. d. s. p. f.* (zu der mensa vgl. 5, 815 *Silvano sacr[um] m sepectores materialium Aquileienses et incolae posuerunt et mensam*; Marquardt, *Staatsverwaltung* 3² S. 165 f. Wissowa, *Religion* S. 406). 6558 (Velitrae) *Silvano sacrum aediculam fecit a no[is]o P. Maianus Ianuarius*. 11, 2689 (Volsinii) *Silvano s(ancto) s(acrum) C. Vettius Primitivus basem cum[us] aedicu[la] Sil[vani] restituit[us]*. 3733 (Lorium) 50 *Silvano sac(rum) L. Gavius Agatho de solo restituendum cur(avit) vol(untate) L(uici) n(ostri)*; s. die Felsenheiligtümer in Abschn. VII und die von collegia Silvani errichteten Heiligtümer in Abschn. XVII. Die Heiligtümer in den Provinzen finden in Abschn. XIX ihre Erwähnung.

XIII. Neben die Erwähnungen von Silv.-Heiligtümern in den Inschriften stellen sich solch evon Weihbildern des Gottes; in Rom: 60 *Silvanum cum base d. d. usw.* 615 P. Quintius Zosimus d. d. usw. *signum Silvani marmoreum*, zugleich sagt der Weihende item *Silvanum anticum vexam de suo refecit*. 617 A. Satrius Urbicus usw. *Silvanum ex voto posuit*. 621 Thallus agitator usw. *dominum Silvanum de suo posuit item dedicavit*. 622 *Voto suscepto Tropus Pomponiae*

Galeriae signum Silvani cum basi impensa sua posuit usw. 632 . . . *Silvanum augustum familia restituit usw.* 636 *Silvanum aug. collegio C. Iulius Florentinus d. d.* 648 . . . *Marcio lib. pro(c)urator* usw. *Silvano deo praesenti effigiem usw. instituit consecravitque*. 653 *Signum Silvani sanctissimi cum base posuit C. Flaminius Telsphor(us)*. 656 *signa Silvani Iovis Volcani Apollinis Asclepi Deanae* in einer aedes, s. Abschn. XII nr. 13. 671 = 30808 *Ser. actor d. d. usw. aram marmoream cum suo sibi sigillo Silvani*. 675 = 30810 (Relief Abschn. II nr. 2) . . . *Silvanum monolithum sanct(um) d. s. dd.*, womit die Dedikanten wohl das Relief meinen. 679 . . . *aedem [s. p.] a solo rest[it]uerunt signumque Silvani usw. posuerunt*, s. Abschn. XII nr. 14. 683 *Silvano deo sancto sacr. M. Manneius Zethus signum et basim ex viso posuit*. 3710 = 31002 (plinthus statue) *Silvanum cum basi P. Aelius Aug. lib. Glaphyr(us) d. d.* 30985 . . . *T. Marius Processus signum dei Silvan[us]* usw., s. Abschn. XII nr. 1. 31011 C. Statilius Servatus imperio *Silvanum posu(it)*; im übrigen Italien: 14, 53 C. Atilius usw. *signum Silvani dendrophoris Ostiensibus d. d.* 3456 = 6, 663 *Sancto Silvano usw. Sext. Attius Dionysius sig(num) cum base d. p.* 9, 1551 *Silvano signum cum base usw.* 3375 = Buecheler, *Carmina lat. epigr.* nr. 250 v. 9 *quod tibi pro meritis simulacrum aramq. dicavi*. 3603 *Sign. Lib(eri) patris et Silvani II usw.* 10, 1114 = Buecheler nr. 258 . . . *quodque tibi voti posui de marmore signum*. 6308 [C]n. Octavius Ius /// | [s]ignum Silvani usw. *consecravit*, s. Abschn. VII bei Felsenheiligtümern. 11, 6316 *Silvani signum cum bas(i) P(ublius) Pisaur(ensis) usw. Achilles posuit*; in den Provinzen: 3, 633 I, 1, 5f. eine *statua aerea Silvani cum aede* und I, 2, 5 ein *signum aer(eum) Silvani cum basi*, s. Abschn. XVII. 3580 C. Iulius Severus . . . *Silvanum [!] pecunia sua fecit*. 5797 . . . *deo Silvano templ(um) cum signo vetustate conlabsum Sext. Attonius Priatus usw. restituit*. 8, 2646 *Sigillum Mercuri Silvani [. . .]*. 12, 1726 = Buecheler nr. 259 *Aram cum sig[no] Silvano vexit [in agros] usw.*, s. Abschn. XIV. 13, 1780 eine *ara et signum inter duos [!] arbores*, s. Abschn. X. Zu der Widmung einer *columella cum lucerna aerea* an Silv. Sanctus (C. I. L. 6, 676) vgl. die auf Säulen geschriebenen Inschriften 6, 680 und 686 (ebenfalls an Silvanus Sanctus gerichtet) und 950.

Die Zahl der erhaltenen, durch Inschrift dem Silv. geweihten Altäre ist eine außerordentlich große, noch größer die Menge der nicht auf Altären stehenden Widmungsinschriften; von ihnen sind für die vorliegende Darstellung nur diejenigen verwendet worden, denen irgendeine besondere Bedeutung zukommt.

Als Gesamtergebnis ist aus allen hier zusammengestellten auf Silv. bezüglichen Resten einer untergegangenen Welt der Schluß zu ziehen, daß Rom und mehr oder weniger auch das übrige Italien in der Kaiserzeit reich war an Heiligtümern, Altären und Bildwerken des Gottes und sonstigen Widmungen bis herab zur einfachen Widmungsinschrift. Ein von

diesem Gesichtspunkte aus gezogener Vergleich zwischen Sily. und Faunus, der zwar im Staatskult stets eine große Rolle gespielt hat, von dem uns aber kein Bild bekannt ist (s. *Wissowa, Silvanus* S. 92 ff.) und dessen Name in Inschriften nicht vorkommt (über die einzige Ausnahme vgl. *Wissowa, Religion* S. 175 Anm. 2), ergibt die Richtigkeit der Auffassung *Wissowas* (*Religion* S. 175), daß Silv. den Faunus, aus dem er hervorgegangen ist, in dem Gottesdienste des täglichen Lebens in den Hintergrund gedrängt hat.

XIV. In dem Kulte des Silv. tritt überall die Einfachheit ländlicher Anschauungen und Verhältnisse zutage. Die älteste Kultstätte war natürlich der Wald selbst, besonders die luci, 'Lichtungen', die man auf der Grenzscheide dem Gotte zu weihen pflegte (*in confinio lucus positus, a quo inter duos plures fines oriuntur, Gromatici* a. a. O.; über die Bedeutung von lucus, lucus sacer vgl. *A. Rudorff* in der *Gromaticerausgabe* von Blume-Lachmann Bd. 2 S. 260 ff. [*Gromatiche Institutionen*]. *Preller* S. 110 ff. *Marquardt, Staatsverwaltung* 3² S. 161 f.; luci des Silv.: *Vergil, Aen.* 8, 600 f. von dem Abschn. I erwähnten großen Walde bei Caere: *Silvano fama est veteres sacrasse Pelasgos, | arborum pecorisque deo, lucumque diemque. Silvani lucus* bei *Plautus, Aulul.* 674. 766. *Propert.* 5, 4, 1 ff. *Tarpeium nemus et Tarpeiae turpe sepulchrum | fabor . . . | lucus erat felix hederoso conditus antro, | multaque nativis obstrepit arbor aquis, | Silvani ramosa domus.* *C. I. L.* 6, 610 *Luco Silvani scyphum* usw., s. Abschn. XII nr. 16). In den Gärten des *Asinius Pollio* ist eine eigenartige Darstellung eines im Walde dem Gotte dargebrachten Opfers gefunden worden: 'Nell' altro pilastro (eines Impluviums) . . . si vedeva mezza figura in marmo del dio Silvano entro una nicchia di stucco in forma di conchiglia. quel nume era rappresentato con corona di pino e con rozzo pallio, tenendo con la mano sinistra diverse qualità di frutti. il braccio destro era dipinto nel muro, e traeva ad inganno come facessere parte dell' istesso marmo, e colla mano sosteneva una piccola falce. sotto si vedeva colorito un villico in atto di offrirgli il sacrificio in una foresta figurata da alcuni alberi . . . presso il villico stava l'ara accesa, e appie di essa il villico, compagno di Silvano' (*A. Pellegrini* im *Bullettino d. inst.* 1867 S. 112). Ein auf dem confinium dargebrachtes Opfer stellt nach *Reifferscheids* Erklärung (*S.* 221 Anm. 2) das oben abgebildete Relief Abschn. II nr. 10 dar: das Bild des Gottes erhebt sich zwischen zwei Pinien, welche die Grenzscheide zwischen zwei Besitzungen bezeichnen; zum Opfer eilen die Landleute der beiden benachbarten Grundstücke herbei. Denselben Sinn haben nach *Reifferscheid* die beiden Bäume zu beiden Seiten des Gottes auf dem Mosaik aus Ostia Abschn. V nr. 9; zwischen zwei Bäumen steht Silv. auch auf dem geschnittenen Stein Abschn. V nr. 10. Dazu vgl. *C. I. L.* 13, 1780 *Deo Silvano aug. Tib. Cl. [C]hrestus* usw. *aram et signum inter duos [!] arbores cum aedicula posuit.* Es war überhaupt Sitte, Altäre und Bilder des Gottes

unter Bäumen aufzustellen: auf dem Relief Abschn. II nr. 11, das eine Opferszene darstellt, steht der Altar unter einer Pinie, ebenso auf dem Relief Abschn. II nr. 12 der zwischen *Hercules* und Silv. stehende Altar; das Mosaik aus Ostia zeigt einen brennenden Altar unter einem Baume, auf dem Relief Abschn. II nr. 6 steht hinter dem zur r. Seite des Gottes sitzenden Hunde ein Baum, er fehlt auch nicht in der Opferszene Abschn. V nr. 3 und auf dem Relief *Dütschke, Ant. Bildw.* 4 nr. 45 (Abschn. XVIII); *C. I. L.* 12, 103 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 19 v. 1 *Silvane sacra semicluse fraxino* (halb versteckt; 'in der Höhlung einer heiligen Esche als einer natürlichen Waldkapelle eingeschlossen' *L. Friedlaender, Darstellungen aus d. Sittengeschichte Roms* 4⁸ S. 197). Vgl. zu der Sitte, Götterbilder, Altäre usw. unter oder neben Bäumen aufzustellen, *C. Boetticher, Der Baumkultus d. Hellenen.* Berlin 1856. S. 147 ff. Für das im Gehöfte dazubringende Opfer diente gegebenenfalls ein vom vilicus kunstlos hergerichteter Altar (*Martial.* 10, 92, 5 f. *semidocta vilici manu structas | Tonantis aras horridique Silvani*, von *Preller* S. 393 Anm. 1 falsch aufgefaßt: 'wo tonans sein schallendes Rufen im Walde ausdrückt'; vgl. zu derartigen Altären *Marquardt, Staatsverwaltung* 3² S. 161). Als Opfergabe brachten nach *Horaz* die *agricolae prisci* bei dem schon erwähnten Erntefeste dem Silvanus Milch dar (*ep.* 2, 1, 143 *Tellurem porco, Silvanum lacte piabant*; vgl. *Plin. n. h.* 14, 88 *Romulum lacte, non vino libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem*; zu dem Milchopfer vgl. *Schwegler, Röm. Geschichte* 1 S. 421 Anm. 5. *Wissowa, Religion* S. 346). Für das wiederholt erwähnte sicher uralte Opfer an Mars und Silv. *pro bubus, uti valeant* (Abschn. XI) gibt *Cato (de agri cult.* 83) die genaue Vorschrift: *Marti Silvano in silva interdus in capita singula boum rotum facito. farris L. III et lardi P. IIII S et pul-pae P. IIII S, vini S. III, id in unum vas liceto coicere, et vinum item in unum vas liceto coicere. eam rem divinam vel servus vel liber licebit faciat. ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito. mulier ad eam rem divinam ne adsit neve videat quo modo fiat. hoc rotum in annos singulos, si voles, licebit rovere.* Der Ausschluß der Frauen von diesem Opfer, der bei dem Scholiasten zu *Iuvenal* 6, 447 verallgemeinert ist (*quia Silvano mulieres non licet sacrificare*) und der den Gott in einem Gegensatz zum Weiblichen erscheinen läßt (s. Abschn. IX), bildet, wie *Wissowa (Religion* S. 176) hervorhebt, eine Parallele zu dem Ausschlusse der Männer von dem Gottesdienste der Fauna oder Bona Dea (s. oben Bd. 1, 1 Sp. 790, 42 ff. *Wissowa* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 5 Sp. 688 ff. *Religion* S. 177 f.; vgl. zu diesem ganzen Anschauungskreise *H. Jordan, Vindiciae sermonis lat. antiquissimi.* Ind. lect. Regimont. 1882. S. 5 ff.). Es ist bemerkenswert, daß unter den Widmungsinschriften an Silv. sich nur wenige befinden, die von Frauen ausgehen oder an denen Frauen beteiligt sind (Frauen als Dedikantinnen z. B. *C. I. L.* 6, 581 *Silvano sacrum Aeburia Artemisia d. d. 31003 D(e) s(ua) p(e-*

cunia) aram *Silvano* d(eo) *Attilia* L. l. *Helena*. 12, 1726 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 259 *Aram cum sig[no] Silvano vexit* (man erwartet *erexit*) [*in agros*] | *Crispina dis[posito] clarissima* [*luco*] | *vota ferens, [solvit quae] Valerianus* [*ad aram*]; an Widmungen beteiligt: 6, 297 *Herculi et Silvano ex voto Trophimianus* usw. *cum Chia coniuge*. 592 *Silvano* [...]. *L. Casperius A[.]... cum Casperia* l. [...]. 618 *Sacrum Silvano d. d. Sestia Hellas et L. Sestius Magnus*. 667 *Sancto Silvano votum posuit* [*ladius Eutyches cum coniugem et filios* [...]]. 690, wo als Dedikanten genannt werden *Valeria Profutura et Marcus Antonius Hymetus com filis suis*; *Tibull* läßt 1, 5, 27f. seine *Delia* dem *Silv.* opfern; nur in *Illyricum* sind Widmungen von Frauen häufiger, s. Abschn. XIX nr. 2. Die Gartenfrüchte, die der Gott seinen Verehrern spendet, legt man als eine ihm willkommene Opfergabe auf seinen Altar: Relief Abschn. II nr. 12 (ebenso vielleicht auf dem Altare des Abschn. II am Ende angeführten Reliefs *C. I. L.* 9, 2125; unsicher: Relief Abschn. V nr. 10); auf dem Relief Abschn. II nr. 10 (s. die Abb.) hält bei dem Opfer ein Knabe eine Frucht, zweifellos ebenfalls als Opfergabe, in der Hand. *Tibull* (a. a. O.) bestimmt als Opfergaben für den Gott *pro vitibus uvam, pro segete spicas, pro grege... dapem*. Als das gewöhnliche Opfertier erscheint auf den Reliefs wie bei *Iuvenal* (6, 447 *caedere Silvano porcum*) ein männliches Schwein, entweder allein (Relief Abschn. II nr. 10 und 11; auch Relief Abschn. V nr. 2 gehört wohl hierher; vgl. *C. I. L.* 6, 658 cippus, auf dessen Rückseite ein Schweinskopf; auf dem Relief Abschn. II nr. 12 gehört das Schwein offenbar zu *Hercules*, dem es ebenfalls als Opfertier zukommt, s. Bd. 1, 2 Sp. 2965, 15 ff.) oder mit einem Widder (Relief Abschn. II nr. 6 auf der einen Seitenfläche eine Opferkanne und ein Widder, auf der anderen eine Opferschale und ein Schwein; *C. I. L.* 6, 618 abgeb. bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. I nr. 3: Altar, auf der einen Seite ein Widder unter einer Eiche und ein Schwein); der Widder kehrt wieder in der für *Silv.* ungewöhnlichen Verbindung mit einem Ochsen auf dem Altar *C. I. L.* 6, 697 '*retro duo qui sacrificant. in lotere d. aries, in s. bos ad aram ducuntur*'. Vgl. den geschnittenen Stein Abschn. V nr. 10, auf dem *Silv.* einen emporgerichteten Widder, wie es scheint, an den Vorderfüßen hält. Die Stelle *Martialis* (10, 92, 6f.) *Tonantis aras horridique Silvani, | quas pinxit agni saepe sanguis aut haedi* gibt offenbar nur eine ganz persönliche Auffassung des Dichters wieder. Das Relief des dem *Silv.* *Salutaris* gewidmeten Altars *C. I. L.* 6, 3716 = 31013 zeigt '*Silv. fulcem gerens, adstantibus ad d. cane, ad s. gallo*'; der Hahn, der hier offenbar die Bedeutung eines Opfertieres hat, erscheint auch auf der einen Nebenseite des Altars 11, 6315; er ist dem *ritus romanus* fremd und wird nach griechischem Ritus dem *Aesculapius* geopfert (*Paul.* S. 110 in *insula. Tertull. apol.* 46). *Silv. Salutaris*, an den auch die Inschriften *C. I. L.* 6, 543 (s. Abschn. XII nr. 4). 651. 652. 3715 = 30800 (Relief Abschn. II nr. 4). 5, 5548 gerichtet

sind, wird demnach als ein Heilgott aufzufassen sein (s. Abschn. XI *Silv.* mit Nymphen), während ohne einen solchen durch den Hahn gegebenen Hinweis hier wie bei *Hercules Salutaris* (s. Bd. 1, 2 Sp. 2957, 3 ff.) auch an den Schutzgott von *collegia salutaria* (s. Abschn. XVII) gedacht werden könnte (*Preller* S. 395 führt den Beinamen *salutaris* bei *Silv.* auf den Schutz aller zum Hofe gehörigen Leute, vor allem des Herrn, zurück).

Wie der Wald die älteste Kultstätte des *Silv.* bildete, so bot er auch, als man anfang dem Gotte Bilder zu errichten, das einfachste und am leichtesten zu bearbeitende Material, das Holz, dar; Holzbilder entsprachen so recht dem Wesen des Gottes, und es ist bemerkenswert, daß gerade unter den erhaltenen Denkmälern des *Silv.*-Kultus zwei Marmorbildwerke vorhanden sind, die noch ganz die alte Holztechnik nachahmen (*Reifferscheid* S. 222): außer dem Abschn. I beschriebenen Baumstumpf eine offenbar dem häuslichen Kulte angehörende Büste des Museo Chiaramonti (abgeb. bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. K nr. 1, danach nebenst. Abb. *Ame- lung, Die Sculpt. d. vatic.*

Mus. 1. Mus. Chiaram. nr. 434. Taf. 62): 'Auf einer kreisrunden Basisplatte die bekleidete Büste — trajanische Achselbüste — mit dem geradeaus gerichteten pinienbekränzten Kopf des Gottes; auf der r. Schulter der Knoten, auf der l. der Kopf eines Tierfells; vor der l. Brust Trauben, Äpfel, ein Pinienapfel, neben der r. ein sitzender Hund' (*Ame- lung*, der eine Nachahmung der Holztechnik nicht anerkennt; die Abb. auf Taf. 62 ist ungenügend und macht *Reifferscheid's* Abb. nicht entbehrlich). Im Kulte des *Silv.* mögen sich Holzbilder besonders lange behauptet haben (vgl. *Reifferscheid* S. 221).

XV. Der älteste Verehrer des *Silv.* ist natürlich der Landmann, der ja mit allen seinen Lebensbedingungen unter dem Walten des Gottes steht. Die Angabe *Catos* (a. a. O.), daß das Opfer pro bubus nicht nur der Besitzer der villa, sondern auch ein Sklave darbringen dürfe, muß man in Zusammenhang setzen mit der Tatsache, daß im römischen Landwirtschaftsbetriebe besonders die Viehweide ganz in den Händen der Freigelassenen und Sklaven lag. Seit alter Zeit wird also die *familia rustica* dem *Silv.* verehrt haben; von ihr aus drang dann der *Silv.*-Kult in die *familia urbana* ein (vgl. *C. I. L.* 12, 1025 *Silvano famil(ia) urb(ana) Atalici Firman*): besonders die stadtrömischen und italischen Altäre und Widmungsinschriften gehen, soweit sich der Stand des Dedikanten im einzelnen Falle mit Sicherheit bestimmen läßt, mit geringen Ausnahmen von Sklaven und Freigelassenen aller Art aus (vgl. hierzu



6) Silvanus-Büste
(nach *Annali dell' Istituto*
38 [1866] Tafel K nr. 1).

v. *Domaszewski* S. 13 ff. = S. 71 ff.; Rom: Sklaven sind die Dedikanten z. B. von C. I. L. 6, 582. 586 ser. *vilicus*. 593. 598. 612. 615 ser. *vilicus*. 616. 621 *Thallus agitator* L. *Avilli Plantae* ser. 622. 623 ser. *vilicus hortorum*. 649 *Daphnus dispensor*. ? 657 *Callinicus Tritic*(i)?). 662 *vilicus*. 666 *vilicus*. 668. 672. 678 *arcarius*. 679 *vilici*. 680. 685. 687. 688 actor. 692. 696 *vilici*. 3714 = 31007 *Crescentianus actor* *Orfiti*. 3715 = 30800. ? 3718 = 31018 *Alypus Epiphroditus* [!]. 31010 *vilicus*. 31019. 31025. 31028; Freigelassene, als solche ausdrücklich bezeichnet: 583. 595. 597. 599. 626. 644. 656. 657. 3710 = 31002. 31017. 31029, vgl. 14, 3456 = 6, 663 *Sancto Silvano votum ex viso ob libertatem* *Sex. Attius Dionysius* usw.; für das übrige Italien vgl. den Überblick über die Inschriften bei v. *Domaszewski* in den Anm. zu S. 11 und 12 = S. 69 und 70; bei den nicht mit lib. bezeichneten Dedikanten zeigen meistens die cognomina, die als Sklavennamen bekannt sind, daß wir es mit Freigelassenen zu tun haben; ein Freigelassener ist sicher auch der *Vergilianus poeta* 6, 638 *Silvano caelesti* Q. *Glitius Felix Vergilianus poeta* d. d., vgl. 639 *Securitatis caelesti* Q. *Clitius* Felix *Vergilianus poeta* d. d.; Widmungen von Freien z. B. 6, 589 *Cn. Antonius Cn. f. Fuscus*. 613 *Sex. Pompeius Sex. f. Quir. Iustus*. 654 *Cornelius Repentinus v. c.* 31005 *Avianus Vindicianus v. c.* 5, 5007 *L. Septimius L. fil. Fab. Macrinus equo publ. praef. iur. d. q. q. Brix*. 13, 1779 *M. Aemilius Laetus a studiis Augusti* [vgl. *Friedlaender*, Darstellungen 1⁸ S. 109 f.]; der *L. Iunius Lyco scrib(a) librarius* *aedilium curulium* 6, 296 gehört auch hierher [vgl. *Mommsen*, Staatsrecht 1⁸ S. 351 f. *Friedlaender* a. a. O. S. 292. 375 f.]. Nach einer familia *Flavium* ist, wie v. *Domaszewski* (S. 14 Anm. 129 = S. 72 Anm. 11) erklärt, der Silv. *Flavium* genannt C. I. L. 6, 644 *Silvano Flavium Cassianus T. Flavi Aug. lib. Celadi libertus fecit una cum Flavio Cassiano et Amando filis* usw. (149 n. Chr.; anders *Preller* S. 396 Anm. 1 'wozu dann der Silv. Augustus als Silv. Flavium ... kommt'). In den Inschriften C. I. L. 6, 621 und 12, 1001 nennen die Dedikanten, die Sklaven sind, den Gott *dominus Silvanus*, gleichsam als wenn Silv. selbst ihr Herr wäre; vgl. dazu 6, 669 die Widmung eines Veteranen der Gardetruppen an *dominus Siflavanus* sanctus deus und 9, 2164 die Widmung eines Freigelassenen ebenfalls an *dominus Silvanus*.

XVI. Eine hohe Verehrung genoß Silv. in der familia *Caesaris*; nicht nur einfache kaiserliche Sklaven nennen sich in den Inschriften als Dedikanten (z. B. C. I. L. 6, 614 *Puteolanus Caesaris n. ser.* 682 *Maiores et Diadumenus Caes. n. ser.* 693 *Sancto deo Silvano Genio collegi Zeunitorum* (unbekannt) *Vitalio Aug. n. verna* d. d.), sondern auch Inhaber von Höfämtern, die teils mit Sklaven, teils mit Freigelassenen besetzt wurden: ein actor (6, 671 = 30808), actor *Aug.* (6, 669), *Fausstines* [!] *Aug. actor* (11, 3732 = 6, 585), ein *cura amicorum* (6, 604 *Fortunatus Aug. lib.* und 630 *Ti. Claudius Aug. lib. Fortunatus*, wahrscheinlich ein und derselbe Mann), *adiutor tabularius* bzw. *tabularius ad-*

iutor (3, 1305 und 14, 49), *dispensator* (3, 8684, vgl. 6, 31012 *dispensatoris vic(arius)*), *dispensator fisci frumentarii* (6, 634 = 30804), *Caesaris horrearius cohortis III* (6, 588), *horrearius de horreis Caesaris* (6, 682 = 30813), *praeco familiae castrensis* (6, 30911; Silv. erhält den Beinamen *Castrensis* 6, 31012 und 5, 524, dazu v. *Domaszewski* S. 16 = S. 74 f.), *praegustator Augusti* (6, 602), *procurator* (6, 648 *Pro salut et incolunitate indulgentissimorum dominorum Marcio lib. proc(urator) sacris eorum iudiciis gratus Silvano deo praesenti effigiem loci ornatum religionem instituit consecravique* usw.), *procurator Aug.* (6, 611), *procurator castrensis* (6, 652), *procurator summi choragi* (6, 297), *procurator massae Marianae* (14, 52; die massa Mariana ist das noch nicht bearbeitete Metall aus den Erzgruben des mons *Marianus* in Hispania Baetica, s. O. *Hirschfeld*, *Untersuch. auf d. Geb. d. röm. Verwaltungsgesch.* Bd. 1. Berlin 1877. S. 78 Anm. und *Henzen* zu C. I. L. 6, 9276), *procurator ad oleum in Galbae* [nämlich horreis] (14, 20), *tabularius XX hereditatum* (6, 594), *tabularius provinciae Hispaniae citerioris* (2, 4089), *vilicus* (6, 619). Auch der Trierarch der Widmung 11, 555 gehört als Freigelassener der familia *Caesaris* an (vgl. *Mommsen*, Staatsrecht 2⁸ S. 863).

Auf die nahen Beziehungen der aulici zu den Praetorianern führt v. *Domaszewski* (S. 16 f. = S. 75 f.) die Verehrung des Silv. in den Gardetruppen zurück (z. B. C. I. L. 6, 617. 627. 661. 669. 674. 2827–30. 3711 = 31009. 3716 = 31013. 11, 6111). Einen anderen Grund hatte sie dagegen bei den *Equites singulares*. Ein Teil der an der Stätte des Lagers dieser Truppe in Rom gefundenen Votivsteine ist, von einzelnen Abweichungen abgesehen, an folgende feststehende Götterreihe gerichtet: *Iuppiter O. M.*, *Iuno*, *Minerva*, *Mars*, *Victoria*, *Hercules*, *Fortuna*, *Mercurius*, *Felicitas*, *Salus*, *Fata*, *Campestres*, *Silvanus*, *Apollo*, *Diana*, *Epona*, *Suleviae* und *Genius singularium* (C. I. L. 6, 31140–31146. 31148. 31149. 31174. 31175; stärkere Abweichungen bieten 31139 und 31171, außer Betracht bleiben 31138. 31147. 31150–31154); vgl. die Übersicht über die Götterreihen 6 S. 3069). In dieser Zusammenstellung entsprechen die Gruppen *Fata*, *Campestres* und *Epona*, *Suleviae* den Kelten und Germanen, die Gruppe *Silv.*, *Apollo*, *Diana* den Illyriern und *Daciern* in der Truppe: Silv. ist in Illyricum die römische Bezeichnung für den Landesgott, *Apollo* und *Diana* sind die Hauptgötterheiten der Westthraker (s. v. *Domaszewski*, *Die Religion d. röm. Heeres*, in: *Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 14 [1895] S. 52 ff. und *Silvanus* S. 17 ff. = S. 76 ff. *Wissowa*, *Religion* S. 77. *W. Liebenam* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 11 Sp. 319, 42 ff.; Abschn. XIX, 2). Dem *Silv.* und *Genius equitum singularium* ist das Relief Abschn. II ur. I gewidmet: *Silvano sac. et Genio eq. sing. Aug. M. Ulpius Fructus aeditimus signum cum base* (C. I. L. 6, 3712 = 31180; 'da Silv. hier mit dem *Genius* der *equites singulares* verbunden ist, so muß das Relief als Cultbild des Gottes aus einem Heiligtum des Lagers selbst stammen' v. *Domaszewski*, *Religion* S. 53).

Die Verehrung des Silv. im römischen Heere ist aber auf die genannten Truppen nicht beschränkt, vielmehr finden sich in den Provinzen (von Illyricum einstweilen abgesehen; Abschn. XIX nr. 2) viele von Soldaten ausgehende Widmungen an den Gott (z. B. in Afrika *C. I. L.* 8, 2499. 2579c. 2671 und vielleicht 2672—2674, in denen sich keine Dedikanten nennen; 9195. 18239; in Gallia Narbonensis: 12, 164; in Britannien weitaus die meisten der dort gefundenen Widmungen an Silv.: 7, 359. 441. 450. 451. 642. 1038. 1081. 1096. 1124. *L'Année épigr.* 1898 nr. 152; in Germanien: 13, 5243. 6618. 8016. 8033. 8208. 8492. 8639; im Orient: 3, 7041, sogar am Euphrates: *F. Cumont* in *Acad. royale de Belgique. Bulletins de la cl. d. lettres et d. sc. mor.* 1907 S. 362 ff.). Der von den Soldaten in den Provinzen verehrte Silv. ist der Gott des Waldes, der die Legionen auf ihren Märschen und bei ihren Arbeiten in den Wäldern beschützt und ihnen Jagdbeute gewährt (Abschn. VII). *J. Toutain* (*Les cultes païens* S. 262 ff.) und *Cumont* (a. a. O. S. 572) irren, wenn sie meinen, daß v. Domaszewski, dessen Abhandlung über Silv. sie offenbar nicht kennen, in allen Fällen, wo Silv. im römischen Heere verehrt wird, illyrischen Einfluß annehme; v. Domaszewski hat vielmehr z. B. *Silvanus* S. 22 f. = S. 82 f. ausdrücklich den römischen Charakter der Verehrung des Gottes durch die britannischen und germanischen Truppen hervorgehoben. Betreffs der Inschrift *C. I. L.* 8, 18239 (Lambaesis) *Silvano aug(usto) sa(er)um] centuriones leg(ionis) III aug(ustae) curante Memmio Donato decimo pilo*, in der v. Domaszewski (*Religion* S. 80, vgl. *Silvanus* S. 25 = S. 84 f.) den illyrischen Silv. erkennt, da die Inschrift aus einer Zeit stamme, wo die Illyrier unter den Offizieren das wichtigste Element bildeten (zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.), weist *Toutain* (S. 263 f.) wohl mit Recht darauf hin, daß die Silv.-Verehrung in Lambaesis älter sei, da die Inschrift 8, 2671 aus der Zeit des Septimius Severus von der Wiederherstellung eines damals schon verfallenen Silv.-Tempels in Lambaesis spricht (... *templum] Silvano vetustate collapsum [leg. III a]ug. p(ia) v(index) usw. restituit*). Es liegt kein Grund vor, hier ein Eindringen des illyrischen Gottes anzunehmen.

XVII. In der familia Caesaris gab es mehrere collegia Silvani; die Inschriften erwähnen ein collegium der Gladiatoren (*Friedlaender, Darstellungen aus d. Sittengesch.* 2⁹ S. 383. *T. Schiess, Die röm. Collegia funeraticia nach d. Inschr.* München 1888. S. 23): *C. I. L.* 6, 631 *Imp. Caes. L. Aurelio Commodo M. Plautio Quintillo cos.* (177 n. Chr.) *initiales collegi Silvani Aureliani* (folgen die Namen, größtenteils von Gladiatoren). 632 *Felici imperatori omnia felicia. salvo Commodo felix familia. Silvanum augustum familia* (der Gladiatoren) *restituunt usw.*; der Silv. Aurelianus ist also kein anderer als der von den Dedikanten auf Commodos bezogene Silv. Augustus (s. über diesen Abschn. XVIII). 3713 = 31006 *Collegium Silvani restituerunt M. Aurelius Aug. lib. Hilarus et Magnus cryptarius curatores*; dann ein collegium Silvani, das ver-

bunden ist mit dem collegium magnum Larum et imaginum (vgl. *Schiess* S. 23 f.): 6, 582 *Sacrum Silvano P. Aelius Philetus usw. conser(vis) et Larum Penatium (sodalibus) d. d. 630 Silvano sacrum sodal(icio) eius et Larum donum posuit Ti. Claudius Aug. lib. Fortunatus usw.* 671 = 30808 *Sancto Silvano sac. Eutyches collegi magni Lar. et imag. domn. invicti Antonini Pii Felicis Aug. usw.* 692 *Silvano sancto sacro Larum Caesaris n. et collegi magni Cn. Turpilii Trophimus usw.* (vgl. 10, 205 [*Grumentum*] die Widmung eines *minist. Larum aug. an Silv.*); ferner, wie es scheint, ein mit dem Kult der Magna Mater in Verbindung stehendes collegium des Silv. *Dendrophorus*: 6, 641 *Silvano dendrophoro sacrum M(an)ius Publicius Hilarus margar(itar)ius q(uin)q(uen)nalis p(er)p(etuus) cum liberis Magno et Harmoniano dendrophoris M(atris) d(eum) m(agnae) usw.* (der Dedikant ist quinquennalis perpetuus collegii dendrophorum Magnae Matris; vgl. *C. L. Visconti* im *Bullettino d. comm. arch. com.* 1890 S. 21). 642 [97 n. Chr.] [*... Silvano] sancto d(e)ndrophoro? Ti. Claudius Felix est P. Lollius Paris immunes c]ollegi idem [curat]ores aedificula ...] a solo amplif.]o qui sunt cult[ores] Silvani d(e)ndrophori?] in Verbindung mit 950 [97 n. Chr.] *Ti. Claudius Felix et P. Lollius Paris allectores* (s. *Schiess* S. 53 f.) *cultores Silvani idem immunes*; vgl. 14, 53 die Widmung eines *signum Silvani dendrophoris Ostiensibus* durch einen *apparator M(atris) d(eum) m(agnae)*. *Visconti* Auffassung (a. a. O., vgl. v. Domaszewski S. 15 Anm. 146 = S. 74 Anm. 11), daß der den Baumast tragende Silv. als das Prototyp der die heilige Fichte tragenden dendrophori gelten konnte, gibt eine ansprechende Erklärung der Verehrung des Silv. durch das collegium der dendrophori (andere Erklärungen bei *J. P. Walzing, Étude hist. sur les corporations professionnelles chez les Romains.* Louvain 1895 ff. Bd. 1 S. 251 f. *Cumont* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 9 Sp. 218, 29 ff.).*

Außerdem werden noch andere collegia Silvani in Inschriften aus Rom, aus dem übrigen Italien und aus den Provinzen genannt; in Rom: *C. I. L.* 6, 612 *Onesimus Atili collegio Silvani crateram cum sua basi donum dedit.* 647 *C. Iulius Helpephorus Cyrinus patronus sodalicii dii Silvani pollentis voto posuit usw.* mit Erwähnung eines templum des Gottes; 940 nennt sich ein *cur(ator) col(legii) subrutor(um) cultor(um) Silvani*; 636 *Silvanum aug. collegio C. Iulius Florentinus d. d.*; 543 ein *collegium numinis domus augustae et sancti Silvani salutaris* oder nur *sancti Silvani salutaris* (s. Abschn. XII nr. 4); 10231 *Locus sive is ager est, qui est via Appia inter miliarium secundum et III, euntibus ab Roma e parte dexteriori usw.* *locus, in quo aedificata est schola sub porticu] consecrata Silvano et collegio eius sodalic(i), mancipio acceperunt immunes et curator et p[le]ps universa collegi eius usw.* (zu der porticus vgl. 6, 691 *Silvano sancto L. Vallius Solon porticum ex voto fecit dedicavit usw.*; unsicher 675 = 30810 unter Relief Abschn. II nr. 2 mit *Ch. Hülsens* Erklärung); in Ostia: 14, 309 nennt sich ein

quinquennial(is) collegi Silvani aug. maioris quod est Hilarionis functus sacomari ('functus sacomari Mommsenus accipi iubet pro 'functionis sacomariae' idque referri ad collegium Silvani' Dessau zu d. Inschr.; Altar mit schönen, aber nicht auf Silv., sondern auf die Ursprünge Roms bezüglichen Reliefs: R. Lanciani in *Notizie degli scavi* 1881 S. 111 ff. mit Tav. 2. Strong, *Roman sculpt.* S. 241 mit Taf. 73 u. 74), dazu 14, 51 *Votum Silvano*. [a]ram sacomari ad Ann[on]am aug[ustam] Genio [collegii] sacomari[i] ('es scheint mir, daß sacomarium das Aichungsamt ist, wo die Normalmasse der Annona aufbewahrt und justiert wurden; das Kollegium wäre das der cultores Silvani, die, am Aichungsamte tätig, sich dort versammeln' v. Domaszewski S. 8 = S. 66); in Furfo: 9, 3526 wird ein collegium Silvani erwähnt; in Sora: 10, 5709 'aedicula, in qua statua affixa fuit': Cultores Silvani usw.; 10, 444 aus dem oberen Silarustale eine Urkunde über Schenkungen von Grundstücken an ein collegium Silvani mit Vorschriften über die Verwendung der Einkünfte daraus zu Kultzwecken und der Bestimmung praeterea locus, sive ea pars agri silvaeque est, in vivario, quae cippis positus circa Silvanum determinata est, Silvano cedet usw. (vgl. das vivarium der Diana 13, 8174); in Volturni: 11, 2721 Erwähnung eines col[legium] Silvani gemini; in Caere?: [L.] Censorino C. Calvisio cos. (39 v. Chr.) [heisce] mag. ara Silv. mar. fac. cu[r.]r., es folgen die Namen von Freigelassenen und Sklaven (Ch. Hülsen in: *Mitteil. d. Kais. Deutsch. Arch. Inst., Roem. Abt.* 23 [1908] S. 36 ff.; nach Hülsen, der hier einen Silv. Martius, Maritimus o. dgl. erkennen wollte, ist an ein sakrales Kollegium zu denken); 3, 633 aus der römischen Militärkolonie Philippi eine vierteilige Inschrift, die in I die Beiträge einzelner Mitglieder eines collegium Silvani zum Bau eines Tempels aufführt, darunter: statuam aeream Silvani cum aede (d. i. 'cum aedicula sua a templo diversa' Mommsen zu d. Inschr.), sigilla marmuria dua Herculeum et Mercurium, sigillum marmurium Liberi, signum aereum Silvani cum basi; II—IV enthalten die nomina cultor(um). Bei den collegia Silvani haben wir es wie bei anderen nach einer Gottheit benannten mit Sterbevereinen (collegia salutaria; s. Preller S. 397. Marquardt, *Staatsverwaltung*. 3² S. 141 f. Kornemann in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 7 Sp. 388, 16 ff.) zu tun; 'das Wort cultor kommt geradezu zu der Bedeutung: Mitglied eines Sterbevereins' (Kornemann).

Widmungen von collegia opificum an Silv. als den Beschützer ihrer Gewerbe: *Ephem. epigr.* 8 nr. 591 (Casinum) *Silvano sacr. caplator(es)* (Silv. hier als Holzspender, wie v. Domaszewski S. 4 = S. 61 annimmt, oder der Gartengott als Schützer der Ölbaumpflanzungen). *C. I. L.* 5, 815 (Aquileja) *Silvano sacrum sectores materiarum Aquileiensis* usw. 13, 1640 (Forum Segusivorum) *Numini Aug. deo Silvano fabri tignuar. qui Foro Segus. consistunt d. s. p. p.* 3, 3580 (Aquincum) *C. Iulius Severus ob honorem magisteri coll. fabrum Silanum [!] pecunia sua fecit* usw. 7827 (Alburnus maior in Dacien) *Silvan(o) Plabao-*

tius et colegi (= collegae) d. d.; auch die horrearii de horreis Caesaris 6, 682 = 3081: (Abschn. IX), die venatores Bannieses 7, 830 und ratiarii 12, 2597 (über beide s. Abschn. VII gehören hierher.

XVIII In einigen Munizipalstädten finden wir unter den Verehrern des Silv. auch solche Freigelassene, die es bis zum Sevirat gebracht haben (Peltuinum Vestinum: *C. I. L.* 9, 3417; Aveia: 9, 3603; Saena: 11, 1801; Verona: 5, 3295, 3299; aus den Provinzen gehören hierher 2, 4615 [Iluro]. 3, 3497 [Aquincum]). Eine besondere Bedeutung gewann der Silv.-Kult der seviri in Aquileja: er gilt dort dem auch sonst vielfach verehrten Silv. Augustus; aus der Menge der Widmungen und ihrer typischen Form (z. B. 5, 824 *Silvano aug. sacr. in memoriam C. Rufi Anthi IIIIIviri Thallus lib. d. d.*) schließt v. Domaszewski (S. 13 = S. 72) mit Recht, daß die Augustales in Aquileja ein Heiligtum des Silv. Augustus besaßen (Widmungen von seviri an Silv. Augustus in Aquileja: *C. I. L.* 5, 819. 821. 824. 827—832; andere Widmungen an Silv. Aug. in Aquileja: 818. 820. 822. 823. 825. 826. 833; Silv. Aug. in Rom und im übrigen Italien: 6, 632. 633 = 30803. 634 = 30804. 635 = 30805. 636. 637 unter dem Relief Abschn. II nr. 10 *Sacrum sancto Silvano aug.* usw.; 14, 309; 11, 363. 555. 5954 b. 6111; 5, 424. 485. 2383. 3299—3301. 4290. 5007. 7146 [mit dem Relief Dütschke, *Ant. Bildw.* 4 nr. 45 'Silv., in der erhobenen R. einen Stab (?), in der L. einen großen Baumzweig haltend; ein über die l. Schulter geworfener Mantel hängt im Rücken herab; r. von ihm ein kauender Wolfshund und dann ein Lorbeerbaum' (Angabe der Abb. bei Dütschke); einen Mantel trägt auch der im übrigen bis auf die Stiefeln nackte, mit einer Haarbinde geschmückte Silv. mit Gärtnermesser, Baumast, Hund und einem Altar zur r. Seite auf dem Bronzetäfelchen bei Reifferscheid Tav. d'agg. K nr. 2, der S. 214 in ihm einen 'Silv. Augustus o almeno di un gran signore' erblickt). 8244 8245. Suppl. nr. 168. 715 *D(eo) s(ancto) S(ilvano) aug(usto)*; in den Provinzen: 2, 4089. 4615; 8, 2499. 5880. 6354. 6963. 8248 [*Silv. silvester aug.*]. 14463. 18239: 12, 662. 1225. 1834. 4103. 5960; 13, 1779. 1780; der illyrische Silv. [Abschn. XIX nr. 2] als Augustus: 3, 1146. 1911. 1958—60. 3034. 3923 mit Liber Pater? 3961. 4242. 4243. 4426 mit Genius loci. 5093 [*Silv. saxanus aug.*, s. Abschn. VII]. 8305. 8306. 8483 mit Diana Aug. 8684. 8685. 9791—93. 9813—9813 b. 9814 = 13198 [*Silv. silvester aug.*]. 9830. 10458 [*Silv. silv. aug.*]. 10800. 10801. 10912. 10940. 11159. 11160. 12790. 14355^a. 14677. 14678. 14926?; *Silv. Augg.* 10975). Die Ursache der örtlichen Bedeutung des Silv.-Kultes in Aquileja sucht v. Domaszewski in dem Handel der Stadt mit Illyricum, wo Silv. der Landesgott ist (Abschn. XIX nr. 2); und aus der Bedeutung des Silv. als Schutzgott der dem Sklavenstande entstammenden Handelsleute erklärt er die Beziehung des Gottes zu anderen Göttern des Verkehrs und Erwerbslebens, zu Mercur und Fortuna (*C. I. L.* 6, 707. 5, 8245 *Silvano aug. et Mercuri[o]* v. s. l. m. 3, 633 I. 7861 *Silvano dom(estico) et Mer-*

(curio) sac(rum) usw. 10975 *Fortunae Mercurio Silvano Augg.* usw.; vgl. oben Bd. 1, 2 Sp. 2954, 4 ff. einen geschnittenen Stein mit Hercules, Mercur und Silv.; Silv. und Mercur in Afrika: 8, 87. 2646 *Sigillu[m] Mercuri Silvani* usw. 6962 *[Sil]vano [s]acrum* usw. item *[Mer]curium aere[um]* usw. 9195 [Abschn. XIX nr. 4]. 11227 [Mercur in Afrika Bezeichnung für einen einheimischen Gott? s. Toutain, *Les cultes païens* S. 266 f. 299 ff.].

XIX. Ein wechselvolles Bild bietet der Kult des Silv. in den römischen Provinzen dar (v. Domaszewski S. 17 ff. = S. 76 ff.).

1) In Hispanien, den Tres Galliae, Britannien, den beiden Germanien (vgl. im allgemeinen A. Riese, *Zur Geschichte d. Götterkultus im rhein. Germanien*, in: *Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 17 [1898] S. 1 ff.), Raetien, Noricum, Macedonien, im Orient hat, soweit die Inschriften ein Urteil gestatten, der von den Römern mitgebrachte Gott seinen römischen Charakter im allgemeinen behalten; nur vereinzelt finden wir zweifelhafte Spuren von Gleichsetzungen des Silv. mit einheimischen Göttern oder Zusammenstellung mit einheimischen Gottheiten: C. I. L. 7, 642 *Deo Silvano Cocidio* usw. (d. i. Silv. Cocidius oder Silv. und Cocidius?, s. d. und M. Ihm in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 7 Sp. 157 f.). 13, 3968 *statua parva aenea rep. 1851 „au bois sacré d'Hiéromont sive Géromont prope Gêrouville“, nunc Arlon in museo, in basi*: *Deo Silvano Sinq(ati)* usw. (d. i. Silv. Sinq(ati) oder Silv. und Sinq(ati)? [s. d.], vgl. 3969 *Deo Sinq(ati)* usw.); auf falscher Annahme beruht ein Silv. Tettus (13, 6087 [Rhein Zabern] *Silvano | Tetto | servus f. | Taciti ex | voto [p.]*, d. i. *Tet-toserus* oder *Tetto servus*, vgl. *Zangemeister* zu d. Inschr.). Vgl. 13, 8208 (Köln) die Verbindung von Silv. mit den Deae Malvisae (s. d.), 8492 (Deutz) die Widmung an Hercules Magusanus, Matronae? Abirenes (s. oben Bd. 2, 2 Sp. 2475, 37 ff.), Silv., Genius loci, Diana, Mahalfinae; s. oben Bd. 2, 2 Sp. 2234, Victoria, Mercurius ceterique dii deae omnes. Von der Wiederherstellung eines *templum cum signo vetustate conlabyrinthum* des Silv. spricht die Inschrift 3, 5797 (Augsburg), eine ara und signum cum aedicula des Gottes wird 13, 1780 (Lugdunum) erwähnt (die außerdem bemerkenswerten Inschriften aus den in Abschn. XIX behandelten Gebieten sind in den vorhergehenden Abschnitten angeführt, weitere Angaben bei v. Domaszewski).

2) Ein ungewöhnlich umfangreiches Inschriftenmaterial gewährt uns im Verein mit einer großen Anzahl von Bildwerken einen Einblick in den Silv.-Kult der illyrischen Provinzen (v. Domaszewski a. a. O. mit reicher nach Orten geordneter Zusammenstellung der Inschriften; Toutain S. 268 ff.). Die gleichmäßige Verbreitung des Kultus über ganz Illyricum, die weiten Kreise der Verehrer des Gottes, die im Gegensatz zu den Darlegungen in Abschn. XV in nur wenigen Fällen Sklaven oder Freigelassene, meistens Freie aller Art (darunter z. B. aediles, decuriones, duoviri, quinquen-

sogar ein Statthalter der Tres Daciae und ein Unterstatthalter der Apulensis; auch viele Frauen; die Belege bei v. Domaszewski und Toutain), besonders aber auch Soldaten aller Grade in weit größerer Anzahl als anderwärts sind (Belege wie vorher), deuten darauf hin, daß der Gott in den illyrischen Provinzen eine besondere Bedeutung hat: Silv. ist, wie zuerst R. v. Schneider (*Archaeol.-epigr. Mitteil.* aus Oesterreich-Ungarn 9 [1885] S. 35 ff.) erkannt hat, der römische Name für den illyrischen Landesgott, der als Silv. Silvester (C. I. L. 3, 1154 = 7775 mit Diana. 1155. 3277. 3869. 3499 mit Bild: *'Silv. stans'*. 3500. 3501. 3502 = 10459. 3503. 3504. 4306. 6304. 9814 = 13198 *Sil(vano) s(ilvestri) aug(usto)* usw. 10035. 10458 *Sil(vano) sil(vestri) aug(usto)* usw. 10846 *Sil(vano) s(ilvestri) s(acrum)* usw. 11004. 11080 = 13440. 11176 *S(ilvano) s(ilvestri) s(acrum)* usw. 11177. 11308 *S(ilvano) s(ilvestri) s(acrum)* usw. 18368 mit Diana. 13438. 14970 *S(ilvano) s(ilvestri)* usw. 15168; vgl. zu Silv. Silvester C. Patsch in: *Beiträge z. alten Gesch. u. griech.-röm. Alterthumskunde. Festschr. zu O. Hirschfelds 60. Geburtstag*. Berlin 1903. S. 201 ff.) in den Urwäldern von Illyricum haust, aber doch als Silv. Domesticus (s. Register zu C. I. L. 3 Suppl. 2 S. 2519 f. 2666 und v. Domaszewski Zusammenstellung), als Silv. Vilicus (nur in Dalmatien: 3, 13202—05 *S(ilvano) v(ilio) s(acrum)* usw. 13207 *S(ilvano) v(ilio) s(acrum) s. aug.* usw. nach den von Patsch in: *Wiss. Mitteil. aus Bosnien u. d. Hercegovina* 7 [1900] S. 149 ff. vorgeschlagenen Ergänzungen; 13208 wohl zu lesen *[S(ilvano)] v(ilio) s(acrum) s.*, vgl. auch Patsch S. 145 nr. 40) und als Silv. Augustus (s. die Anführung der zahlreichen Inschriften aus C. I. L. 3 in Abschn. XVIII) der römischen Vorstellung (s. über Silv. Dom. und Vil. Abschn. IX) angepaßt wird. Auch die Verbindung mit Diana ist im Grunde römisch (s. Abschn. VII), wenn auch mit dem Namen Diana in Illyricum (Moesien) ebenfalls eine einheimische Gottheit bezeichnet wird (v. Schneider S. 63 ff. v. Domaszewski, *Religion d. röm. Heeres* S. 52 f. Toutain S. 324); ganz in ihrer typischen römischen Darstellungsweise erscheinen Silv. und Diana als Vertreter von Illyricum auf dem Traiansbogen in Benevent (nach der Deutung von v. Domaszewski in: *Jahreshefte d. Österr.-Archäol. Inst.* 2 [1899] S. 184 mit Fig. 92 = *Abhandl.* S. 40 f. mit Fig. 10; abgebildet außerdem bei A. Meomartini, *I monumenti . . . d. città di Benevento* Taf. 27 zu S. 175 f. Strong, *Roman sculpt.* Taf. 65 zu S. 218. S. Reinach, *Repertoire de reliefs* 1 S. 60 nr. 1; vgl. W. Reeb, *Eine figurliche Darstellung d. illyr.-thrak. Götterdreieit Silv., Diana, Apollo?*, in: *Festschr. z. Feier d. 50j. Bestehens d. Röm.-germ. Centralmus. zu Mainz*. Mainz 1902. S. 47 ff. mit Taf. 3 nr. 1 [verstümmelter Altar aus Mainz; Diana in üblicher Darstellung, von Silv.? nur der bärtige Kopf erhalten, unten Kopf eines Hundes sichtbar]). In Illyricum selbst ist das vor dem Erscheinen der Römer unter griechischem Einflusse geschaffene Bild des Gottes das des bocksbeinigen Pan mit syrinx, pedum und Ziegenbock, der dann unter dem römischen

Einflüsse zuweilen den Fruchtschurz, einige-
male auch den Hund erhält: so wird der Gott,
durch Inschrift als Silv. gesichert, entweder
für sich allein dargestellt oder in Verbindung
mit drei weiblichen Gottheiten, die im Reigen-
tanze einherschreiten oder ruhig nebeneinander
dastehen mit Schiffstengeln in den Händen
oder mit verschränkten Armen, zuweilen nach
römischer Weise (s. Abschn. II nr. 13. Abschn. V
nr. 1; oben Bd. 3, 1 Sp. 564f.) Muscheln vor dem
Schoße haltend, durch Inschriften als Nym-
phae (s. oben Bd. 3, 1 Sp. 550 ff.; über Pan
und Nymphen das. Sp. 557 ff. 1420 ff.) oder als
Silvanae (über diese handelt eingehend
*M. Ihm, Der Mütter- oder Matronenkultus u.
seine Denkm.*, in: *Jahrbücher d. Ver. v. Alter-
thumsfr. im Rheinl.* 83 [1887] S. 83 ff., wo
weitere Literatur angegeben; s. oben Bd. 2, 2
Sp. 2475, 37 ff.) bezeichnet (Aufzählung und
Beschreibung der dalmatinischen Bildwerke bei
v. Schreiber S. 37 ff. mit zahlr. Abb., Nachträge
von *K. Klement* in dens. *Mitteil.* 13 [1890]
S. 2 ff.; Relief im Berliner Museum: *Beschrei-
bung d. ant. Skulpt.* nr. 713 mit Abb.; s. oben
Bd. 3, 1 Sp. 1425, 1 ff.; Bilder des Pan mit Wid-
mung an Silv.: *C. I. L.* 3, 1960, abgeb. bei
v. Schneider S. 40; 2848. 12790; vgl. den '*Silv.
cornutus parvulus*' 7, 359 und eine Statue
des bocksbeinigen Pan mit Fruchtschurz
und Gärtnermesser bei *Michaelis, Ancient marbles.*
London, South Kensington Mus. nr. 4 [S. 482];
Pan mit drei Göttinnen, Widmung an Silv.
und Nymphae: 3, 1795. 9754. 13187; bei 10153
ist von der Inschrift nur das Wort *Nymphis*
erhalten, bei 8419 scheint die Widmung nur
an die *Nymphae aug.* gerichtet zu sein; Pan mit
drei Göttinnen, Widmung an Silv. und Silvanae:
6, 31001 [nach Rom verschleppt]; bei 3, 520
ist in der Widmung nur der Name des Dedi-
kanten erhalten; Pan mit seinen Begleiterinnen
ohne Inschrift: 1974 = 8569; der römischen
Darstellungsweise folgt das Relief 10460 [Aquin-
cum]: Silv. mit tunika, Chiton und phrygischer
Mütze, mit Baumast, Gärtnermesser und Hund,
neben ihm die drei Göttinnen, darunter *Silvano*
et Silvanis usw.). Mit den Nymphae und Sil-
vanae erscheint der illyrische Silv. auch außer-
dem in Widmungsinschriften verbunden: *C. I. L.*
3, 1954 (Salonae) *Aedem N[ymp]his et Silvano*
aug. sac. usw. 13497 *Silvano et Silvanis et*
Quadrubis (über diese s. oben Bd. 4 Sp. 1 ff.)
sacru[m] usw. Das Relief *C. I. L.* 3, 4534 (dazu
v. Schneider S. 35 Anm. 8) zeigt Pan-Silv. mit
drei Göttinnen über der Inschrift *Silvanis sil-*
vestrib(us); demgemäß ist, wie *Wissowa (Sil-*
vanus S. 88 Anm. 1) hervorhebt, in den Fällen,
wo die Inschriften den Plural *Silvanis sacrum*
bieten (3, 4304. 4442 *Silvanis silvestribus sa-*
crum usw. 10847; außerdem 5, 817. 2, 4499),
dieser immer gleichbedeutend mit *Silvano et*
Silvanabus aufzufassen. Während *Silvanae* außer-
dem allein oder in Verbindung mit anderen
Gottheiten, besonders den Quadriviae, öfter in
Inschriften genannt werden (*C. I. L.* 3, 10077
Silvanobus u.-w. 14355¹¹ *Silvana[bus] sa(crum)*
u.-w. 3393 *Silvana[bus]* *Augg.* mit Bild. 5, 3303
[Verona] *[Sil]vanab(us)* usw. 3, 10394 *Bonae*
Deae et Panthaeo Dianae Silvanabus usw.; mit

Quadrubiae: 13475. 13497. 14089. 4441 [Petro-
nell bei Carnuntum] *Silvanab(us)* *et Quadrubis*
aug. sacrum usw. *murum a fundamentis cum*
suo introito et porticum cum accubito vetustate
conlabsum impendio suo restituit usw.), ist
Silvana in der Einzahl nur aus zwei In-
schriften bekannt (3, 11179 *[Sil]vane mam-*
mul(ae) usw. 12, 1103). Von nur einer weib-
lichen Gottheit ist Silv. begleitet auf der In-
schrift *C. I. L.* 3, 12367 *Silvano et Silvestri*
s(acrum) usw. (die Erklärung '*debut esse Silv.*
silvestri et Silvanae' wird entbehrlich, wenn
man annimmt, daß *Silvestri* = *Silvanae*).

Silv.-Heiligtümer in Illyricum (außer dem
angeführten): *C. I. L.* 3, 4426 eine aedicula des
Silv. Augustus und Genius loci in Petronell
bei Carnuntum; *E. Bormann* in: *Der röm. Limes*
in Österreich 4 (1903) Sp. 131—134: ein Heilig-
tum des Silv. Domesticus in Petronell bei Car-
nuntum (etwa identisch mit dem vorhergehen-
den?); *C. I. L.* 3, 8684 (Salonae) auf einem
Epistyl *Silvano aug. sac. voto suscepto pro*
salute imp. Caesaris Nervae Traiani usw. Tro-
phimus usw. *a solo fecit et aquam induxit l. d.*
d. d.; ein Heiligtum in Velike Strazine in Dal-
mation: *Patsch* in *Wiss. Mitteil.* a. a. O. S. 151;
bemerkenswerte Widmungen: 3, 6438 = 10220
[Sil]van[fo] [be]llatori sac. usw. 12815 (Epe-
tium) Widmung an Silv. und Genius Epeti-
norum. Ganz zweifelhaft ist ein Silv. Poininus
(3, 6143 = 12341 [Tirnova in Moesia inf.]; die
Lesung ist durchaus unsicher).

3) In Gallia Narbonensis, wo verhältnis-
mäßig viele Widmungen an Silv. gefunden
worden sind, ist nach *v. Domaszewski* (S. 21 f.
= S. 80 ff. mit Zusammenstellung der Inschriften,
nach Orten geordnet) der Silv.-Kult an die
Stelle eines von Massilia aus verbreiteten Kultes
des Pan getreten: 'im Herrschaftsgebiet Mas-
siliens hat sich derselbe Prozess vollzogen wie
an der griechischen Küste Dalmatiens, der
griechische Pan ist zum Silv. geworden'. Es
muß dahingestellt bleiben, ob diese Annahme,
die sich nicht wie bei Illyricum auf Bildwerke
stützen kann, das Richtige trifft, und ob die
Inschrift *C. I. L.* 12, 1103 *Silvano et [Sil]vane*
als 'direkter Hinweis' gelten kann. Im unteren
Rhonetale und in den angrenzenden Alpen-
gebieten finden sich aber häufig Widmungen
an Silv., welche als sein bezeichnendes Attribut
einen Hammer führen (*C. I. L.* 12, 663. 1025.
1101. 1102? 1179 Add. 1334 1518. 1835? 4147.
4173; mit einem langgestielten Hammer er-
scheint der Gott, durch Inschrift gesichert,
auf zwei Bildwerken: *C. I. L.* 13, 6146 (Ram-
sen bei Eisenberg in der Pfalz) und 8639
(Xanten; neben ihm ein Bär?) Danach hat
A. Michaelis (Das Felsrelief am 'pompösen
Bronn' bei Lemberg [Canton Bitsch], in: Jahr-
Buch d. Gesellsch. f. lothr. Gesch. u. Altertumsk.
7 [1895] S. 128 ff. mit Abb.) eine Reihe ähn-
licher, von weit zerstreuten Fundorten stam-
mender Bildwerke, die einen Gott mit lang-
gestieltem Hammer, stets bekleidet, gewöhnlich
von dem Hunde begleitet, seltener mit dem
Gärtnermesser darstellen, auf Silv. gedeutet
und nachgewiesen, daß der Hammer von dem
keltischen Gotte Sucellus (s. d.; 'le dieu au

maillet') auf Silv. übertragen worden ist, ohne daß eine Gleichsetzung der Götter stattgefunden hat. Als Grundlage dieser Übertragung muß aber doch wohl eine gewisse Ähnlichkeit beider Götter angenommen werden, die auch die Verbindung beider in der Inschrift *C. I. L. 13. 6224 Deo Su[cel]fo [e]st | [S]ilvano* usw. veranlaßt haben mag (nicht *Sucelo Silvano*; von dem *t* des *et* sind noch Spuren vorhanden, die Raumverhältnisse fordern diese Ergänzung). Die Vereinigung dieses Silv. mit Diana auf Bildwerken (Viergötterstein aus Rottenburg a. Neckar im Museum zu Stuttgart mit Apollo, Diana, Silv., Bonus Eventus [? oder Genius?], *Michaelis* S. 137 f. Fig. 10. *F. Haug u. G. Sixt, Die röm. Inschriften u. Bildw. Württembergs*. Stuttg. 1900. nr. 137. Abb. 51; Basis mit vier Götterpaaren in Mainz, auf der einen Seite Silv. mit Diana, *Revue archéol. Sér. 3 T. 15 [1890 I] Taf. 7 nr. 4. Michaelis* S. 139 f. Fig. 12. *v. Domaszewski, Die Schutzgötter von Mainz*, in: *Archiv f. Religionswiss.* 9 [1906] S. 149 ff. mit Tafel = *Abhandl.* S. 129 ff. Fig. 22; das von *Michaelis* publizierte Felsrelief) ist wieder die römische. Gegen die von *Michaelis* (S. 148) ausdrücklich abgelehnte völlige Identifizierung des 'dieu au maillet' mit Silv. (*Mocat, Allmer*) wendet sich *S. Reinach* (*Cultes, mythes et religions*. Paris 1905 ff. T. 1 S. 217 ff.: '*Sucellus et Nantosvelta*') mit dem Ergebnis '*Maintenant, je suis le premier à convenir que le dieu au maillet n'est pas plus Sérapis qu'il n'est Silvain*' (S. 230). Zu dem Bär, der auf dem angeführten Xantener Relief Silv. zu begleiten scheint, vgl. den unteren Teil einer Silv.-Statue? mit Hund?, Bär und Eber im Provinzialmuseum in Trier bei *F. Hettner, Die röm. Steindenkmäler d. Prov.-Mus. zu Trier*. Trier 1893. S. 53 nr. 81 mit Abb. und eine der typischen Darstellungsweise sich nähernde Silv.-Figur mit einem jungen Eber auf einem Altarrelief bei *E. Esparandieu, Recueil gén. des bas-reliefs de la Gaule rom.* Paris 1907 ff. T. 1 nr. 93 mit Abb.

4) In Afrika ist unter dem Namen des Silv. nicht nur der römische, sondern, wie zahlreiche Inschriften zeigen, auch ein einheimischer Gott (vgl. *L'Année épigr.* 1899 nr. 46 *Iori Hammoni barbaro Silvano sacerdotes* usw.) verehrt worden (*v. Domaszewski* S. 23 ff. = S. 83 ff.). Die Hauptstätte des afrikanischen Silv.-Kultus befand sich, wie es scheint, in Lambaesis. In der Nähe des Lagers des afrikanischen Heeres zu Lambaesis erbauten die Kaiser Marcus und Verus im Jahre 162 n. Chr. dem Aesculap, d. i. dem karthagischen Hauptgotte Eshmun (s. oben Bd. 1, 1 Sp. 1385 f. *Cumont in Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd 11 Sp. 676 ff.), und der Salus einen Tempel (*C. I. L. 8, 2579 a*; vgl. dazu *C. I. L. 8, 1 S. 303. G. Wilmanns, Die röm. Lagerstadt Afrikas*, in: *Commentationes philol. in hon. Th. Mommseni*. Berol. 1877. S. 194 f. *R. Cagnat, Lambèse*. Paris 1893. S. 52 ff. *Ders., Carthage, Timgad, Tébessa*. Paris 1909. S. 86 f.); zur l. Seite desselben stand ein Heiligtum des Iuppiter Valens (2579 b und d) d. i. nach *Th. Nöldeke* der Gott Baladdiris (S. 5279. 19121 und *Dessau* zu d. Inschr. 19122. 21481 und *Dessau* zu d. Inschr. *Cumont in Pauly-Wis-*

sowa, Real-Encyclop. Halbbd. 4 Sp. 2814), zur r. ein solches des Silv. (2579 c *Silvano* usw. 2579 e *Silvano Pegasiano* usw. 2672—74 drei Altäre aus dem Aesculaptempel mit Widmungen an Silv. Sanctissimus [2672. 2673] und Silv. [2674]). Der Beiname des Silv. Pegasianus ist afrikanisch und von dem Sternbilde abgeleitet (vgl. *C. I. L. 8, 17977 Marti et Pegaso Augg. sac.; Cagnat, L'Armée rom. d'Afr. que*. Paris 1892. S. 416. *v. Domaszewski* S. 24 = S. 83 f. u. *Abhandl.* S. 12. 15). Über ein in der Inschrift 8, 2671 '*sur le Djebel-Asker près de Lambèse*' genanntes anderes Heiligtum des Silv. bei Lambaesis s. Abschn. XVI am Ende. Die in Afrika heimische Verbindung von Silv. und Iuppiter (5933 *Iori Silvano sacrum*. 19199 *Iori Silvano aug. sac.* usw.; in Rom: 6, 378 *Iori Hammoni et Silvano* usw. 30930 *Iori Silvano[ro] voto suscepto Seleucus*) *Silv.* als Begleiter des Baladdiris' 6, 698 *Valentio Silvano* usw.; in den Inschriften 8, 5933 und 6, 30930 wollte *Aust* [oben Bd. 2, 1 Sp. 660] Iuppiter Silvanus erkennen und damit *Reifferscheids* Iuppiter Silv. [Abschn. I. IV] stützen) ist nach *v. Domaszewski* eine punische Vorstellung, in 9195 [*D]iis deabusque consecratis u[n]iversis] numini Iovi[s] Silvano Mercurio Saturno Fortunae Victoriae Caelis* [ti; nicht sicher!] *diis Mauris* usw. erblickt er einen erweiterten punischen Götterkreis, ebenso in 21626 [*Iori valent*]i? *sancto Silvano Soli s(acrum)* usw. Heiligtümer des Silv. außer den vorstehend und in Abschn. XVI am Ende besprochenen in Afrika: 6355 (Mastar; Bild des Silv. umgeben von Skorpion und Bock zur R., Schildkröte zur L.) *Templum C. Nonius Hospes f. r. s. l. a.; 6962 (Cirta) [S]ilvano [s]acrum* usw. item [*Mer]curium uere[rum] templo Aeruc[ur]ae?* s. über diese oben Bd. 1, 1 Sp. 86 f. *Wissowa in Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 1 Sp. 667] [*s]ua pecunia [d]ederunt* d. d. d. Eine vereinzelte Widmung an Silv. Silvester Augustus 8248.

XX. Trotz der unverkennbaren Ähnlichkeit von Silv. und Pan (*Reifferscheid* S. 214 f. *W. H. Roscher, Ephialtes*, in: *Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* 20 [1903] S. 89 ff.) ist in der religiösen Vorstellung der Römer eine Vermengung beider nicht eingetreten; besonders hat die sakrale Kunst den Bildern des Silv. niemals tierische Elemente beigemischt. Der römischen Dichtung dagegen ist die Identifizierung des Silv. mit Pan und weiterhin auch mit Silen geläufig (*Wissowa, Silvanus* S. 82 ff.). Die mit griechischen Stoffen arbeitende ältere Dichtung übersetzt den griechischen Pan mit Silv.; *Plautus* (*Aul.* 674, vgl. 766) gibt das *Πανός ἀντρος* seiner Vorlage mit *Silvani lucus extra murum acius* wieder (vgl. *M. Schuster, Quomodo Plautus attica exemplaria transtulerit*. Diss. Greifswald 1884. S. 21 f.), und bei *Accius* (v. 405 Ribb.) ist das *Silvani melos* nichts anderes als *Πανός μέλος*. Vermutlich ist dem *Calpurnius* (2, 28 ff.) Silv. identisch mit Pan (*me Silvanus amat, dociles mihi donat avenas | et mea frondenti circumdat tempora taeda. | ille etiam parvo dixit mihi non lete carmen: | iam levis obliqua crescit*

tibi fistula canna). Die Gleichsetzung wird in späten Quellen direkt ausgesprochen (*Pseudo-Plut. parall. min.* 82 Αἰγίπωνα, κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων φωνὴν Σιλωνάων. *Isid. or.* 8, 11, 81 *Pan dicunt Graeci, Silvanum Latini. Corp. gloss. lat.* Bd. 2 S. 183, 53 *Silvanus Πάν, Σιλνός*). *Vergil* hat zwar an den schon oben angeführten Stellen (*georg.* 1, 20. *ecl.* 10, 24 f.) den altrömischen Waldgott vor Augen und stellt ihn neben Pan, aber *georg.* 2, 494 (*Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores*) überträgt er, wie *Wissowa* zeigt, den Namen Silv. auf den griechischen Silen, wie es auch *Ovid* (*met.* 14, 639 *Silvanusque suis semper iuveniliorem annis* verglichen mit *fast.* 1, 397 ff. 411 ff.) tut; vgl. die angeführte Glosse (unannehmbare Gedanken über das Verhältnis des Silv. zu Silen von A. Furtwängler, *Die ant. Gemmen* 3 S. 199). *Wissowa* vermutet (S. 85), daß der nach *Plinius* (*n. h.* 15, 77) am Forum in der Nähe des Saturnustempels stehende Silv. (besprochen von v. Domaszewski S. 1 f. = S. 58 f.), den ein daneben stehender Feigenbaum durch sein starkes Wachstum umzustürzen drohte, so daß der Baum beseitigt werden mußte, kein anderer war als der bekannte Silen Marsyas auf dem Forum (s. über diesen oben Bd. 2, 2 Sp. 2444 f.), dessen Figur uns die vielbesprochenen Reliefschranken vom Forum neben einem Feigenbaume aufstellt zeigen: *Plinius* habe ihn in seiner Quelle Silv. genannt gefunden, ohne darin den von ihm selbst an anderer Stelle (21, 8 f.) erwähnten Marsyas zu erkennen (eine andere Ansicht über dieses Silv.-Bild von Reifferscheid S. 221 Anm. 1, dazu *Aust* oben Bd. 2, 1 Sp. 659, 60 ff.). Den einen Silv. vervielfältigt *Ovid* (*met.* 1, 192 f.) zu einem Gattungsbegriffe von Silvani, die er den Nymphen, Faunen und Satyrn zugesellt (*Nymphae Faunisque Satyrique et monticolae Silvani*, danach *Lucan.* 3, 402 f. *rusticolae Panes nemorumque potentes Silvani Nymphaeque*; *Plin. n. h.* 12, 3 spricht ebenfalls von *Silvani Faunisque*). Die uns erhaltenen Weihreliefs und Weihinschriften kennen keine Silvani, aber daß sie einer späten Zeit nicht unbekannt waren, läßt sich aus den Salvagn (= Silvani, Plural von Salvagn = Silvanus) des romanischen Volksglaubens schließen (vgl. über das Nachleben des Silv. und voraussetzender Silvani im Volksglauben der Romanen *Mannhardt, Wald- u. Feldkulte* 2^e S. 126 f. *Roscher a. a. O.*). Auf dem Relief Abschn. II nr. 5 sind dem Silv. in besonderen Feldern auf seiner r. Seite ein Satyr, auf der l. ein bocksbeiniger Pan beigeisellt: 'so liefert das Relief den einzigen monumentalen Beleg für eine der Dichtung ganz geläufige Verbindung römischer und griechischer Elemente' (*Wissowa, Silvanus* S. 94). Die Umdeutung des Silv. zu Pan liegt einer bei *Probus* (*Verg.* 60 *georg.* 1, 20) vorliegenden Sage zugrunde: Krathis, ein Hirt in Italien (d. i. das Land der Bruttier), pflegte an einem Flusse seine Ziegen zu weiden und dabei mit einer derselben in geschlechtlichen Verkehr zu treten. Als er einst am Ufer sitzend eingeschlafen war und sein Kopf nickend sich senkte, machte ein Bock, der sich mit derselben Ziege zu begatten

pflegte, einen Angriff auf ihn, durchbohrte mit den Hörnern sein Gehirn und stürzte ihn in den Fluß hinab, der fortan den Namen Krathis erhielt (Fluß Krathis im Bruttierlande, nach der Überlieferung nach dem gleichnamigen Flusse in Achaja benannt, vgl. *Hülss in Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 8 Sp. 1682). Jene Ziege brachte einen Knaben zur Welt, cuius pars inferior erat caprina. Der Herr des Hirten zog ihn auf, und der Knabe brachte ihm Vermehrung seines Vermögens; als er aber herangewachsen war, fürchtete der Herr, daß seine Wildheit den Seinen schaden könnte; er trug ihn daher heimlich hinaus in den Wald und verließ ihn dort: *quem quia in silva primum agrestes conspexerunt, ut deum venerati Silvanum appellaverunt* (vgl. *Aelian. nat. anim.* 6, 42; *Roscher a. a. O.* S. 90 Anm. 279). Eine andere von *Servius* (*georg.* 1, 20 [vgl. *ecl.* 10, 26], danach *Mythogr. vatic* I 6, II 178) erzählte Sage lautet: Silv. liebte einen Knaben Namens Cyparissus, der eine zahme Hirschkuh besaß; als Silv. diese ohne es zu wissen tötete, wurde der Knabe vom Schmerz dahingerafft; der Gott verwandelte ihn in die seinen Namen tragende Zypresse, *quam pro solacio portare dicitur*. In dieser Sage, die nichts anderes ist als die griechische Sage von Kyparissos (s. d. nr. 2), ist Silv. an die Stelle Apollos getreten; offenbar gab der Vers *Vergils* selbst (*et tenebram ab radice ferens, Silvane, cupressum*) die Veranlassung, zur Abänderung (vgl. dazu *Boetticher, Baumkultus d. Hellenen* S. 486 f. *Mannhardt a. a. O.* S. 123).

Schließlich wurde Silv. Gegenstand der gelehrten Spekulation, deren Niederschlag *Servius* (*Aen.* 8, 601) mitteilt: der Name Silv. wurde als θεός Ὀλινός (*hoc est deus Ὀλινός*), also als deus materiae gedeutet. So wurde Silv. wie Pan (s. oben Bd. 3, 1 Sp. 1439 nr. 17; vgl. Bd. 2, 2 Sp. 3045, 8 ff.) zum kosmogonischen Gott, zum Silv. Caelestis (*C. I. L.* 6, 438) und Silv. Pantheus, der uns sowohl aus Inschriften (*C. I. L.* 6, 695 *Sancto Silvano pantheo* usw. 7, 1038. *Ephem. epigr.* 8 S. 521 nr. 305) als auch durch eine bildliche Darstellung bekannt ist (Relief im Vatikan. Museum [mit einigen Ergänzungen], bei *F. Cumont, Silvain dans le culte de Mithra*, in: *Revue archéol.* Sér. 3 T. 19 [1892 I] S. 186 ff., Abb. auf S. 187: bärtige männliche Figur [Pinienkranz wohl ergänzt] mit Strahlen um das Haupt, mit kurzem Gewande und Stiefeln bekleidet, in der l. das Gärtnermesser [? oder Beil?] haltend, mit der R. das Horn eines neben ihm stehenden Widlers fassend; auf der r. Schulter ein Köcher, zu seiner l. eine Keule und ein caduceus, zur R. ein Baumast [die Blätterkrone fehlt], um den sich eine Schlange windet; vgl. zu Silv. *Pantheus Reifferscheid* S. 224). Eine derartige Umwandlung der Bedeutung des Silv. führte zu seiner Verbindung mit orientalischen Göttern (*C. I. L.* 6, 707 *Sol(i) Serapi Iovi Libero patri et Mercurio et Silvano sacer.* usw. 14, 2894 *Deo magno Silvano Marti Herculi Iovi Zabasio Antullus*) und endlich zu seiner Aufnahme in den Mithraskultus, die uns vor allem durch das in dem Mithraeum zu Ostia aufgefundenene

Mosaik Abschn. V nr. 9 (*Nogara* a. a. O. hebt ausdrücklich hervor, daß der Raum, in welchem das Mosaik gefunden wurde, nicht etwa die Wohnung des Tempelwärters, wie *C. L. Visconti* annahm, war, sondern zum Pronaos des Mithraeums gehörte) bezeugt ist, dann aber auch aus Inschriften (*C. I. L.* 6, 590 = 30799 cippus, auf der Vorderseite *Silvano donum dedit*, auf der r. Seite *M. Aurelius Bassus s(a)(er)d(os) Solis de suo fecit acua(m) salire*; zu dem Brauch, in den Mithraeen einen lebendigen Quell zu haben, s. *Cumont* a. a. O. S. 188; 659 Widmung eines sacerdos Solis invicti an Silv. Sanctus. 377 *Aram Iovi fulguratoris* [!] *ex precepto deorum Montensium Val. Crescentio pater deorum(m) omnium et Aur. Exuperantius sacerdos Silvani cum fratribus et sororibu(s) dedicaverunt*, dazu *Cumont*, *Textes et monuments* 2 S. 173 zu nr. 553) hervorgeht (über Silv. im Mithraskult s. *Cumont* in *Revue archéol.* a. a. O., oben Bd. 2, 2 Sp. 3045, 8 ff., *Textes* 1 S. 147 f. 197. 305; Vermutungen über Identifizierung von orientalischen Göttern mit Silv. überhaupt von *Cumont* in *Bulletins* a. a. O. S. 573 f.).

[*S. Reinach*, *Répertoire de la statuaire* T. 4. Paris 1910 konnte für die vorstehende Darstellung nicht mehr benutzt werden.] Vgl. auch *Selvans*. [*R. Peter*.]

Silvius, Beiname des Mercurius auf einer Wehinschrift (*Mercurio Silvio sacrum*) aus Thugga in Tunesien, *Gauckler*, *Bull. arch. du Comité* 1905, 288 f. *Poinssot*, *Nouv. archives des missions scientifiques et littéraires* 13 (1906), 144 nr. 27 (der an den *Silvanus Mercurius* einer afrikanischen Inschrift [*C. I. L.* 8, 87] erinnert), *Rev. archéol. Quatr. Sér. Tome 7* (1906), 377 nr. 14. [*Höfer*.]

Silvius, der Ahnherr des Königsgeschlechtes der albanischen Silvier, Sohn des Aeneas und der Lavinia, so genannt, weil er im Walde geboren war: *Dion. Hal.* 1, 70. *Verg. Aen.* 6, 760 ff. *Ovid. fast.* 4, 41 ff. *met.* 14, 610. *Fest.* S. 340 *Silvi*. *Appian.* 1, 1. *Dio Cass.* fr. 3, 7 ff. *Melber. Zonar.* 7, 1. *Interpol. Serv. Aen.* 1, 270. *Serv. Aen.* 6, 760; vgl. 7, 484. *Schol. Veron. Aen.* 7, 485. *Aug. c. d.* 18, 19. *Origo gent. rom.* 16, 17, 4 f. *Mythogr. Vat.* I 202. Als nachgeborener Sohn des Aeneas wurde er auch Postumus Silvius genannt: *Ovid* a. a. O. *Gell.* 2, 16, 3. *Chronograph v. J.* 354 S. 143 *Mommsen*. *Aug. a. a. O. Ioh. Laur. Lyd. de mag.* 1, 23. *Origo* 17, 4. Bei *Diodor* 7, 5, 8 f. 7. 6 Vogel (vgl. *Hieron.* *chron.* 1, 46, 4) ist Silv. der Sohn des Aeneas und der Silvia, der früheren Gattin des *Latinus*, bei *Liv.* 1, 3, 6 (vgl. *Dio Cass.* fr. 3, 9) der Sohn des *Ascanius*, des Sohnes des Aeneas und der Lavinia. Das Nähere über Silv. s. oben Bd. 1, 1 Sp. 613, 10 ff. unter *Askanios*. *Liv.* 1, 3, 8: *mansit Silvius postea omnibus cognomen, qui Albae regnaverunt* (vgl. *Fest.*, *Appian.*, *Chronogr.*, *Serv. Aen.* 6, 760. 763. 770. *Origo* 17, 5), und so sind bei *Hieron.* 1, 46, 9 (danach *Cassiodor. chron.* S. 122 *Mommsen*) alle albanischen Könige von Silv. ab mit diesem Beinamen aufgezählt; gewöhnlich wird er aber bei den Schriftstellern nur folgenden ausdrücklich beigegeben: Aeneas (*Liv.* 1, 3, 6. *Verg.*

Aen. 7, 769. *Diodor.* 7, 5, 9. *Appian.*, *Chronogr.*, *Serv. Aen.* 6, 770; *C. I. L.* 1 S. 253 nr. 21 = 14, 2068), *Latinus* (oben Bd. 2, 2 Sp. 1915; *Liv.*, *Diodor.* [vgl. *Hieron.* 1, 46, 5], *Appian.*, *Origo* 17, 6), *Alba* (*Diodor.* 7, 5, 10 [vgl. *Hieron.* 1, 46, 6]), *Epytus* oder *Epitus* (*Diodor.* [Hieron.], *Tib. rinus* (*Diodor.* [Hieron.], *Origo* 18, 1), *Romulus* oder *Remulus* (*Ovid. fast.* 4, 49. *met.* 14, 616 f.) oder *Aremulus* (*Liv.* 1, 3, 9 [Romulus]. *Diodor.* 7, 5, 10 [Arramulius in Aremulus zu verbessern, wie bei *Cassiodor.* überliefert ist; vgl. *Hieron.* 1, 46, 7]. 7, 7 [Romulus]. *Origo* 18, 2 [Aremulus]), *Aventinus* (*Origo* 18, 5), *Procas* (*Origo* 19, 1). [*R. Peter*.]

Simades (Σιμαδης). Auf der Amphora des Phintias in Corneto las man bisher irrtümlich Σιμαθε, was man als Σιμαθια (s. d.) erklärte und auf die neben dem Silen dargestellte Mainade bezog. *Furtwängler* und *Reichold*, *Griech. Vasenmalerei* Serie 2 S. 169 und Anm. 3 (Abb. Taf. 91) haben erkannt, daß die Beischrift vielmehr Σιμαδης (d. i. Σιμαδης) lautet und zu dem Silen gehört, während der Mainade *μαιδης* (d. h. *Κισσινη*, von *κισσός* 'Epheu' abgeleitet) beigegeben ist. [*Höfer*.]

Simaios (Σιμαιος), Satyr auf einer Trinkschale, *C. I. G.* 4, 7473. *Heydemann*, *Satyr- und Bakchennamen* 29 nr. α. Vgl. *Sime*. *Simos*. *Simades*. [*Höfer*.]

Simaitha? (Σιμαίθα?), angeblicher Name einer Bakchantin auf der unter *Simades* angeführten Amphora (abg. *Mon. dell' Inst.* XI tav. 27), *W. Klein*, *Annali* 53 (1881), 77. *Heydemann*, *Pariser Antiken* (12. Hall. *Winckelmannsprog.*) S. 83 nr. 43. [*Höfer*.]

Simalis (Σιμαλīs), Beiname der Demeter. *Athen.* 3, 109 a, identisch mit *Ιμαλīs* (s. d.); vgl. *Koldewey-Puchstein*, *Die griech. Tempel in Unteritalien u. Sizilien* 58. [*Höfer*.]

Sime (Σιμη), 1) Bakchantin, *Heydemann*, *Satyr- u. Bakchennamen* 14 G. *C. I. G.* 4, 7446. *Gerhard*, *Arch. Zeit.* 1848, 220 nr. 11. — 2) *Sime* (etrusk. = gr. Σιμος), Satyr auf einem etruskischen Spiegel, *Arch. Zeit.* 1847, 187. 1859, 104 Taf. 131. *Heydemann*, *Satyr- u. Bakchennamen* S. 33. *Klügmann-Körte*, *Etrusk. Spiegel* 5, 55 nr. 45a, Taf. CCIC. *Walters*, *Cat. of the bronzes brit. Mus.* nr. 630 p. 99. Vgl. *Simaio*s, u. d. folg. Artikel. — 3) s. *Semea*. — 4) Eponyme des am Bosphoros gelegenen gleichnamigen Vorgebirges, *Dionys. Byz. frgm.* 73 p. 27, 32 ff. ed. *Wescher*. [*Höfer*.]

Sime (sime) erscheint als die Bezeichnung eines speerbewehrten Dieners auf einem etruskischen Bronzespiegel, der bei Chiusi gefunden worden ist. Er befindet sich jetzt im Britischen Museum und ist veröffentlicht von *Gerhard*, *Etr. Spiegel* 4, 31 Taf. CCXCIX und von *Fabretti*, *C. I. I.* nr. 477 bis. Wegen der Darstellung verweise ich auf den Artikel *semia*, wo sie beschrieben ist. Ein zweiter Beleg für *sime* ist auf einem Spiegel, der sich im Metropolitan Museum of Art in New York befindet und, soweit ich habe feststellen können, noch nicht veröffentlicht ist. Ich besitze eine sehr schöne Photographie davon, die mir durch Prof. *W. M. Lindsay* in Oxford von der Verwaltung des genannten Museums zugegangen ist. Auf

diesem Spiegel haben wir drei Personen: in der Mitte die Minerva (μενρνα) in der gewöhnlichen Darstellung, links die Θάλνα, ganz nackt, nur mit Schuhen und verschiedenem Schmuck angetan, rechts den sime, gleichfalls nackt, auch er mit Schuhen und mit einem Speer in der Linken, der jedoch eine thyrsusähnliche Spitze hat, während auf dem anderen Spiegel die Spitze spitz zuläuft; daß beide Spiegel dieselbe Figur darstellen, zeigen außer dem Speer 10 die Schuhe, die Stumpfnase und die Satyr-ohren, die auf beiden sich finden. Auf Grund dieser letzteren Merkmale sehen Gerhard (4, 32) und Deecke (in *Bezenbergers Beitr.* 2, 164 nr. 20) in dem sime einen Satyr und leiten demgemäß die Form sime von griech. σιμός 'plattnäsigt' her, Gerhard von dieser Form selbst, Deecke von einem daraus abgeleiteten Eigennamen Σίμος. Daß es sich in der Tat um einen Satyrknaben handelt, beweisen eben die Ohren der Figur, und so wird die Ableitung von σιμός oder Σίμος (s. d.) wohl richtig sein. [C. Pauli.]

Simeia s. Semea.

Simmas (Σίμμας). syrischer Hirt, Pflegevater der Semiramis (s. d.), *Ktesias* nach *Diodor* 2, 4. 5; vgl. Bd. 4 Sp. 688. 30 f. [Höfer.]

Simoeis (Σιμόεις, Simois) 1) Fließchen in der troischen Ebene, jetzt Dumbrek Tschai, auch heute noch mit schneller Strömung, vgl. *Hor. Epod.* 13, 14 lubricus Simois. Der S. erscheint 30 in der *Ilias* wie der Skamandros als Fluß und als Flußgott. Beide kommen von den Bergen des Ida her und münden ins Meer: *Il.* 12, 19 ff. ὅσσοι ἐπ' Ἰδαίων ὄρεων ἔλαδε προρέουσι . . . (21) Γρήνικός τε καὶ Ἀἰθῆπος διὸς τε Σκάμανδρος καὶ Σιμόεις, ὅτι πολλὰ βοάγρια καὶ τρυφάλαια κάππεσον ἐν κονίῃσι καὶ ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν. — *Aristarch* zu *Il.* 12, 22 bezog die Stelle auf den Sinois, als den von beiden Flüssen, der mitten durch die Ebene fließt; daher auch bei *Vergil Aen.* 1, 100f. *ubi tot Simois correpta sub undis scuta virum galeasque et fortia corpora volvit*. Beide Flüsse vereinigen sich in der Ebene von Troja *Il.* 5, 773 ff. ἐλλ' ὅτε δὴ Τροίην ἔξον (Hera u. Athene) ποταμῶ τε ῥέοντε, ἤχι ῥοαὶς Σιμόεις συμβάλλετον ἡδὲ Σκάμανδρος; zwischen beiden dehnt sich das Schlachtfeld aus: *Il.* 6, 4 μεσσηγὺς Σιμόεντος ἰδὲ Ξάνθοιο ῥοάων heißt es bei der Schilderung der ersten Schlacht. Beim Beginn der 50 sog. Theomachie *Il.* 20, 53 ermunert Ares die Troer bald von der Höhe der Burg herab, ἔλλοις πάρ Σιμόεντι θέων ἐπὶ Καλλιοκόνη*), also auch hier mit Bezug auf das Schlachtfeld, das vom Simois begrenzt wird.

Als Flußgott tritt der Simoeis auf *Il.* 5, 777; er läßt den Rossen des Göttergespanns Ambrosia als Futter aufsprießen: τοῖσιν δ' ἀμβροσίην Σιμόεις ἀντείλει νέμεσθαι, ein Wunder, das nur der Flußgott vollbringen kann. In der Theomachie *Il.* 21, 305 ff. ruft der von Achill bedrängte Skamander den Simois zu Hilfe: φίλε κασίγνητε, σθένος ἀνέρος ἀμφοτέροί περ | σχῶμεν, er soll sein Rinnsal mit Wasser aus den Quellbächen füllen, alle einmündenden Gießbäche anschwellen machen, eine gewaltige

Flutwelle erheben und mit lautem Krachen Baumstämme und Steine gegen Achill wälzen; anschauliche Beschreibung plötzlich eintretenden Hochwassers. Zwar hat der Dichter den Simois nicht antworten lassen, aber aus dem von v. 324 an geschilderten Vordringen des Xanthos ergibt sich, daß der Simois den Beistand alsbald leistete. Mit Bezug darauf sagt *Nonnos Dionys.* 23, 211: οὐχ οὕτω Σιμόεντος ἀρεμινὰς ἔβρεμεν ὄδωρ.

Erst bei *Hesiod Theog.* 342 ff. wird der Simois unter den Söhnen der Thetys und des Okeanos genannt, v. 337 Τηθύς δ' Ὀκεανῷ ποταμὸς τέκε διτμήντας . . . (342) Γρήνικόν τε καὶ Ἀἰθῆπον θεῖόν τε Σιμόντα . . . (345) Ἐθρῶν τε καὶ Ἀδρηστον θεῖόν τε Σκάμανδρον. Die Stelle erinnert an *Il.* 12, 22 f., nur daß bei *Hesiod* auffallenderweise der Skamander vom Simois getrennt wird. *Aristarch* zu *Il.* 12, 22 schloß aus der Aufzählung bei *Hesiod*, daß dieser die Stelle der *Ilias* vor Augen gehabt und die an und für sich unbedeutenden Flüsse um Homers willen hervorgehoben habe. (*Scholion Townl.* zu *Il.* 12, 22: ἔστι δὲ μικρὸς ὁ Σιμόεις, *Eustath.* ὁ δὲ Σιμόεις τῶν ἄλλων ὡς φασὶ μικρότερος). Beiden Flüssen gibt *Hesiod* das Beiwort θεῖος, wie *Il.* 12, 21 διὸς τε Σκάμανδρος. Auch *Hygin* S. 11 Z. 9 der Ausg. von *M. Schmidt* führt unter den Flüssen, die Söhne der Thetys und des Okeanos sind, neben fünfzehn andern den S. und Sk. auf, offenbar mit Rücksicht auf *Hesiod* und *Homer*. Mit diesem göttlichen Ursprung hängt es wohl zusammen, daß Aeneas von Venus *Simoentis ad undam* (*Verg. Aen.* 1, 618) geboren worden ist. Ist hier *Vergil* einem Alexandriner oder einem kyklischen Dichter gefolgt? Nach *Il.* 2, 821 geschah es Ἰδῆς ἐν κονίῃσι, auch der 1. *hom. Hymn.* auf Aphrodite v. 256 ff. sagt davon nichts, dort wird das Kind von den bergbewohnenden Nymphen erzogen. *Servius* zu *Aen.* 1, 618 erklärt: *Deae enim vel nymphae entuntur circa fluvios et nemora*; vgl. die Geburt des Simoeisios *Il.* 4, 475 ff., die des Satnios παρ' ὄχθας Σατνίοντος *Il.* 14, 445 u. *Ameis-Hentze* im Anhang z. St.

Weiter in der Vergöttlichung des Flusses geht *Apollodor* 3, 140. 141 (*Wagn.*). Dort sind Astyoche und Hieromneme seine Töchter, erstere Gattin des Erichthonios (des Ur-eingeborenen) und Mutter des Tros, letztere die Gattin des Assarakos und Mutter des Kapys. Nach der Sage ist also das Geschlecht ein eingeborenes, vgl. Bd. 1, Sp. 662 Astyoche nr. 2 und 4, *O. Gruppe*, *Gr. M. u. R.* 1, 305.*) Von Nymphen, Töchtern des Simoeis (u. Skamander) spricht auch *Quintus Sm.* 11, 245 f. u. 12, 460, von der Trauer des Simoeis über Trojas Fall 14, 83. Bei *Nonnos Dionys.* 3, 345 f. ist von einer Haarweihe an Simoeis die Rede. *Δάρδανος* Ἰδαίης μετανάσαστο κόλπον ἀρούρης καὶ Φρυγίῳ Σιμόεντι θαλάσσια δάκε κορέων; vgl. *O. Gruppe* 2, 914, 4 u. 6 u. oben Bd. 1,

*) Vgl. jetzt *A. Busse*, *Der Schaupl. der Kämpfe vor Tr.*, *N. Jahrb.* 19. Bd. S. 478.

*) Astyoche kam nach *Weicker*, *Ep. Cycl.* in der *Kleinen Ilias* des Lesches vor; diese Astyoche war aber die Tochter des Laomedon u. der Strymo, der Tochter des Skamander; demnach geht die Angabe *Apollodors* auf eine andere Quelle zurück.

Sp. 1495 Z. 59 ff. Nach dem Epigrammatiker *Poseidippos* (um 270 v. Chr.) war *Pandaros* (s. d.) am *Simoeis* bestattet worden und hatte dort von *Hektor* und seinen Landsleuten ein Grabmal erhalten, *Stephan. Byz.* unter *Ζέλεα* u. Bd. 3, Sp. 1505 Z. 19 ff.

Die Stellen der *Ilias*, an denen der *Simoeis* vorkommt, sind von der Kritik beanstandet worden als spätere Zusätze, vgl. *Hentze* im Anhang zu den betr. Büchern der *Ilias*. *Hercher*, 10 *Über die Ebene von Troja*, *Abhandl. d. Berl. Akad.* 1876 S. 107: „Der *Simois* ist in die troische Ebene von einem Nachrichter eingeführt.“ Vgl. *Ebeling*, *Lex. Homer.* u. d. W. und den Artikel *Skamandros*.

2) *Bach* bei *Buthrotus* in *Epirus*; Beispiel von Sagen- und Namensübertragung, veranlaßt durch das fortwirkende Ansehen der Hom. Gedichte. Bei *Vergil Aen.* 3, 302. 349 f. landet *Aeneas* auf der Fahrt längs der Küste von 20 *Epirus* bei *Buthrotus* und trifft unvermutet mit *Helenus* und *Andromache* zusammen, die dort ein kleines *Troja* gegründet und benachbarte Bäche *Simois* und *Xanthus* benannt haben; vgl. Bd. 1 Sp. 170. *O. Gruppe* a. a. O. S. 353 nimmt an, daß unter *Pyrrhos* von *Epirus* und vielleicht später durch die dort erblühenden römischen Kolonien die epirotische *Helenos*- und *Aineias*sage ihre spätere durch *Vergil* bekannte Gestalt erhalten habe. Vgl. *Wörner*, 30 *Die Sage von den Wanderungen des Aeneas* Leipz. Progr. 1882 S. 13.

3) *Fluß* bei *Segesta* in *Sizilien*. *Strabo* 13, 608: οἱ δὲ (erg. λέγουσι τὸν Αἰνείαν) εἰς Αἰγέστην κατάραι τῆς Σινελίας ὅν Ἐλύω Τρωὶ καὶ Ἑρνια καὶ Αἰλίσβαιον καταστρεῖν καὶ ποταμοὺς περὶ Αἰγέστην προσαγορεύσαι Σκάμανδρον καὶ Σιμόεντα. Woher *Strabo* diese Angabe hat, ist unbekannt; bei *Vergil* findet sich eine Andeutung der Tatsache *Aen.* 5, 634; vgl. *Wörner*, 40 *Die Sage von den Wanderungen des Aeneas* S. 15 f. und Bd. 1 Sp. 171. 12.

4) *Fluß* in *Kreta*, *schol. Townl.* zu *Il.* 12, 22: καὶ ἄλλος ἐν Κρήτῃ. Vielleicht hängt diese Angabe zusammen mit der auch von *Vergil Aen.* 3, 103—191 berührten (späteren) Sage, *Aeneas* habe auf seiner Irrfahrt eine Stadt *Pergamon* auf *Kreta* gegründet; vgl. *Wörner* a. a. O. S. 10 f. Bd. 1, Sp. 168.

Etymologie. *Benseler* im *Lexikon der* 50 *Eigenmannen* von *Pape* leitet *Simoeis* von *simós* und *simos* ab, der sich stülpt oder einen Einbug macht; dann wäre ὁ Σιμόεις ποταμός zu vergleichen mit ὁ σελινόεις oder *Selinouís* π., der an *Eppich* reiche *Fluß*. *Flußgott* mit eingestülpter Nase Bd. 1 Sp. 1489. 1490 Z. 33 f.; bei *Schliemann*, *Troja* S. 239 nr. 126 Gestalt eines schlaff daliegenden *Flußgottes* mit Füllhorn und Urne, in *Troja* gefunden.

Die hier übergangenen topographischen 60 Fragen behandeln eingehend unter Berücksichtigung der früheren Arbeiten *Virchow*, *Beiträge zur Landeskunde der Troas*, *Berliner Akademie* 1879, S. 93 ff. und *Adolf Busse*, *Der Schauplatz der Kämpfe vor Troja*, *Neue Jahrbücher* 1907 Bd. 19, 457—481; abweichend *C. Robert*, *Topographische Probleme der Ilias*, *Hermes* 42 (1907) S. 78 ff., der (S. 108 ff.) für

Sk. und *S.* selbständige Mündungen annimmt, zwischen denen das *Schiffslager* gelegen habe. [Wörner.]

Simoeisios (Σιμοείσιος), *Troer*, Sohn des *Anthemion* (Ἀνθεμίον, — fehlt Bd. 1 sowie bei *Pauly-Wissowa*), den die (namenlose) Mutter am *Simoeis* — daher der Name — gebar, als sie mit ihren Eltern vom *Ida* gekommen war, um die dort weidenden Herden zu besichtigen; in jugendlichem Alter von dem *Telamonier Aias* getötet, *Hom. Il.* 4, 473 ff. (*Etym. M.* 422, 42). *Tzetz. Alleg. Il.* 4. 28. 30. In Wirklichkeit führte der Sohn des *Anthemion* (Ἀνθεμίδης, *Il.* 4, 488) den Namen *Simoeisios*, weil die Eltern ihn unter den Schutz des nähernden *Flußgottes* gestellt hatten, wie *Hektors* Sohn *Skamandrios* (s. d.) heißt, *C. Robert*, *Studien zur Ilias* 490. Vgl. auch *Gruppe*, *Gr. Myth.* 739, 1. [Höfer.]

Simon (Σίμων) 1) Teilnehmer an der kalydonischen Eberjagd auf der *Françoisvase*, *C. I. G.* 4, 8185 a. *Weizsäcker*, *Rhein. Mus.* 32 (1877), 53 f. *Furtwängler* und *Reichold*, *Griech. Vasenmalerei* Serie 2 S. 60 Tafel 13. — 2) Σίμων (v. l. Σίμος), einer der als Opfer für den *Minotauros* bestimmten von *Theseus* geretteten athensischen Jünglinge auf einem Vasengemälde, *C. I. G.* 4, 8139. *O. Jahn*, *Münch. Vasen* nr. 333 p. 100 (= p. 45²). — 3) einer der tyrrenischen Seeräuber, die dem *Dionysos* nachstellten, *Hyg. fab.* 134 p. 114, 21. In der Aufzählung bei *Ov. Met.* 3, 605 ff. wird er nicht erwähnt. Zusammenhang mit dem gleichnamigen *Telchines* (s. nr. 4) vermutet *Tümpel*, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16 (1888), 170 Anm. 105. 206 Anm. 205. — 4) Angeblich (vgl. *Lobeck*, *Aglaopham.* 1199. 1191. 1306 Anm. t) einer der *Telchines* (s. d.), von dem das Sprichwort ging „οἶδα Σίμωνα καὶ Σίμων ἐμέ“: εἶπὶ τῶν ἀλλήλων ἐπὶ κακίᾳ γιγνωσκόντων, *Plut. De proverb. Alexandrin.* lib. ined. ed. *Crusius* p. 3 = *Jahrb. f. klass. Phil.* 185 (1887), 241. *Zenob.* 5, 41. *Diogen.* 7, 26. *Apost.* 12, 44. *Suid.* s. v. Τελγίνες. Nach *Crusius*, *Jahrb.* a. a. O. stammt das Sprichwort aus der Komödie — es lautete ursprünglich: <ἐ>ρῶδα <γὰρ> Σίμωνα καὶ Σίμων ἐμέ — und ist erst von einem alexandrinischen Dichter auf die *Telchines* übertragen worden; vgl. aber auch *Tümpel* 206, 205. Auch bei *Tzetz. Chil.* 7, 125 (12, 338) schreibt *Lobeck* a. a. O. 1199 (vgl. *Ch. Harder*, *De Ioannis Tzetzae fontibus* 75) für das überlieferte *Μιμών*: Σίμων. Vgl. auch *Eubulos* bei *Pollux* 7, 205 und dazu *Meineke*, *Fragm. Com. Graec.* 3, 333. [Höfer.]

Simos (Σίμος), häufig beegnender Satyrname, s. d. Index bei *Heydemann*, *Satyr- und Bakchennamen* S. 38, der auf *Aristot. Physiogn.* p. 811 verweist: οἱ δὲ σιμῖν (δῖνα) ἐχόντες λάγροι. Vgl. auch *A. Dieterich*, *Pulcinella* 30. 34 f. *W. Anelung*, *Strena Helbigiana* 5. *Crusius*, *Untersuch. zu d. Mimiamben d. Herondas* 60. *G. A. Gerhard*, *Phoenix von Kolophon* 154. Vgl. *Sime*, *Simaios*, *Simades*, *Simaitha*.

[Höfer.]
Simotenos (Σιμοτηνός), Lokalgottheit auf einer Inschrift aus *Aranion* in *Phrygien*, *Waddington*, *inscr. d'Asie min.* 852: Ἀπολλωνάριος Σιμοτηνῷ εὐχὴν, [Höfer.]

Sin, babylonisch-assyr. Mondgott.

Der Mond in seinen wechselnden Gestalten ist die hauptsächliche mythenbildende Erscheinung am gestirnten Himmel. Wie Sp. 533 f. in den Vorbemerkungen zum Artikel Schamasch ausgeführt wurde, genügt innerhalb der babylonischen Himmelsmythologie für die Erklärung der Mondmythen und mondmythologischen Motive nicht der 'Völkergedanke'. Die mit dem Mond zusammenhängenden mythologischen Motive verraten hier, soweit wir rückwärts sehen können, ein priesterliches 'System', das den Mond als Offenbarer göttlicher Erscheinungen und Handlungen in Kosmos und Kreislauf in Zusammenhang bringt mit anderen kosmischen Erscheinungen, insbesondere als Haupt einer Trias, die Sonne, Mond und Venus, die drei Hauptzeiger an der Weltenuhr, zusammenfaßt. Dieses 'System' schließt sogenannte primitive Mythen, die unabhängig von andern Erscheinungen und Beobachtungen am Himmel, vom Monde abgelesen sind, nicht aus, aber wo sie vorhanden sind, sind sie innerhalb der Mythologie der großen Kulturreligionen des Orients in der uns bekannten historischen Zeit in den Zusammenhang eines 'Systems' getreten. Dies diene zur Verständigung mit Paul Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Mythol. Bibliothek 4, 1), Leipzig 1910. Über den babylonischen Mondgott sind zwei assyriologische Monographien erschienen: Perry, *Hymnen und Gebete vor Sin*, *Leipziger Semit. Studien* 2, 4, eine sehr verdienstliche Arbeit, die sich auf die philologische Exegese der Texte beschränkt, und Combe, *Histoire du Culte de Sin*, Paris 1908, der im Anschluß an Perry ebenfalls die Texte behandelt und die Übersetzung in wichtigen Punkten verbessert, daneben aber eine ausführliche, die Texte erschöpfende Geschichte des Sin-Kultes gibt. Combe glaubt aus einer Analyse der Namen des babylonischen Mondgottes schließen zu dürfen, daß seine Epitheta ihn zunächst als allgemeine Naturgottheit charakterisieren, daß er erst später nach seiner Lokalisierung in Ur mit dem Mond identifiziert worden sei und seine Hervorhebung im Pantheon dem Umstand verdankt, daß Ur der Mittelpunkt eines großen Königreichs wurde. Diese Konstruktion ist völlig unhaltbar, ebenso wie die Behauptung, daß noch unter Gudea der Mondgott von geringer Bedeutung in der babylonischen Theologie gewesen sei.

Die Namen und Epitheta und die Genealogie des Mondgottes.

Die sumerischen Texte nennen den Mondgott EN-ZU. Die Volksetymologie wird das als 'Herr (EN) der Weisheit' aufgefaßt haben, was nicht ausschließt, daß der Name, wie EN-LIL und EN-KI eine kosmische Bedeutung hat. Wenn Gudea, Statue B 8, 48 sagt: EN-ZU, 'dessen Namen niemand deuten kann', so ist das nicht eine etymologische Verzichtleistung (wie Combe annimmt), sondern ein Hinweis darauf, daß sich hinter seiner Erscheinung (Name = Wesen) schon für die Wissenden unter den alten sumerischen Priesterfürsten ein beson-

deres Geheimnis verbarg. In der rein semitischen babylonischen Periode wird der Mondgott auch durch die Zahl XXX bezeichnet (Anu LX, Inlil L, Ea XL, Sin XXX, Šamaš XX), zuweilen ohne Gottes-Determination; vgl. V R 37, 42 b. — Ein zweiter ideographisch geschriebener Name ist NANNA (besonders als Herr von Ur). In einem von Pinches, *Journ. Asiat.* 1905, 147 mitgeteilten Text wird NANA-AN-NA durch SES-KI erklärt, IV R 9 (Sp. 911) passim und V R 52, 23 f. c. durch na-an-na-ru. Beides bedeutet 'Leuchter' III R 41, col. 2, 16: 'Nannaru des glänzenden Himmels'. — Ein andres Ideogramm UD-SAR II R 54, nr. 1, 28 (*Delitzsch, Assy. Wörterbuch* 1890, 206 f.) wird gedeutet als 'Sin, dessen Aufgang glänzend ist'. Sonst wird auch UD-SAR wiedergegeben durch Nannaru (*Delitzsch a. a. O.* 56). — Der gewöhnliche Name, dessen Herkunft und etymologische Bedeutung wir nicht kennen, ist Sin. Die Lesung ist gesichert durch die Schreibung Si-in in dem Eigennamen Si-in-lik-pāni ('der Mondgott geht vor mir her'), Johns, *Deeds and Doc.* nr. 247, 1. — Als hervorragendster Himmelskörper heißt er MUL-AN-NA 'Stern des Himmels' II R 49, 50 add. (*Straßmaier* 6700) oder 'Auge des Himmels und der Erde' *Hilprecht, Old Bab. Inscr.* (Nippur) 1, 2 nr. 149, col. 3, 6; vgl. auch den Eigennamen Si-in-im-ma 'Sin, das Auge des Landes'. In seiner Eigenschaft als Neumond nennen ihn die Babylonier Namra-sit (eig. 'leuchtender Aufgang'). — Als Gott von Haran heißt er auch Bêl-Harrân (s. Sp. 889 f.)*.

Zu den Epitheta bēl agē 'Herr der Krone' s. Sp. 900, bēl purusē 'Herr der Entscheidung' Sp. 902.

Von den ältesten bis zu den jüngsten Perioden der Texte heißt Sin-Nannar mar reštū, d. h. Erstgeborener des Inlil. IV R² 5, 41 b nennt ihn Inlil: 'mein Sohn'. Inlil repräsentiert im Kosmos den Tierkreis (die himmlische Erde). Er hat Sin, Šamaš, Ištar (Mond, Sonne und Venus) zu Regenten des Tierkreises eingesetzt (Sp. 39 f. Art. Ramman). Daraus erklärt sich die Genealogie. — Sin-Nannars weibliche Entsprechung heißt NIN-GAL ('die große Herrin') schon in den alten sumerischen Weh-inschriften; V R 64, col. 2, 39 heißt sie 'seine Geliebte'. Šamaš und Ištar sind die Kinder der beiden (Geschwistergatten, s. Sp. 536), vgl. *Höll. Ist. Obv.* 3; I R 2, nr. VI (Šamaš erstgeborener Sohn des Nannar und der Ningal) und *Höll. Ist. Obv.* 105, *Rev.* 105, sowie *Reisner, Sum. bab. Hymnen* 98 (Ištar Tochter des Sin). — Daß Ištar als Repräsentantin des Venus-Gestirns gemeint ist, zeigt z. B. *Asurb. Ann.* 9, 9 f., wo 'Sin als Vater des Dilbat-Sternes' erwähnt ist. — Als 'Tochter des Sin von Eridu' (vgl. zu NUDIMMUD = Sin Sp. 891) wird in einem assyrischen Briefe (*Harper, Assyri. Lett.* 5, nr. 474, 3) Gišganna genannt. — Als weiterer Sohn des Sin (sein Bote) wird Nusku (s.

*) Der Gottesname Si-1, Si-e, Si-' in den theophoren Namen der juristischen Urkunden von Haran (Johns) ist nicht Abkürzung von Sin, sondern hängt mit dem Namen der Plejaden Sibltti (Sibe, Siwe) zusammen; s. *Grimme, Das israelit. Pfingstfest und der Plejadenkult* 41 f.

Art. Nisku) genannt: *Craig, Rel. Texts* 1, 36, obv. 7; Inschrift des Mati-ilu von Harran *Mittel. der Vorderas. Gesellsch.* 1898, 233 und in der Inschrift von Nerab: Sin, Ningal, Nisku.

Der Mondkult in Ur.

Die südbabylonische Mondstadt Ur liegt begraben unter dem Trümmerhügel Muqajjar (von den heutigen Arabern Mugair gesprochen, d. h. 'mit Pech vermauert') an der Westseite des Euphrat 10 km südwestlich von der heutigen Stadt Nasrije. Die Trümmerstätte, die in der Überschwemmungszeit eine Insel in Sümpfen bildet, dient räuberischen Stämmen als Bollwerk, so daß sie für Ausgrabungen unzugänglich ist. J. E. Taylor, der britische Vizekonsul von Basra, hat auf *Henry Ruelinsons* Veranlassung 1854 und 1855 die Trümmer, die einen Umfang von 3 km haben, untersucht, nachdem bereits 1625 *Pietro della Valle* einen beschriebenen Backstein und Siegelzylinder von der Oberfläche des Ruinenfeldes nach Europa gebracht und *Loftus* 1854 die Ruinen besucht und beschrieben hatte. Das Hauptgebäude bildet auch hier der Rest eines Etagenturmes, der nach II R 50, 18a E-SÜ-GAN-UL-UL hieß, d. h. 'der Haus und Feld gedeihen läßt' (s. Sp. 895 f.). In den Ecken des Turmes fand *Taylor* Bauurkunden in Form von beschriebenen Tonzylindern, aus denen sich im Zusammenhang mit zwei weiteren Tonzylindern ergab, daß der Turm dem Heiligtum des Mondgottes Sin angehört, und daß die Trümmerstätte das biblische Ur Kasdim (Ur in Chaldäa) darstellt, das nach *Gen.* 11, 28; 15, 7 die Heimatstadt Abrahams war. Einige Urkunden stammten von dem Könige Ur-Gur (ca. 2700 v. Chr.) und von seinem Sohne Dungi, den Erbauern des Tempels; die 4 Bauurkunden in Tonnenform, die sich in der Turmecke fanden, stammten von Nabonid, dem letzten König von Babylon; jede der Inschriften schloß mit einem Gebet für Bel-sar-usur, den Sohn des Königs (der biblische Belšazar, *Daniel* 5). *Taylor's* Bericht erwähnt auch Backsteine aus demselben Hügel 'von roter Färbung mit Inschriften in zierlicher Schrift', auf denen zum Teil 'das Bild zweier Mondsicheln, mit der Rückseite gegeneinander gekehrt, zu sehen waren'. Leider hat *Taylor* hiervon keine Proben mitgebracht. Die übrigen Hügel decken zum Teil eine altbabylonische Gräberstadt. In der Nähe der Gräber fanden sich Bruchstücke von beschriebenen Tonkegeln. Im Westhügel entdeckte *Taylor* 30 Tafelfragmente und zwei Krüge voll Tonurkunden und zwei in der sog. kuvertierten Gestalt (s. Abb. 1), bei der die Urkunde nochmals mit einer Tonhülle umgeben ist, die Inhalt, Zeugen und Siegelabdruck enthält. Vgl. hierzu *Taylor* im *Journal of the Royal Asiatic Society* 15; *Hilprecht, Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien*, 1. Teil, übersetzt von R. Zehnpfund, Leipzig, Hinrichs, 1904; *R. Zehnpfund, Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten, Alter Orient* 11, 3/4.

Die ältesten Erwähnungen des Mondkultes finden sich nach dem gegenwärtigen Stande der Ausgrabungsfunde naturgemäß in den Ur-

kunden der Stadtkönige von Lagaš. Eannatum erwähnt den Mondgott auf der Geierstele unter dem Namen Enzu, Gudea als Enzu und Nanna.

Die Inschriften der in Muqajjar gefundenen Backsteine, Tonnägel, Türangelsteine der Dynastie von Ur (die etwa von der Zeit nach Gudeas Regierung nach einer unveröffentlichten Nippur-Urkunde, wie *Hilprecht* mitteilt, 117 Jahre lang das Reich Sumer und Akkad beherrscht hat), sind von *Thureau-Dangin* im 1. Bande der *Vorderasiatischen Bibliothek* S. 186 ff. zusammengetragen und übersetzt worden. Ur-engur rühmt sich auf dieser Urkunde als Erbauer des Tempels des Nannar in Ur. Der Tempel heißt hier E-temen-ni-il. Nannar wird hier Amar-ban-da des Himmels, der vornehmste Sohn Inlils genannt (s. hierzu Sp. 884). Ur-



1) Altbab. Kontrakt mit aufgebrochenem Kuvert.
Original im Besitze des Verfassers.

engurs Sohn Dungi rühmt sich als Erbauer des E-har-sag, seines geliebten Hauses (Tempelturm des Mondtempels) und weicht 'im Siegelhause des Nannar' dem Mondgott Gewichte, vgl. Abb. 13; nach einer Steintafel aus Tello hat er 'der Herrin von Ur' einen Tempel gebaut. In den Datierungen Dungs (und seines Nachfolgers Bûr-Sin) wird wiederholt die Ernennung des Oberpriesters des Sin von Ur auf Grund besonderer Vorzeichen als Hauptereignis des Jahres erwähnt. Bûr-Sin ruft auf einem Backstein in der Fluchformel 'Nannar, den König von Ur, und Nin-gal, die Mutter von Ur, die in den Himmeln die Schicksale bestimmen' an; sein Nachfolger Gimil Sin sagt auf einem von *Peters* auf dem Ruinenfelde gefundenen Türsteine:

„Dem Gotte Nannar, erstgeborenen Sohne des Inlil, seinem geliebten Könige, hat Gimil-Sin, von Inlil geliebt und vom Herzen des Inlil zum König berufen, der Hirt der Welt und der 4 Himmelsgegenden zu sein, der mächtige König, König von Ur, König der 4 Himmelsgegenden E-mu-ri-a-na-ba-ag, seinen geliebten Tempel erbaut.“

Die Könige der Dynastie von Isin rühmen sich sämtlich, soweit wir inschriftliche Zeug-

nisse von ihnen besitzen, daß sie den Kultus von Ur gepflegt haben. Von Išme-Dagan hat sich ein Backstein mit einer Weihinschrift gefunden, auf dem sich der König rühmt, daß er 'das Haupt von Ur erhoben habe'.

Die folgende Dynastie der Könige von Larsa (und Ur) bevorzugt gleichfalls Ur. Ein Backstein berichtet von einem Tempelbau, den 'der Priester Nannars', Sohn Išme-Dagans, namens En-an-na-tum 'für das Leben Gungunus' (des Begründers der Dynastie?) erbaut hat. Und ein Tonnagel erzählt, daß Nūr-Adad Ur wieder erbaut und dem Nannar ein Heiligtum gebaut habe. Dasselbe berichtet ein anderer Backstein von Sin-iddinam: „Als Nannar seine Gebete angenommen habe, habe er seinen erhabenen Namen dort wohnen lassen und seiner Majestät einen Tempel erbaut.“ Auf einem andern Backstein wird erzählt, daß einer der Statthalter Arad-Sins (ebenfalls König von Larsa und Ur), der ad-da des Westlandes, zum Dank für Gebeterhörung das E-nun-mah des Nannar 'für sein Leben und für das Leben des Königs' erbaut habe. Arad-Sin selbst hat nach einer Backsteininschrift eine berghohe Mauer in Ur gebaut, deren Name ist: „Nannar befestigt den Grund des Landes“. Ein Tonnagel desselben Königs, aus Muqajjar stammend, ist 'Nannar, dem Herrn, Herrschersohn, der am reinen Himmel strahlt, der Gebete erhört', geweiht und sagt:

„Als der Gott des Neumondes sein günstiges Zeichen mich hatte sehen lassen, seinen lebenspendenden Blick auf mich gerichtet und mir seinen Tempel zu bauen und wieder herzustellen befohlen hatte, habe ich für mein Leben und das Leben meines Vaters den Tempel der Freude seines Herzens, E-temen-ni-il, erbaut.“ Rim-Sin, der letzte König von Larsa vor der Einigung des babylonischen Reiches unter Hammurabi, rühmt auf einem der Backsteine von Muqajjar ebenso seine Fürsorge für die Mondstadt Ur.

Die letztgenannten Könige von Larsa (Sonnenstadt) und Ur pflegen übrigens mit gleichem Eifer den Kultus im Sonnentempel und im Mondtempel. Diese Kulte sind also keineswegs getrennt, geschweige daß sie im Gegensatz zueinander ständen.

Hammurabi nennt in der Einleitung seiner

Sammlung von Rechtsfällen unter den Kultstätten, die er wiederhergestellt hat, auch Ur: „der Königssproß, den Sin geschaffen, der reich macht Ur, der demütige, unterwürfige, der Reichtum nach E-Giš-šir-gal (Mondtempel in Ur) brachte“ (es folgt Sippar mit den Kultstätten des Šamaš und der Ai und Larsa mit dem Sonnentempel). Auch andre Könige der Hammurabi-Dynastie, die aus der Sonnenstadt Sippar stammte, pflegen den Kult des Sin. Hammurabi errichtet ihm in seiner neuen Residenz Babylon 'einen Thron'.

Auch die Kontrakte der Zeit des Hammurabi und Samsuiluna wie der ungefähr gleichzeitigen Könige Nūr-Adad und Rim-Sin von Larsa rufen in den Schwurformeln häufig Nannar an, bezeugen also die Blüte des Kultus von Ur (die bei *Straßmaier* gesammelten Kontrakte rufen an: Nannar oder Nannar und Šamaš oder Nannar und Šamaš und Marduk). Man sieht auch hier, wie die Kultgeschichte die politische Geschichte widerspiegelt. In der Periode der aus der Šamaš-Stadt Sippar stammenden, Babylon bevorzugen '1. Dynastie von Babylon' tauchen in der Handelswelt Šamaš und Marduk neben Nannar als Schwurzeugen auf. Die Eigennamen dieser Zeit nennen Sin (XXX) und Šamaš gleich häufig.

In den Urkunden der Kassiten-Dynastie und der Dynastie von Paše tritt der Kult von Ur naturgemäß zurück. Kurigalzu nennt aber Nanna 'seinen König' und baut einen Tempel in Ur I R 5, nr. XXI.

Während einer der Eroberungen (durch die Kassiten oder Elamiten) ist der Tempel von Grund aus zerstört worden und sein Kult für eine Zeit verwaist gewesen. Wir besitzen einen Klagegesang, der das Unglück behandelt. Wie es scheint, ist das Lied später stereotyp als Tempelgebet in Unglückszeiten benutzt worden.

In der Bibliothek Asurbanipals befindet sich nämlich ein Gebet (K 3931), das die Zerstörung von Ur mit seinem Tempel beklagt. Die Statue des Ningal ist von Feinden verschleppt, der Tempel ist zerstört und verlassen. Bei der Gelegenheit erfahren wir die Namen einzelner Tempelteile. Der Text lautet (vgl. *Pinches, Babylon and Oriental Record* 2, 60 ff. *Perry a. a. O.* 40 ff.):

(Anfang abgebrochen.)

[.....] hat.
[.....des Weinens] enthält er sich [nicht]
[.....] glänzendes Fundament(?)
[.....] weint er.

Im Zorn des Herzens enthält er sich nicht des Weinens.

Er ruft sie laut an. Mit Wehklagen

wird er Tag und Nacht übersättigt.

Tag und Nacht wird er übersättigt. Mit Klagerufen wird (er übersättigt).

Er schreit. Tag und Nacht beruhigt er sich nicht.

Die große Herrin hat sich im feindlichen Land niedergelassen.

Gegen das glänzende E-gub-na hat man Böses(?) ersonnen(?)

Schmerzvoll blickt(?) er drein. Die Herrin besänftigt sich nicht.

Von dem Hause ist sein Inneres zu Wind, seine Seite zu Wind (geworden);

sein Inneres ist durch einen Sturmwind zerstört;

seine Front ist durch Verderben (zerstört).

Während ihr Priester ein Priester nicht (mehr) ist.

Ezizigarra.....ist.....zerstört,
.....seit alters, wer hat seine Zukunft bestimmt?
Ezida, die Grundfeste von Ur (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Ezida, die Grundfeste von Egišširgal (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Ur,Emutkurra (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Ekišširgal, das Nannar gehört, (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Im Himmel, auf Erden möge sie sich beruhigen;
.....im Himmel, auf Erden, sei wieder gut!
Vater Nannar,.....Herr von Ur,
Ningal.....Herrin von Egišširgal,
.....mögen sich beruhigen!
Der Himmel und die Erde, der Raum des Himmels und der Erde (mögen sich beruhigen!)
Uraš im großen Getreideort (möge sich beruhigen!)
En-ki und Nin-ki, En-ul und Nin-ul (mögen sich beruhigen!)
En-da-šurim-ma und Nin-da-surim-ma (mögen sich beruhigen!)
En-dul-azag-ga und Nin-dul-azag-ga (mögen sich beruhigen!)
En-ud-til-la und En-me-šur-ra (mögen sich beruhigen!)
Nin(?)-zi-an-na, die Herrin des Berges (möge sich beruhigen!)

Ein Gebet um Wiederherstellung der Grundfesten von Egišširgal.

Der Mondkult in Harran (= Carrhae).

Die Trümmer von Harran, am Tale der oberen Balich gelegen, jetzt zum Sandschak Urfa gehörig, liegen eine Tagereise südöstlich von Urfa-Edessa entfernt. Beschreibungen und Pläne der Trümmerfelder finden sich bei *Badger, The Nestorians* S. 341 ff.; *Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien* 1883, S. 211 ff. Eine Versuchsgrabung *Henry Layards* hat etliche vorassyrische Monumente zutage gefördert. Die zutage liegenden Trümmer gehen nur bis auf die assyrische Zeit zurück. Harran ist das mesopotamische Ur. Der Mondgott führt hier den besonderen Namen Bēl-Harran (oft in Eigennamen), 'er bewohnt Harran' (äšib Harrān wiederholt bei Samaššumukin), gelegentlich heißt er auch 'Gott von Harran' oder 'Gott Sin, Gott von Harran'. Die Bedeutung Harrans als Kultstadt ist uns für die ältere babylonische Zeit noch unbekannt. Wir dürfen aber annehmen, daß es als Kultmetropole an Bedeutung den Kultstätten des eigentlichen Babylonien gleichstand. Wenn die jüdische Überlieferung Ur und Harran als die beiden Schauplätze der religiösen Hedschra Abrahams nennt (vgl. z. B. *Apostelgesch.* 7, 1), so wird das der Tatsache entsprechen, daß der Kult beider Städte identisch war. In den Zeiten der assyrischen Herrschaft rückt die Bedeutung des Kultes von Harran in das Licht der Geschichte.

Für die assyrischen Könige war mit dem Kult des Sin von Harran die Übernahme der Königswürde über das Reichsgebiet von Mesopotamien verbunden, das nach *Wincklers* Entdeckung einst einen selbständigen Staat bildete (kiššati, d. h. Weltall, einer der kosmischen Namen, die den Einzelstaat bez. das Einzelreich als Welt im kleinen bezeichnen, bez. als Sitz der Weltherrschaft), der von den Babyloniern an die hethitischen Mitanni und von diesen an das Reich Assyrien überging. Wie der assyrische König durch die Zeremonie 'der Ergreifung der Hände des Bel-Marduk' im Tempel zu Babylon die Herrschaft über Babylonien 'von Gottes Gnaden' übernahm, so übernahm er durch einen Kultakt in Harran die

Herrschaft über das alte Reich kiššati. Näheres über die Zeremonie wissen wir nicht. Eine anschauliche Schilderung des Erscheinens des assyrischen Königs im Sin-Tempel von Harran gibt der im Abschnitt 'der Mondgott als Orakelspender' Sp. 902 f. wiedergegebene Text. Die assyrische Bezeichnung des Sin als bel agē d. h. 'Herr der Königskrone' (vgl. Sp. 900) hängt vielleicht damit zusammen; das Wort agū würde dann die Krone, die der Mondgott trägt (s. Sp. 900) und die er verleiht, bedeuten.

Die assyrischen Könige bezeugen unter Voranstellung des Gottes Ašur das gleiche Pantheon wie die Babylonier; sie nennen dabei regelmäßig auch Sin und zwar regelmäßig vor Samaš. (Es sind mir nur 2 Stellen bekannt, wo Samaš vor Sin genannt wird; das kann auf Zufall beruhen.) Salmanassar II. (860—824) erneuerte den Mondtempel in Harran. Sargon rühmt sich, daß er alle Privilegien der reichsunmittelbaren Stadt wiederhergestellt habe: „Ich breitete meinen Schatten über die Stadt Harran und verkündete als Krieger des Anu und Dagan ihre Freiheit“. In den Briefen dieser Zeit werden Sin und Ningal besonders oft um Segen angerufen. Sie lassen uns auch einen Blick in die Einzelheiten des Kultus von Harran tun. Der Assyrikerkönig Asarhaddon befragt wiederholt (so auf seinem ägyptischen Feldzug) das Orakel in Harran. Asurbanipal erneuert den Tempel. Ebenso Nabonid, nachdem die Meder (Ummanmanda) ihn zerstört hatten. In seiner in Abu Habba gefundenen Inschrift schildert er die Schönheit des Tempels des Sin, 'der seit fernen Tagen einen Sitz der Herzensfreude in Harran besaß'. Er sagt, 'er habe Harran erneuert, daß sein Glanz gleich dem Neumond erstrahlte'. Bis in die römische (s. ob. Sp. 643, 22 ff.; vgl. auch Bd. II, Sp. 2723 u. 3127) und christliche Ära hat sich der Kult von Harran erhalten. Noch viele arabische Astronomen nennen sich Harranier. *Chwolson* hat 1856 die Nachrichten über die Weisheit der von ihm sogenannten Sabier gesammelt, deren Hauptsitz Harran gewesen ist.

Über den Tempel in Harran s. noch den Text bei *Pognon, Inscr. sémit. de la Syrie, de la Mésopotamie et de la region de Mossoul* 1

pl. 12 ff.; S. 1 ff. Vgl. die Abbildungen 2—4 von den Münzen aus Harran.

Von Harran aus hat sich der Kult weit nach Syrien verbreitet. Die 1896 in Nerab bei Aleppo aufgefundenen Grabsteine (Louvre) sind für zwei Priester des Mondgottes errichtet; die Inschrift ist altaramäisch (vgl. *Jensen, Zeitschr. f. Assyriol.* 11, 293 ff.). Auch ein Relief aus Sindschirli bezeugt für diesen syrischen Ort den Kultus des Ba'al-Harran.

Der Kult des Sin außerhalb von Ur und Harran.

Da jede babylonische große Kultstätte die Tendenz hatte, den Kosmos im kleinen und die Erscheinungen im Kosmos widerzuspiegeln (durch Kapellen im Haupttempel oder Throne), so wird auch der Kult des Mondgottes neben dem Kult des als summus deus verehrten Stadtgottes irgendwie hervorgetreten sein. II R 57,



2—4) Harranische Stadtmünzen
(nach Chwolson, *Die Ssabier* 1, 402).

56—79a nennt über 20 Kultstätten des Sin in verschiedenen Städten. Ausführlichere Mitteilungen finden sich an folgenden Stellen:

1. In einem assyrischen Briefe wird 'die Tochter des Sin von Eridu' erwähnt (*Harper* 5, nr. 474, 3 f.). Der Kultgott von Eridu ist Ea. Werden beide als Emanationen der göttlichen 'Weisheit' identifiziert? Es ist merkwürdig, daß in den Hymnen einigmal (Sp. 910 ff.) der Mondgott Nudimmu genannt wird, ein Name, der sonst nur Ea von Eridu zukommt.

2. Einen Sin-Tempel in Babylon erbaute Sumu-abu, der Gründer der 1. Dynastie von Babylon. Eines der ersten Jahre seiner Regierung ist datiert als 'das Jahr, in dem er den Tempel E-mah des Nannar baute' (*Cun. Texts* 6, 9), ein anderes Jahr wird nach dem Bau eines großen Zedertores am Tempel des Nannar genannt (*ib.* Zeile 8). Da die Herrschaft Sumu-abus nicht über den Süden reichte, kann nicht ein Tempel in Ur gemeint sein (*Combe a. a. O.* S. 75 gegen *Hommel, Grundriß* S. 337, Anm. 1).

Auf diesen Tempel bezieht sich wohl auch die bereits Sp. 888 erwähnte 'Errichtung eines Thrones für Nannar' in Babylon durch Hammurabi. Samsuiluna ließ für den gleichen Götter-

thron einen 'heiligen Stierkopf' anfertigen (*Cun. Texts* 6, 9).

Nebukadnezar II. rühmt sich ausdrücklich eines Tempelbaues für Nannar in Babylon (I R 55, col. 4, 27). Er hat denselben Namen wie der Tempel in Ur: Egišširgal ('Haus des großen Leuchters'). Vielleicht handelt es sich bei allen diesen Stellen um eine Kapelle in Esagila, wie sie bei Nabonid ausdrücklich bezeugt ist.

3. Im Tempel Ezida von Borsippa ist eine Sin-Kapelle durch Nebukadnezar II. bezeugt (I R 55, col. 4, 61 ff.). Sie lag 'an der Umfassungsmauer von Ezida'.

4. Auch in Kutha stand ein Heiligtum des Sin, s. *Asurnasirpal* 2, 135. Nach II R 50, 15 a b war hier der 'Tempel des Nanna' ein Zikkurat, ein Stufenturm (oder befand er sich oben auf dem Stufenturm?).

5. In Urkunden aus der Zeit des Dungi, des Königs von Ur, wird wiederholt datiert 'nach dem Jahre, in dem Nannar von Nippur seinen Einzug in seinen Tempel hielt', s. *Hilprecht, Old Bab. Inscr. from Nippur* 125, 10. Es wird sich hier um eine Kapelle im Inlil-Tempel handeln.

Der Mond als Zeitmesser.

Im Hymnus Sp. 913 heißt es, daß Sin 'Tag, Monat, Jahr bestimmt'. Gleichwohl ist innerhalb der babylonischen Kulturwelt keine Zeit nachweisbar und denkbar, in der nicht der Kalender lunisolar gewesen ist. Nur ein solcher Kalender ist praktisch brauchbar. Auch das altbabylonische Geschäftsjahr von 360 Tagen kann nur bewußte Abweichung vom rund 365 1/4 Jahr betragenden 'wissenschaftlichen' Kalenderjahr sein, s. *A. Jeremias, Das Alter der bab. Astronomie*, 2. Aufl., S. 58 ff. Die nächstkleineren Zeitabschnitte sind Monate von 30 Tagen, deren Zählung mit dem Neulicht des Mondes beginnt. Wie der Ausgleich mit der astronomischen Wirklichkeit geschah, wissen wir im einzelnen noch nicht. Die Praxis der Schaltperioden ist noch nicht erkannt. Nach dem Text Sp. 916 scheint der Tag des Verschwindens und der 30. Tag im Kultus besonders hervorgehoben worden zu sein neben dem Neumondtag und dem Vollmondtag, die Hauptfesttage gewesen sein müssen. Der 15. Tag heißt als Vollmondtag šapattu (Rubetag auf der Hauptstation des Mondlaufs). *Gudea* (sumerischer Patesi von Lagasch, um 2450) sagt *Cyl. B.* 3, 5 ff.: „das Jahr verging, der Monat vollendete sich, das neue Jahr kam, der 'Monat des Tempels' kam heran; von diesem Monat der dritte Tag (begrann) zu leuchten“. Drei Tage ist der Mond verdunkelt. Der dritte Tag ist Neumondtag, der mit Jubel begrüßte Tag (arabisch Hilla, das israelitische Hallelujah, hängt formal mit diesem Jubelgruß am Neumondtag zusammen). Im Babylonischen scheint Namrašit ('helleuchtender Aufgang') der besondere Name für den Neumond zu sein, und in dem Hymnus Sp. 910 f. sind wir geneigt, den Jubel über den Neumond zu erkennen. Die Erscheinung des Neumondes 'nach drei Tagen' hat eines der wichtigsten Motive des Erlösererwartungs-Mythus veranlaßt. Die

Einsetzung des Mondes als Zeitmesser wird im Schöpfungs-Epos Enuma eliš Taf. 5 folgendermaßen geschildert:
 „den Mond ließ er (Marduk) aufleuchten, damit er die Nacht erleuchte,
 er bestimmte ihn als Nachtkörper, um die Tage zu bezeichnen:
 monatsweise, unauffällig, aus der (dunklen) Mondscheibe geh heraus,
 um am Beginn des Monats wieder aufzuleuchten im Lande,
 strahle mit den Hörnern, zu bestimmen 6 Tage*), am 7. Tage sei die Mondscheibe halb,
 am 14. sollst du erreichen(?) die Hälfte allmonatlich.**)

Wenn die Sonne am Grunde des Himmels dich sieht,

..... leuchte hinter ihr.***)

[Am 21. Tage] nähere dich dem Wege der Sonne, [am 27. bez. 28.] sollst du mit der Sonne zusammenreffen, mit ihr gleichstehen.“†)

Von 'primitiven' Mythenmotiven kann man hier die 'Hörner' entdecken, vielleicht auch die Tarnkappe (s. Sp. 908), aber die Natursymbolik steht deutlich im Dienste eines gelehrten kosmischen Systems.

Die Erscheinung des Neumondes als Mond-barke schildert das Schöpfungsfragment, das in folgendem mitgeteilt ist.

In einem bei *King, The Seven Tablets* 2, 30 pl. XLIX veröffentlichten Fragment, das sumerisch geschrieben und mit einer assyrischen freien Übertragung und einer Worterklärung verbunden ist, heißt es: „Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihren treuen Beschlüssen und in ihren großen Bestimmungen die 'Barke' (MA-GUR s. Sp. 907) des Sin festgesetzt hatten, leuchtete der Neumond auf, der Monat war geschaffen; und als sie die Orakel Himmels und der Erde festgesetzt hatten, ließen sie die Barke des Himmels leuchten und ließen sie mit Glanz mitten am Himmel dahin ziehen.“

In einem Texte der Bibliothek Asurbanipals wurden die Mondphasen in mythologischer Symbolik beschrieben (K 7192, *Thompson, Reports of the Magician and Astrologers* nr. 25): die Mondsonnen sind 'gleichmäßig erleuchtet', 'gleichmäßig verdunkelt', der Mond gleicht 'einem Kriegsbogen', einer 'Barke' usw. (s. Sp. 906f.). Für die Symbolik des Kalendernythus kommen ferner in Betracht die 18-jährigen Mondfinsternisperioden, die in Babylonien früh beobachtet wurden. Die Beobachtung der Verschlingung des Mondes durch die finstere Macht im monatlichen Lauf und bei der periodischen Verfinsterung kann an sich ebenfalls mit dem 'Völkergedanken' erklärt werden. Aber in Babylonien bildet die Finsternis-Mythologie ein Glied des mythologischen Systems.

*) Am 7. Tage ist Halbmond, da sind die Hörner verschwunden.

**) Vollmond, die Hälfte des monatlichen Laufes, babylonisch šapattu.

***) Von Vollmond an steht die Sonne unter dem Horizont, wenn der Mond aufgeht, beleuchtet also seine rückwärtige Seite.

†) Der Mond verschwindet in der Sonne, er wird Schwarzmond.

Die Benennung der Knoten (Schnittpunkte der Mond- und Sonnenbahn) als Drachenkopf und Drachenschwanz und des Zyklus als Drachemonate, die auf dem Wege mittelalterlicher Astrologie aus dem Orient auf uns gekommen sind, dürfen als Zeugen dieser alten orientalischen Kalendernythologie gelten. Von einer Mondfinsternis handelt der Sp. 902 mitgeteilte Orakeltext. Der vielbesprochene Text (Sp. 39 f.), der den Kampf und Sieg des Frühjahrsmondes schildert und sicher aus altbabylonischer Zeit stammt (Abschrift in der Bibliothek Asurbanipals), zeigt übrigens, daß die Babylonier den Zusammenhang der Mondphasen mit dem Lichte der Sonne kannten. Vgl. meinen Aufsatz *System im Mythos im Memnon* 1912, Heft 1. Die schwarze Scheibe, die sich vor die helle Scheibe zu schieben scheint, wird mythologisch als Drache angesehen, der den Mond verschlingt, dasselbe gilt von den Mondfinsternissen, die als Szenen des Drachenkampfes angesehen werden. Die Neumondselche ist in der Symbolik des Mythos übrigens das Sichel-schwert, das die Drachenkämpfer tragen, vgl. die stilisierte Waffe des Königs Abb. 6); s. weiter über den Drachenkampf Sp. 898 ff. u. 901.

Der Rundgang des Mondes um den Himmel vollzieht sich in 27 1/2 Tagen, das ergibt die Vorstellung von 27 bez. 28 Mondstationen. Es ist bisher noch nicht gelungen, die babylonischen Mondstationen urkundlich in Babylonien nachzuweisen. Daß sie wissenschaftlich und demgemäß auch für die mythologische Symbolik vorhanden waren, steht außer Zweifel.

Für die Symbolik des Kalendernythos ist von besonderer Bedeutung:

1. Das Zusammentreffen des Mond-Neulichtes mit dem Siege der Sonne über den Winter (Wasserregion).

2. Das Zusammentreffen des Vollmondes (Höhepunkt des Mondlaufes) mit dem Siegespunkt der Sonne in der Tagesgleiche (Termin des Passah-Festes und danach Ostertermin).

3. Das Zusammentreffen des Vollmondes (Höhepunkt des Mondlaufes) mit dem Höhepunkt des Sonnenlaufes in der Sommersonnenwende (Johannistag), s. Sp. 89 f.

Zu klarer Verdeutlichung der mit dem Mondlauf zusammenhängenden naturmythologischen Motive diene die Zeichnung Abb. 5.

Der Mond als Vater der Götter.

In der Mythologisierung der babylonischen Theologie entsprechen die Kreislauferscheinungen der Himmelskörper den Raumercheinungen des Kosmos. Der kosmischen Trias Anu, Inlil, Ea (Himmel, Erde, Ozean) entspricht die Kreislauf-Trias Sin, Schamasch, Ištar (vgl. Artikel Schamasch Sp. 35f.). Wie Anu in der kosmischen Theologie, so ist Sin in der Kreislauf-Theologie 'Vater der Götter'. (IV. *Rawlinson* 9 Sp. 911: 'Vater, Erzeuger der Götter und Menschen'.) In einem Sin-Hymnus (Sp. 913) heißt es: er erhielt die Anu-Herrschaft, ein andermal (Sp. 916 Z. 16) heißt er 'Anu der Götter'. Als 'barmherziger Vater' wird Sin in dem großen Hymnus (Sp. 911 ff.) gepriesen.

Die mit Ab zusammengesetzten theophoren Namen, wie der biblische Ab-ram mit dem entsprechenden Äquivalent, beziehen sich auf den Mond; 'der Vater ist erhaben' usw.

Der Mond als Gestirn der Oberwelt, des Lebens, des Wachstums.

Die Naturbeobachtung des Mondes zeigt die Erscheinung, daß immer von neuem aus dem Leben (Weißmond) der Tod und aus dem

salitätszusammenhang zu denken, es handelt sich vielmehr um einen Analogie-Mythus.*)

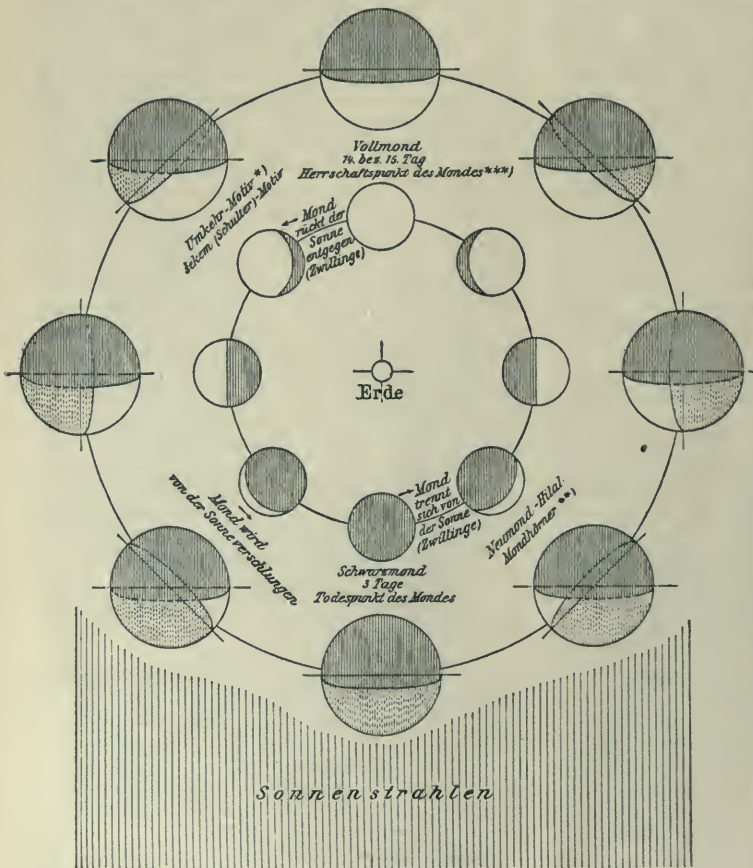
Mit der Beobachtung des Mondes, insbesondere des wachsenden, gleichsam aus dem Tode erstehenden Neumondes verbinden sich mythische Reflexionen. Samsu-iluna, ein König der ersten babylonischen Dynastie (*King, Letters* 3, 204) bittet, 'die Götter möchten ihm Leben schenken, das sich gleich Sin in jedem Monaterneuert'. Eigennamen lauten

Sin-lišir, Sin-mušēšir, Sin-šum-lišir, Sin-zerlišir; Sin soll dem Familiennamen der Nachkommenschaft dem Kinde selbst Gedeihen geben. Der Tempelturm von Ur H R 50, 18 a heißt E-SU-GAN-UL-UL und bedeutet 'Gedeihen für Haus und Feld'. Man erinnert sich, daß in der israelitischen Volksreligion, also in babylonischem Kulturgebiet, der zunehmende Mond als Amulett den Kameler und den Frauen angehängt wird, *Richt.* 8, 21—26, *Jer.* 8, 20, vgl. *A. Jeremias, Das Alte Testament* S. 477.***) Der 'Aberglaube', der Hochzeitstermin, Haarschneiden usw. vom zunehmenden Monde abhängig macht, findethier seine Erklärung.***)

Aber auch hier kann man auf babylonischem Gebiet nicht oder nicht mehr von primitivem Mythos reden. Vielmehr ist die Lebenserscheinung des Mondes in einen tief sinnigen Zusammenhang gebracht, sie ist Teil eines Systems.

Der Mond trägt nach einem bevorzugten System babylonischer Lehre kosmisch geredet Oberweltscharakter, kalendarisch geredet Lebenscharakter; die Sonne im Gegensatz dazu Unterwelts-, Todescharakter. Ein Blick auf Abb. 5

wird das illustrieren. Wenn der Mond auf seinem Herrschaftspunkte steht (Vollmond in der Wintersonnenwende), steht die Sonne in Opposition in ihrem Tiefpunkte (vgl. aus babylonischem Kulturgebiet *Deut.* 33, 13 und *Winckler, Forsch.* 3, 306 ff., wo Sonne und Kulmination des Mondes Gegensätze sind wie Tehom und Himmel). Der abnehmende, der



5) Der Mondlauf und seine mythologischen Motive (nach A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* 2 S. 33 Abb. 15).

Tode (Schwarzmond) das Leben hervorgeht. Der Mond nimmt ab und stirbt, ergänzt sich gleichsam selbst von neuem und wächst. Ein babylonischer Beschwörungshymnus (Sp. 911 ff.) nennt den Mond inbu ša ina rammanišu ibbandu u šihā, 'die Frucht, die sich aus sich selbst heraus erzeugt und wächst'. Er ist gleichsam 'der Mutterleib, der alles gebiert' (Sp. 912). IV R 33, 14 a; III R 52, 54 b heißt er als 'Herr des Monats' inbu 'Frucht'. Mit dieser Beobachtung, die den Mond als wachsende Frucht ansieht, hängt es zusammen, daß man mit dem Monde das Wachstum der Pflanzen und das Gedeihen der Herde in Zusammenhang bringt (Sp. 912, vgl. auch Bd. 2, Sp. 3152 ff.). Man braucht dabei nicht an Kau-

*) Auf dem gleichen Analogieschluß ruht auch vielleicht die Verbindung der Mondphasen mit Ebbe und Flut, wie sie nach dem Hymnus Sp. 911 bereits für Babylonien nachweisbar ist.

**) Ebenso bei den Griechen und Römern; s. Roscher *Selene u. Veru.* S. 72, *Nachträge* dazu S. 29 n. oben Bd. 2, 3156.

***) Vgl. auch Roscher, *Selene* S. 63 f., *Nachträge* dazu S. 27.

Sonne (Unterwelt) entgegengehende, von ihr schließlich verschlungene Mond (Abb. 5) gibt die Motive für Mythen vom Hinabsteigen in die Unterwelt, der zunehmende, von der Sonne sich entfernende Mond gibt die Motive für Kalendermythen vom neugeborenen, sieghaften Helden. Dieser kosmische Mythos wird aber auch auf die Sonne übertragen. Die Winter- sonnenwende entspricht dem Neumond als Siegespunkt. Die Sonne ist unbesiegt geblieben wie der mit dem Sichelschwert (Sp. 894) erscheinende Neumond (dies solis invicti). Beide Kreislauferscheinungen sind verbunden in dem Mythos von Sonne und Mond als Dioskuren (Sp. 909 f.), von Sonne und Mond als Hochzeit feiernde Gestalten (*ιερός γάμος**) beim Zusammentreffen auf dem Höhepunkt des Vollmondes in der Sommersonnenwende (Johannistag, Hochzeit zwischen Himmel und Erde), die zugleich für einen von beiden (s. Art. Tammuz) den kritischen Todespunkt bedeutet. Abb. 30 zeigt Sonne und Mond auf dem Gipfel des Tierkreises nach einer ägyptischen Darstellung. Abb. 26 zeigt ein Amulet aus dem islamischen Kulturkreis. Die Hand ist die Hand der Fatme, die Venus symbolisierend (vgl. auch Abb. 25).

Sin als Herr des neuen Weltzeitalters.

Die altorientalische Geschichtsauffassung sieht in dem irdischen Geschehen ein Abbild des in Zyklen sich vollziehenden himmlischen Geschehens. Diese Betrachtungsweise hat im Laufe der Jahrtausende feste Schemata entwickelt, die das irdische Geschehen im Rahmen von Weltzeitaltern sich abspielen läßt. Der Beginn eines neuen Weltzeitalters wird ausgestattet mit mythologischen Motiven, die der Erscheinung der großen Himmelskörper entsprechen, die den Weg am Himmel im Kreislauf vollziehen. Die geschichtliche Persönlichkeit, die den neuen Anfang darstellen soll, wird mit den mythischen Symbolen der betreffenden Himmelserscheinung ausgestattet. Die Züge des Mythos werden dem mythologischen Mondzyklus oder dem Sonnenzyklus** oder, da die beiden Hauptgestirne als 'Zwillinge' (Sp. 909 f.) angesehen werden, dem lunisolenaren Zyklus entnommen (Dioskuren-Mythos als Dynastiengründer-Legende). Die Erscheinungen des Mondes, der jeden Monat das Schauspiel des Kreislaufs bietet, der gleichsam 'die Frucht ist, die sich aus sich selbst erzeugt und wächst' (Sp. 895), gaben besonders Anlaß zur Mythenbildung auf diesem Gebiete. Von den Spuren der speziell mit den Motiven des Mondmythos hantierenden Zyklenlehre seien die folgenden notiert.

Sargon sagt in seiner Prunkinschrift vom König von Meluhha, seine Väter hätten sich fern den Tagen, dem Äon (d. h. wohl seit dem Beginn des Äons) des Nannar (adi Nannar),

keinen Tribut mehr an ihn geschickt. Aus andern Angaben wissen wir, daß Sargon nicht den Nisan, sondern den vorvorhergehenden Monat Siwan, der dem Mond als dem 'Herrn der Geschicke' (bel purusē) geheiligt war, als Jahresanfang annimmt. In einer seiner Inschriften aber sagt er, daß 350 Fürsten vor ihm regiert hätten. Die Zahl 350 aber ist die Zyklenzahl des Mondes (70×5 , d. i. 350 und 4 Ergänzungstage), wie 360 die Zyklenzahl der Sonne ist (72×5 , d. i. 360 und 5 Ergänzungstage). Sargon will sagen, daß ein Mond-Äon abgelaufen ist, und mit ihm, dem 2. großen Sargon, ein neuer Äon beginnt. Seine Astrologen rechnen also bei der mythischen Umrangung ihres Herrschers mit den Motiven des Mondzyklus.

Dem Charakter des Mondes als des Herrn des neuen Zeitalters entspricht es, wenn Nabonid in seiner Harran-Inschrift ihn nennt 'König von Himmel und Erde, ohne den eine Stadt und ein Land nicht begründet werden kann', wenn der Hymnus ihn als 'Schöpfer des Landes und Tempelgründer' preist, wenn er der Gott der Grundsteinlegung und des Mauerbauens ist und wenn die Grundsteinlegungen für Stadt und Tempel in den Siwan, den Monat des Sin, verlegt werden. Das Wort für den Backstein lebena ist ein Wort für den Mond (*Winckler, Ex oriente lux* 2, 45).

Wenn bei *Berosus* der Anfang der Sintflut auf den Vollmondtag des Siwan verlegt wird, so ist das wohl einer Mondzyklenrechnung zuzuschreiben, die den Vollmond als Todespunkt im Mondzyklus (s. Abb. 5), den Vollmond in der Sommersonnenwende als Todespunkt im Jahreszyklus und demgemäß auch den Vollmond als Todespunkt im Weltenzyklus ansieht; denn die kleinen Zyklen spiegeln die großen wider.

Ob der Mythos von der Aussetzung des neugeborenen zukünftigen Weltenherrn im Schiff innerhalb der babylonischen Kulturmythologie (z. B. im Sargon-Geburtsmythos) aus Mondmotiven oder Sonnenmotiven zu erklären ist, ist nicht sicher zu sagen. Der ausgesetzte und von der finstern Macht verfolgte Knabe kann Sonnenheros sein (ein klassisches Beispiel bietet die Ausgestaltung der eschatologischen Christusgestalt *Apok. Joh. 12*), er kann auch Mondheros sein. Keinesfalls handelt es sich innerhalb des babylonischen Kulturgebietes hierbei um primitiven Mythos, der kraft der Völkeridee ohne weiteres vom Monde, der in den tropischen Gegenden als Neumond horizontal steht und einer Schwinde oder einem Kahne gleicht, abgelesen wird. Der Aussetzungsmythos ist hier ein Glied in einer kunstvollen Motivenkette, hinter der eine ausgebildete Erlösererwartungslehre steht, die im Laufe der Zyklen den Retter erwartet.

Der Mond im Kampfe mit dem Drachen.

Als finstere Mächte (Drachen), die den Mond verschlingen, erscheinen im Kalendermythos:

1. Die 7 bösen Geister, die den Frühjahrsneumond bedrängen und von der Frühlingssonne (Marduk) besiegt werden. Sie werden als die Äquinoktialstürme gedeutet (Sp. 39 ff.,

* Vgl. Roscher, *Selenē* S. 75 ff. Den Sp. 534 erhobenen Widerspruch nehme ich zurück.

** Die finstere Macht, die das Kommen der neuen Zeit aufhält, entspricht dann entweder dem Schwarzmond oder der Winterhälfte des Jahres (Regenzeit, Wasserdrahe); der Bringer der neuen Zeit trägt Mond- oder Sonnencharakter.

wo der hierher gehörige Text wiedergegeben und besprochen wurde.)

2. Die Sonne als Unterweltsmacht, die den Mond allmonatlich verschlingt und 3 Tage gefangen hält (Schwarzmond). Mit dem Sichel-schwert (Sp. 894) erscheint der Neumond als Sieger. Das Sichel-schwert erscheint deshalb als mythische Waffe (vgl. Sp. 901).

3. Die schwarze Scheibe, die sich verschlingend vor den Mond schiebt. Aus IV R 5 (Sp. 39 ff.) ging hervor, daß die babylonischen Gelehrten wußten, daß die Verfinsterung mit der Sonne zusammenhängt (vgl. Sp. 894).

4. Die Verfinsterung des Monats innerhalb der Finsternisperiode (Drachenmonat, Drachenschwanz, Drachenkopf) Sp. 894. Der Sp. 915 f. Text K 155 behandelt eine Mondfinsternis und die damit verbundenen Schreckenszeichen. Die Orakel werden dabei beim Monde selbst eingeholt.

Ein episches Fragment (*Cun. T.* 13, 33 f.) in zwei babylonischen Rezensionen vorliegend, berichtet von einem kosmischen Kampf, bei dem die böse Macht als 'Labbu' erscheint. Während in dem kosmischen Mythos IV R 5 f. (Sp. 39 ff.) der Mond passiv ist und befreit wird, scheint er hier den Kampf und Sieg zu veranlassen. Daß er sonst selbst als Drachenkämpfer gilt, beweist ja das Attribut des Sichel-schwertes. Der meteorologischen Deutung des Mythos durch *Hrozný, Mittlg. d. Vorderas. Ges.* 1903, 264 ff. kann ich mich nicht anschließen, wage aber andererseits auch nicht eine bestimmte Deutung vorzuschlagen.

Der Text lautet:

Vorderseite.

Es seufzten die Städte, die Menschen
 es klagten die Menschen [.....]
 auf ihr Wehgeschrei nicht
 auf ihr Gebrüll nicht
 Wer ist muß[galu]?
 Ist támtu (das Meer) der muß[galu]?
 Inlil zeichnete am Himmel [das Bild des Labbu]
 50 Meilen seine Länge, 1 Meile [sein Kopf],
 1/2 Gar sein Mund 1 Gar
 5 Gar weit [...] er einen Vogel [.....]
 im Wasser 9 Ellen schleppt er
 (und) richtet empor seinen Schwanz
 Alle Götter des Himmels
 im Himmel beugen sich die Götter vor [Sin?]
 und um sissiktu des Sin sie eilends.
 „Wer wird hingehen und den Labbu [töten],
 das weite Land erretten
 und die Königsherrschaft ausüben?“
 „Gehe hin, Tišpak (Ninib), töte den Labbu,
 errette das weite Land
 und übe die Königsherrschaft aus!“
 „Du hast mich geschickt, o Herr, das Ge-
 schöpf (?) des Flusses
 ich kenne nicht des Labbu

Rückseite.

.... tut seinen Mund auf und [spricht] zu
 „Laß Wolken heraufsteigen den Sturm-
 wind,

.... dein Lebensiegel vor dein Gesicht
 spanne den Bogen und töte den Labbu
 Und er ließ Wolken heraufsteigen den
 Sturmwind,
 sein Lebensiegel vors Gesicht,
 und tötete den Labbu.
 3 Jahre 3 Monate Tag und [Nacht]
 fließt dahin das Blut des Labbu

Der Mond als Königsideal.

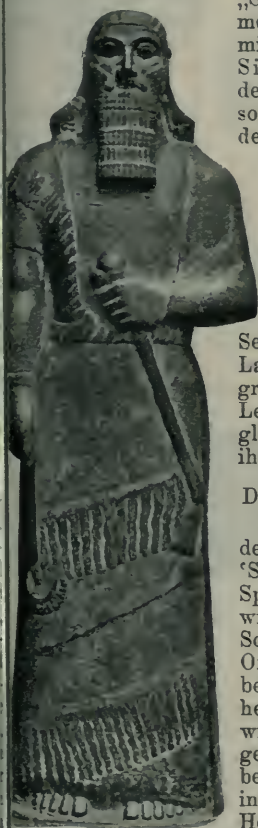
Der Gedanke von der Göttlichkeit des Königs findet sich in Babylonien seit der ältesten Zeit in Urkunden. Der Etana-Mythos erzählt, wie für den Idealkönig, den die Götter unter den Menschen suchen, im Himmel Anus die Insignien bereit liegen: Königsbinde, Königskrone und Zepter aus Lazur-Stein und Hirtenstab 'lagen vor Anu im Himmel'. Die Vergöttlichung des Königs entspricht dem die altorientalische Welt beherrschenden Gedanken von der prästabilierten Harmonie: alles irdische Geschehen ist Abbild himmlischen Geschehens.

Als himmlisches Urbild des Königs kann an sich jede Gottheit gelten. Bevorzugt sind die Gottheiten, die das göttliche Walten im Kampf gegen die finstere Macht und im siegreichen Hervorbringen der neuen Zeit darstellen (Marduk, Ninib, Ramman usw.). Wo der Sonnenkult hervorgehoben wird, ist der König Inkarnation der Sonne (s. Art. Schamasch Sp. 551 ff.). Wo der Mondkult hervorgehoben wird, wird die Erscheinung des Königs mit dem Monde verglichen. In dem Sp. 915 wiedergegebenen Text bekleidet sich der Mond mit den königlichen Attributen, mit Linnengewand und Krone, nachdem er seinen Thron am Himmel aufgerichtet hat. Die mythologischen Motive, die den Mond als immer von neuem sich verjüngende Erscheinung, ferner als Freund und Vater, aber auch als Drachenkämpfer darstellen, boten die Anknüpfung. IV R 5, 37 ff. c heißt es: „der König, der Sohn seines Gottes, strahlte über dem Leben des Landes, gleich dem Lichte des Landes“. IV R² 5, 41 c: „der König ist leuchtend wie der Neumond und sein Haupt ist mit Glanz bedeckt“. Sp. 896 fanden wir den Wunsch eines Königs, daß sich sein Leben erneuern möchte gleich dem Monde. 50 Agumkakrime V R 33, col. 3 bittet, daß Sin den Samen seines Königreichs in Ewigkeit erneuern möge. Der Mond trägt eine Krone (bel agē). Sie gilt vielleicht als himmlischer Prototyp der irdischen Königskrone (Sp. 890). Ein Tor von Babylon heißt: Sin mukin agē šarrutišu, 'Sin trägt die Krone seiner Königsherrschaft'. Nach den Sp. 912 ff. wiedergegebenen babylonischen Hymnen verleiht er Königtum und Zepter. Vielleicht ist auch die Sitte, den Bart des Königs blau zu färben, als Nachahmung des Mondgottes zu erklären, der 'lasurfarbenen Bart' trägt (Blaubart). Ham-murabi sagt auf einer bilinguen Statue (*Cun. Texts* 21, 40), Sin habe ihn mit den königlichen Insignien bekleidet. Auch die Rolle des Königs als Retter von den finstern Mächten konnte ihre Motive den Monderscheinungen entnehmen. Einige Könige z. B. Asurbanipal, tragen als

Waffe das Sichelsschwert, s. Abb. 6, zum Sichelsschwert s. Sp. 894 und unten Z. 14 und Sp. 902, 6 ff., 906.

Zu Sin als dem Verleiher des Königtums n Harran s. Sp. 889 f.

Wenn aber Sin das Königtum verleiht, so kann er auch dem Frevler die Herrschaft nehmen. In einer charakteristischen Fluchformel heißt es von dem sonst immer als gütig aufgefaßten Mondgott



Statue des assyr. Königs Surnasirpal mit der Sichelsschwert (nach British Museum Nimroud Gallery nr. 39. Guide to the Babylon and Assyrian Antiquities pl. I).

Wiederholt findet sich der Eigenname: Sinasû 'Sin ist Arzt'. In dem Sp. 903 erwähnten Briefe wird für den kranken Sohn Asarhaddons das Orakel des Sin in Harran befragt. Als die Gottheit, unter deren Einwirkung die Pflanzen gedeihen, wird ihm auch besondere Kraft für die in dem Briefe erwähnten Heilkräuter zugeschrieben worden sein.**) Auch hier ist der Mond Lebensgestirn im Gegensatz zur Sonne, die den Tod bedeutet. In assyrischen medizinischen Texten, die heilkräftige Pflanzen nennen (*Cun. Texts* 14), findet sich wiederholt die Angabe: „die die Sonne nicht gehen hat“. Die Sonne ist todbringend. Ihr dürfen die Heilkräuter beim Trocknen nicht ausgesetzt werden. Auf dem Wege kabbalistischer Tradition ist diese Vorstellung in die mittelalterliche Medizin eingedrungen und übt noch heute bei Behandlung der Heilkräuter un-

*) Vgl. damit ähnliche Flüche auf den pisidischen Inschriften: Roscher, *Selene* S. 12f.

**) In den medizinischen Texten (*Küchler, Beitr. zur Arab. Med. in*) wird eine 'Pflanze des Herzens' erwähnt, das 'das Herz des Sin hinter den Wolken erfaßt', aber auch 'das Herz des Šamaš' usw.

bewußt ihre Wirkung aus. Die Kräuter werden bei Mondschein geschnitten und im Schatten getrocknet.

Umgekehrt ist der Mond auch der Erreger von Krankheiten.**) Wahrscheinlich kannte man die Wirkungen des Mondstiches, wie der Dichter von Ps. 121, 6 ('daß dich des Tages die Sonne nicht steche, noch der Mond des Nachts') und die Mondsucht. Insbesondere wird das Fieber mit dem Monde in Zusammenhang gebracht. Die Fluchformel *Maqlû* 3, 100 ff. wünscht dem Feind, daß sein Körper durch Sin in Feuer und Wasser geworfen wird. Man erinnert sich dabei an die Schilderung der Krankheit des mondkranken Knaben *Matth.* 17: πολλὰ κύρις πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ εἰς τὸ ὕδωρ. Vielleicht hängt die Aussage IV R 9 (Sp. 912 Z. 41) damit zusammen: Sin tameh girri u mê, 'der Feuer und Wasser hält'.

Nach den Fluchformeln der Grenzsteine scheint man dem Monde auch Aussatz zuzuschreiben. Sin wird hier wiederholt gebeten, den Frevler mit Aussatz wie mit einem Gewande zu umhüllen.

Der Mondgott als Orakelspender.

Als Orakelgott heißt Sin bēl purusē, 'Herr der Entscheidung'. In den Beschwörungsgebeten (z. B. Sp. 915) erteilt er den Göttern selbst Orakel, z. B. bei Zeichen und Wundern, die sich bei Mondfinsternissen ergeben. Die Nacht der Mondfinsternis ist nach diesem Text besondere Orakelzeit. Schon in einem Texte der Hammurabi-Dynastie (*Abišu, Cun. Texts* 8, 1) wird er als Herr der Orakel genannt und es werden ihm goldene und silberne ŠU-NIR (šurinnu)**) geweiht, worunter wohl Bilder der Mondsichel zu verstehen sind. In dem Text K 2701 a (*Winckler, Keilschrifttexte* 2) berichtet ein Hofbeamter Asurbanipals:

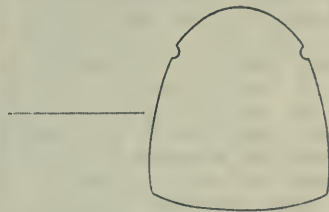
„Als der Vater des Königs, meines Herrn, nach Ägypten zog (Asarhaddon), saß im kanaan von Harran, dem Tempel aus Zedernholz, Sin auf einem . . . gesenkten Hauptes, mit zwei Königstieren auf dem Haupte, Nusku wartete ihm auf; da trat der Vater des Königs, meines Herrn, ein; Sin erhob das Haupt und sprach: 'Zieh hin, so wirst du Länder erobern'. Er zog hin und eroberte Ägypten.“

Wie es scheint, erwartete man das Orakel in Traumvisionen (vgl. die Traumorakel der lakonischen Mondgöttin Pasiphae; s. d. u. ob. Bd. 2, Sp. 3123f.). In dem Beschwörungsgebet heißt es: „den Sohn lässest du ein Gesicht der Nacht sehen“. In Asurbanipals *Annalen* (13, 118. 127) wird einmal erzählt, der Priester habe nachts auf der Mondscheibe gelesen, was Nebo (der Schreiber der Gottheit, s. Art. Nebo) als göttliches Orakel darauf schrieb. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß Sin oft mit Zakar, dem Traumgott, zusammen genannt wird, z. B. Sp. 904 und Sp. 916

*) Vgl. Roscher, *Selene* S. 67 ff., *Nachtr.* S. 27 f. ob. Bd. 2, Sp. 3154 ff.

**) *Gudea Cyl. A.* 14, 27 widmet der Innina entsprechende Symbole; šurinnu des Sin wird auch in einer Privaturkunde der I. Dynastie erwähnt, s. *Meißner, Altbab. Privaturkunden* 105, 6.

(letzte Zeilen des Hymnus). In einem assyrischen Briefe (*Behrens, Assyrbab. Briefe* S. 17 f.), der sich auf die Heilung eines kränklichen Sohnes Asarhaddons bezieht, wird der Rat gegeben: am 16. Elul soll ein Opfer vor Sin zugerichtet werden und dabei Räucherwerk für Zaḡar,



7 a—c) Altor. Siegel (nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 7, 30bis).

Das kleine ovale Bild stellt die Gottheit im Monde (Aschenlicht bei Neumond) dar.

den Traumgott, zu Häupten des Bettes aufgestellt werden. Man holte das Orakel also vielleicht in einer Art Haschisch-Zustand in Mondnächten ein (vgl. Art. Pasiphae).

Riten des Sin-Kultes.

Leider sind wir über die Riten noch sehr wenig unterrichtet. Es



8 a b) Babylonisches Siegel (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 41). Die Gottheit auf dem Neumond stehend.

fehlen uns hier, wie fast bei allen babylonischen Städten, die Tempelarchive, deren Auffindung künftigen Ausgrabungen vorbehalten ist. Von einem kultischen Feste für den Mondgott von Harran (unter dem Namen Sin) haben wir aus assyrischer Zeit Kunde durch zwei Briefe (*Harper, Assyrian letters* 2, 134; 7, 667; s. *Winckler, Forschungen* 2, 305 f.; *Behrens, Assyrbab. Briefe* 21 f.). In dem erstgenannten Briefe aus Harran wird dem König gemeldet, daß das Sin-Fest rite vollzogen wurde. Der Statthalter

meldet, daß das Fest am 17. Tage (welches Monats? jedes Monats?) gefeiert und daß die Opfer für den König vorschriftsmäßig dargebracht wurden. Bei dem Fest, das auch in dem andern Briefe geschildert wird, findet der feierliche 'Auszug' des Gottes auf dem Räderkarren aus seinem Tempel nach der Festhalle statt. Dabei wurden Opfer gebracht und die Kleider des Königs geweiht (vgl. hierzu auch *Harper* 7, 667; bei *Behrens* a. a. O. S. 34 f.). Der ein Briefe schließt: „Sin, sobald er seinen Tempel wieder betreten, hat sich in Wohlfinden in seiner Wohnung niedergelassen und entbietet dem König, meinem Herrn, seinen Gruß.“

Außer diesem 17. Tage wird in dem Hymnus Sp. 916 der 30. Monatstag als Festtag des Sin angegeben.

Das Erscheinen des Neumondes wurde mit Jubel begrüßt, worauf der Hymnus Sp. 910 f. zu deuten scheint.

Nachtopfer an den Mond erwähnt der Text Sp. 916.

In den Ritualtexten der Beschwörer (*Zimmern, Beitr.* 138 ff.) werden dem Sin mit andern Göttern zugleich Opfer von Milch und Wein gebracht.

Unter den in Sippar gefundenen Texten (*Scheil, Une saison de fouilles à Sippara, Mémoires de l'Institut français d'Archéologie* nr. 18) findet sich ein Ritualtext auf Samasumukin überschrieben, der sich auf den Mondgott bezieht, speziell auf den Neumond. Der König bringt dem Sin ein Trankopfer dar in der Nacht und hat zu dem Zweck einen Rauschtrank bereitet. Er ruft den Mondgott unter Niederwerfung des Antlitzes an, weil ihm sein Gott und seine Göttin seine lange zürnen. Dabei bittet er, er möge ihm Zaḡar, den Traumgott, schicken (der hier ausdrücklich als Boten bezeichnet wird), der ihm Sündenvergebung verkünde. Am Schluß sind die rituellen Erfordernisse aufgezählt; Holz von der Tamariske, 12 Maß Weizen, 12 Maß Datteln; eine Mischung von Tamariske-

ner Wohnung niedergelassen und entbietet dem König, meinem Herrn, seinen Gruß.“

Außer diesem 17. Tage wird in dem Hymnus Sp. 916 der 30. Monatstag als Festtag des Sin angegeben.

Das Erscheinen des Neumondes wurde mit Jubel begrüßt, worauf der Hymnus Sp. 910 f. zu deuten scheint.

Nachtopfer an den Mond erwähnt der Text Sp. 916.

In den Ritualtexten der Beschwörer (*Zimmern, Beitr.* 138 ff.) werden dem Sin mit andern Göttern zugleich Opfer von Milch und Wein gebracht.

Unter den in Sippar gefundenen Texten (*Scheil, Une saison de fouilles à Sippara, Mémoires de l'Institut français d'Archéologie* nr. 18) findet sich ein Ritualtext auf Samasumukin überschrieben, der sich auf den Mondgott bezieht, speziell auf den Neumond. Der König bringt dem Sin ein Trankopfer dar in der Nacht und hat zu dem Zweck einen Rauschtrank bereitet. Er ruft den Mondgott unter Niederwerfung des Antlitzes an, weil ihm sein Gott und seine Göttin seine lange zürnen. Dabei bittet er, er möge ihm Zaḡar, den Traumgott, schicken (der hier ausdrücklich als Boten bezeichnet wird), der ihm Sündenvergebung verkünde. Am Schluß sind die rituellen Erfordernisse aufgezählt; Holz von der Tamariske, 12 Maß Weizen, 12 Maß Datteln; eine Mischung von Tamariske-

ner Wohnung niedergelassen und entbietet dem König, meinem Herrn, seinen Gruß.“

Außer diesem 17. Tage wird in dem Hymnus Sp. 916 der 30. Monatstag als Festtag des Sin angegeben.

Das Erscheinen des Neumondes wurde mit Jubel begrüßt, worauf der Hymnus Sp. 910 f. zu deuten scheint.

Nachtopfer an den Mond erwähnt der Text Sp. 916.

In den Ritualtexten der Beschwörer (*Zimmern, Beitr.* 138 ff.) werden dem Sin mit andern Göttern zugleich Opfer von Milch und Wein gebracht.

Unter den in Sippar gefundenen Texten (*Scheil, Une saison de fouilles à Sippara, Mémoires de l'Institut français d'Archéologie* nr. 18) findet sich ein Ritualtext auf Samasumukin überschrieben, der sich auf den Mondgott bezieht, speziell auf den Neumond. Der König bringt dem Sin ein Trankopfer dar in der Nacht und hat zu dem Zweck einen Rauschtrank bereitet. Er ruft den Mondgott unter Niederwerfung des Antlitzes an, weil ihm sein Gott und seine Göttin seine lange zürnen. Dabei bittet er, er möge ihm Zaḡar, den Traumgott, schicken (der hier ausdrücklich als Boten bezeichnet wird), der ihm Sündenvergebung verkünde. Am Schluß sind die rituellen Erfordernisse aufgezählt; Holz von der Tamariske, 12 Maß Weizen, 12 Maß Datteln; eine Mischung von Tamariske-

ner Wohnung niedergelassen und entbietet dem König, meinem Herrn, seinen Gruß.“

Außer diesem 17. Tage wird in dem Hymnus Sp. 916 der 30. Monatstag als Festtag des Sin angegeben.

Das Erscheinen des Neumondes wurde mit Jubel begrüßt, worauf der Hymnus Sp. 910 f. zu deuten scheint.

Nachtopfer an den Mond erwähnt der Text Sp. 916.

In den Ritualtexten der Beschwörer (*Zimmern, Beitr.* 138 ff.) werden dem Sin mit andern Göttern zugleich Opfer von Milch und Wein gebracht.

Unter den in Sippar gefundenen Texten (*Scheil, Une saison de fouilles à Sippara, Mémoires de l'Institut français d'Archéologie* nr. 18) findet sich ein Ritualtext auf Samasumukin überschrieben, der sich auf den Mondgott bezieht, speziell auf den Neumond. Der König bringt dem Sin ein Trankopfer dar in der Nacht und hat zu dem Zweck einen Rauschtrank bereitet. Er ruft den Mondgott unter Niederwerfung des Antlitzes an, weil ihm sein Gott und seine Göttin seine lange zürnen. Dabei bittet er, er möge ihm Zaḡar, den Traumgott, schicken (der hier ausdrücklich als Boten bezeichnet wird), der ihm Sündenvergebung verkünde. Am Schluß sind die rituellen Erfordernisse aufgezählt; Holz von der Tamariske, 12 Maß Weizen, 12 Maß Datteln; eine Mischung von Tamariske-

ner Wohnung niedergelassen und entbietet dem König, meinem Herrn, seinen Gruß.“

Außer diesem 17. Tage wird in dem Hymnus Sp. 916 der 30. Monatstag als Festtag des Sin angegeben.

Das Erscheinen des Neumondes wurde mit Jubel begrüßt, worauf der Hymnus Sp. 910 f. zu deuten scheint.

Nachtopfer an den Mond erwähnt der Text Sp. 916.



10) Siegelzylinder (nach *A. Furtwängler, Die antiken Gemmen* 1, Taf. 1, 13).

Butter, Dattelwein; für Zaķar an das Kopfende des Bettes Zypressen.

Religionsgeschichtlich sehr wichtig scheint mir die Erwähnung des Rauschtrank-Opfers an Sin Sp. 904. Es ist die erste Spur einer Verbindungslinie des babylonischen Kultus mit dem Haoma der Eranier und Soma der Inder. Daß dieser kultische Trank mit Mondkult zusammenhängt, ist sicher. Die Verbindung mit vor-derasiatischem Kultus ist ebenfalls längst vermutet worden.

11) Der Mann im Monde
Aschenlicht d. Neumondes,
nach C. I. Sem. 2 Tab. 6 nr. 96).

Voraussetzung bietet eine der Fluchformeln aus dem 8. Jahrhundert (Johns, Deeds 436, obv. 7f.

vgl. nr. 310, 474, 632), nach welcher der, der den Vertrag bricht, seinen Sohn auf dem Altar des Sin oder seine Tochter auf dem Altar des Bēti-seri verbrennen soll. Combe a. a. O. sagt mit Recht, daß das zwar eine stereotype Formel sei, die praktisch nicht wirksam zu sein brauchte, die aber doch eine Erinnerung an Menschenopfer enthalten könnte.

Symbole des Mondgottes.

1. Die Sichel des Neumondes, meist wagerecht liegend nach der wirklichen Erscheinung am südlichen Himmel. Abb. 7a, 8a, 9a u. 11 f. zeigen Siegelzylinder mit der Gestalt der Gottheit, die auf der Mondsichel steht. Die silbernen und goldenen ŠU-NIR (šurinnu), die Abišu (1. Dynastie von Babylon) weiht, deuteten wir (Sp. 902) in diesem Sinne. Auf der Stele Naramsins, des Sohnes Sargons, sind Sonne, Mond und Venus, in den zu allen Zeiten üblichen Gestalten eingemeißelt, als Zuschauer bei dem Eroberungszug des Naramsin gedacht (die Besteigung des Weltberges wird symbolisch angedeutet. Die Symbole sind leider teilweise zerstört. In den sog. Grenzsteinen, wie sie seit der Kassiten-Periode auftauchen, eröffnen die Symbole für Sonne, Mond und Venus die Reihe der symbolischen Himmelszeichen; ebenso auf den Beschwörungsreliefs gegen die Pest (s. Bd. 2, Sp. 267 ff., Abb. 5 f., dort irrtümlich als 'Hadesreliefs' aufgefaßt).
2. Die beiden Mondsicheln mit der

Rückseite gegeneinander, von Taylor in Muqajjar gefunden, s. Abb. 13 (vgl. Sp. 885 f).

3. Gamlu des Sin, Maqlū 6, 4, eine Waffe, wahrscheinlich nach Art der Mondsichel-Waffe, wie sie die Statue Abb. 6 zeigt (vgl. unsere Senses).

4. nipišu des Sin, Craig, Rel. Texts 1, 65, obv. 3, vorläufig nicht zu deuten.

10 Mit der Monderscheinung zusammenhängende mythologische Motive.

Von den im Mondmythus der ganzen Welt vorkommenden mythologischen Motiven fanden sich innerhalb der babylonischen Inschriften bisher die folgenden:

1. Der Mond als gehörntes Tier:
 - a) als junger Stier IV R 9 (Sp. 911), IR 1 nr. 1, 4: 'junger mächtiger Himmelsstier'; Geierstele des Eannatum: 'junger Stier des Inlil'. Samsuiluna bringt am Thron des Gottes

Sin in Babylon einen 'heiligen Stierkopf' an (s. Sp. 891 unt.).

- b) als gehörnte Kuh (vgl. ob. Bd. 2, Sp. 3136 ff.). Die Kuhhörner gleichen ja in natura zuweilen völlig dem Bilde der wagrecht stehenden

Mondsichel (vgl. Abb. 14, 15, 16 u. 17. Gudea spricht von der Kuh Nannars und ihrem Stall, Cyl. A 19, 18. Wurden dem Monde zu Ehren heilige Kühe gehalten?



12) Kosmischer Drachenkampf; oben Sonnenscheibe, Siegelzylinder, in der Mitte Neumond mit personifiziertem Schwarzmond (Mann im Monde?) (nach Lajard, Culte de Mithra Taf. 25, 1, vgl. Nielsen, Altarab. Mondreligion S. 113).



13) Gewicht Dungi's, dem Nannar gewidmet (nach Coll. de Clercq 2 pl. 7, 3). Vgl. Sp. 886.

c) flinkes lasmu-Tier (Gazelle?) IV R 9 (Sp. 912).

2. Neumond als Kriegsbogen kima kašti K 7192 (*Thompson, Reports of the Magicians and Astrologers Texts* nr. 25).

3. Der Neumond als vertikale Sichel sumerisch SI, Ideogramm für karnu, Horn.

4. Neumond (wagrecht stehende Sichel) als Barke: kima magurri (GIŠ-MA-GUR) in dem oben erwähnten Text in einem Schöpfungsfragment (s. unten) bei *Thompson* und im Hymnus

allmonatlich stirbt und wieder wächst (IV R 9 Sp. 911). Als inbu bel arhē 'Frucht, Herr des Monats' wird er III R 52, 45 b bezeichnet (vgl. den Mondbaum, den allmonatlich Früchte bringt, *Ez.* 47, 12 *Apok.* 22, 2).

7. Der Mond als Kronträger (bel agū Sp. 890).

8. Die 'Tarnkappe' des Mondes, die ihn verschwinden macht s. Sp. 893.

9. Der 'Mann im Monde', s. Sp. 921.

10. Der Mond als Schäfer, *Enuma eliš* 7, 11 (*King, The Seven Tablets* 1, 104): „für

die Sterne des Himmels möge er bestimmen die Bahnen, wie Schafe möge er die Götterweiden allesamt“. Es ist hier von Marduk die Rede. Aber auf der VII. Tafel empfängt ja Marduk die 50 Ehrentiteln, die ihn als Manifestation aller Götter erscheinen lassen. Und in einem Text aus neubabylonischer Zeit



16) Altbab. Zylinder. Stierkopf m. Mondhörnern (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 4, 34)



15) Nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 28, 296.

Sp. 910. Auch das Epitheton im *Reißner-Hymnus* Sp. 914, Z. 9 ist wohl magur zu lesen, 'Barke'. Ein den Texten *Enuma eliš* (Schöpfungsmythus) verwandtes Fragment (*King, Seven Tablets* 2, pl. XLIX) schildert die Er-

schaffung der Barke des Neumondes: Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihren unwandelbaren Bestimmungen die Barke (Ma-gur) des Sin bestimmt hatten, leuchtete der Neumond (UD-SAR) auf, der Monat wurde geschaffen; und als sie die Orakel Himmels und der Erde bestimmt hatten, ließen sie die Barke aufleuchten u. mitten am Himmel mit Glanz dahinfahren“ (auch Sp. 893 zitiert).

5. Neumond als Sichel Schwert (mit dem der Finsternisdrache besiegt wird) IV R² 25, 50 (GIR-GAL = namsaru) und *Cod. Hamm.* 27, 43 šērtu(=namsaru).

6. Der Mond als Frucht (inbu) bzw. Pflanze, die



17) Südarabische Stierköpfe (Müller, *Wiener Museum* Taf. 9 nr. 21) nach *Nielsen* a. a. O. S. 112.

duk der Nacht. Der Mondhof heißt in den astrologischen Texten (s. *Thompson* a. a. O. XXIV f.) tarbašu, supuru, Schafhürde.

11. Der Mond als Wanderer. Eine Spur dieses in der ganzen Welt sich findenden Mythen-Motivs findet sich vielleicht in dem Hymnus Sp. 912. Die Wanderung durch die Stationen bildet ein der astralmythologischen Motive in der Geschichte des aus Ur und Haran stammenden Abraham (*Gen.* 13, 3 zieht Abraham „in seinen Stationen“), vgl. die Wanderung der Israeliten zum Mondberge Sina (*s. A. Jeremias Das Alte Testament* 341. 422).

12. Der Mond als Jäger. Von diesem Motiv liegen bis jetzt auf babylonischer Seite keine direkten Zeugnisse vor. Spuren im babylonischen Kulturkreis: s. a. a. O. 342 und Artikel Tammuz.

13. Die Lanze als Mondwaffe, die in der astralmythologischen Umrankung geschichtlicher Personen häufig vorkommt, ist babylonisch direkt noch nicht zu belegen. Auf dem bethitischen Relief durchbohrt die den Mond repräsentierende Gestalt (s. Sp. 51f. Art. Raman) den Löwen mit der Lanze.

14. Der Neumond in wagerechter Stellung erscheint als Becher, der Halbmond (oder der Schwarzmond?) als Schlüssel. Es sind die mythologischen Requisiten des Becherzaubers (vgl. *Gen.* 44, 5; *Hunger, Becherwahrung*) und Schlüsselzaubers. Auch der Zauberstab ist vom Monde hergeleitet. Der Mond ist der große Magier der orientalischen Antike. Direkte Belege fehlen noch auf babylonischem urkundlichem Gebiete, daß aber in Babylonien die Heimat der Mond-Magie ist, kann nicht zweifelhaft sein. *Strabo* 16, 2, 39 bezeugt die Lekanomanie der Babylonier.

15. Das Motiv des 'Ritters Blaubart' scheint ein Mondmotiv zu sein. Der Mondgott trägt lasurfarbenen Bart in der mythologischen Ikonographie s. Sp. 900.

16. Über den Mond als Zwilling (abnehmender und zunehmender Mond oder Mond und Sonne) s. den folgenden Abschnitt.

Der Mond als Zwilling.

Die beiden Mondhälften des ab- und zunehmenden Mondes gelten als die Zwillinge. Der Mond heißt deshalb Elammê 'Zwilling', z. B. *Maqli* 3, 100 f.; K 993 (*Bezold, Catal.* 1, 206). Und wenn wir auch den Ursprung der Tierkreiszeichen unseres Kalenders noch nicht kennen, so geht doch zweifellos das Zeichen 40 für die 'Zwillinge' als die beiden rückwärts gegeneinanderstehenden Halbmonde $\overline{\cap}$ auf den

Orient zurück. Sp. 885 wurde berichtet, daß *Taylor* solche Mondzeichnung in Maqajjar fand. Aus den Erscheinungen ergeben sich die Motive des Dioskurenmythus. Die Pointe des Dioskurenmythus ist: die beiden Brüder (Halbbrüder) sind getrennt. Wenn einer in der Oberwelt ist, ist der andere in der Unterwelt (Verfinsterung des Mondes gleich Unterweltsmacht). 50 Sie streben, zusammen zu kommen. Nur eine Nacht sind sie vereint (Vollmondnacht). Eine Variante läßt sie durch Liebe verbunden, durch Haß getrennt sein. Einer findet durch den andern den Tod; der eine ist blind oder einäugig (Schwarzmond oder abnehmender Halbmond).

Aber als Dioskuren können auch Mond und Sonne gelten, wobei zu beachten ist, daß die Sonne in dem von den Babyloniern bevorzugten System Unterweltsmacht, Todesmacht ist im Gegensatz zum Mond, der Oberwelt und Leben repräsentiert (Sp. 895 ff.), und daß der Schwarzmond mit der Sonne identisch ist (Sp. 894). Auch diese Variante ist babylonisch bezeugt. V. R 46 heißt es: Gestirne der großen Zwillinge:

Lugalgira und Sitlantaša
Sin und Nergal.

Nergal (s. d.), der Unterweltsgott, der als planetarische Gottheit im Saturn sich offenbart, ist im Babylonischen mit der Sonne identisch. Es ist das zwar nur für die spätere Zeit bezeugt (*Thompson Reports* 176: Saturn = Stern der Sonne); ebenso bezeugen *Diodor*, *Eratosthenes* und *Simplicius* die Gleichstellung von Saturn und Sonne für die Babylonier; vgl. *Diodor* 2, 30: Kronos (Saturn) = Helios, (vgl. oben Bd. 3, Sp. 2522f.). So ergibt sich aus obiger Gleichsetzung: Zwillinge = Mond und Sonne.

Die Dioskurenlegende läßt sich auch auf Grund dieser Variante erklären.*) Sonne und Mond, die getrennten Brüder, die sich nur einmal begegnen (wenn der unsichtbare Mond mit der Sonne zusammensteht? oder Vollmond in der Sommersonnenwende?). „Sonn und Mond begegnen sich, ehe sie sich trennen.“ Wenn eins in der Oberwelt ist, ist das andere in der Unterwelt (s. Abb. 5); denn wenn der Vollmond aufgeht, geht die Sonne unter; wenn er kulminiert, steht sie in Mitternachtsstellung. Beide sind auch die feindlichen Brüder. Der Mond findet durch die Sonne den Tod (vgl. Abb. 5 u. Sp. 897).

Hymnen auf Sin.

Ein sumerischer Hymnus, der unter der Bezeichnung „Flötenklage für Sin“ in altbabylonischer Rezension und in späteren literarischen Formen vorliegt (*Cuneiform Texts* 15, 17; vgl. *Hommel, Grundriß* 378; *Perry* nr. 3 u. 4, *Combe* nr. 3 u. 4 ergänzt durch *Reißner, Hymnen* nr. 38) lautet:

In der glänzenden Barke des Himmels,
Herrscher durch sich selbst,
Vater, Nannar, Herr von Ur,
Vater, Nannar, Herr von E-kissirgal,
Vater Nannar, Herr Gott Namrasit (Neumond),
Vater Nannar, Erstgeborener Inlils,
wenn du dahinfährst, wenn du dahinfährst
vor deinem Vater, vor Inlil, in deiner Herrscherwürde,
Vater Nannar, wenn du Herrscher bist, wenn du Anführer(?) bist,
in der Barke, die durch des Himmels Mitte dahinfährt, in deiner Herrscherwürde,
Vater, Nannar, ja du, wenn du über das reine Meer fährst,
Vater, Nannar, wenn du wie ein Schiff durch die Flut dahinfährst,
wenn du dahinfährst, wenn du dahinfährst, wenn du dahinfährst,
wenn du dahinfährst(?), neu erglänzt, wenn du dahinfährst,
wenn du . . . neu erglänzt(?), wenn du dahinfährst,
Vater, Nannar, wenn du für die Herde sorgst bist,
siehst dein Vater mit frohem Blick dich an, sorgt treulich für dich
Unter Jubelrufen**) als Königin in Lichtglanz
gehst du auf(?).

*) Vgl. die Namen der Zwillingsskinder der Kleopatra (geb. 40 v. Chr.): Helios und Selene.

**) Neumond-Jubel, s. Sp. 911, Z. 33.

Inlil hat ein Zepter auf ferne Tage
für deine Hand vollendet
Wenn in Ur die glänzende Barke du
besteigst,
von dem Herrn Nudimmud du schön besorgt
bist,
in Ur die glänzende Barke du besteigst,
mächtiger, Vater, Nannar, wenn du schön
besorgt bist;
goldhelles Gemach, das im Lande pracht- 10
voll ist,
silberhelles Gemach, das im Lande erhaben
ist:
O Herr! Wer ist wie du? Wer kommt dir
gleich?
Großmächtiger! Wer ist wie du? Wer kommt
dir gleich?
Herr, Nannar! Wer ist wie du? Wer kommt
dir gleich?
Deinem Blicke, wer entränne da? 20
Deinem Ansturm, wer entkäme da?
Dein, dein Wort, wenn es an das Meer er-
geht, erschrickt selbiges Meer.
Dein, dein Wort, wenn es an die Marsch er-
geht, wehklagt die Marsch;
wenn es an [Euphrat und Tigris(?)] ergeht
die Flut tilgt es
O, Herr, Sin
Mit Wasser die Marsch durch deine (?) glän-
zende Barke füllst du. 30
das Meer, dessen Grund Fisch, Vogel
Jubelrufe, soviel es gibt, Jubelrufe, soviel
es gibt
Herr, Namrasit (glänzenden Aufgangs, Neu-
mond!) Jubelrufe, soviel es gibt;
Gesänge der Herrschermacht, Gesänge der
Herrschermacht,
Gesänge der Herrschermacht singen sie.
Die strahlende Krone in der Stadt, deren
Lage gut ist. . . . 40
Mit einem Zepter auf ferne Tage [bestimmst
du (?)] als Geschick)

(Schluß abgebrochen.)

Ein zweisprachiger Hymnus der Bibliothek
Asurbanipals, sicher aus Babylonien stammend
und auf Sin von Ur sich beziehend (IV. Raw-
linson 9), lautet:

Herr, Herrscher unter den Göttern, der im
Himmel und auf Erden allein groß ist; 50
Vater, Nannar, Herr, Gott Anšar, Herrscher
unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr großer Gott Anu, Herr-
scher unter den Göttern (der im Himmel
usw.);
Vater, Nannar, Herr, Gott Sin, Herrscher
unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr von Ur, Herrscher unter
den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr im Tempel, Herrscher 60
unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr der Krone (bel agē),
Glänzender, Herrscher unter den Göttern
(der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, an Königsherrschaft sehr voll-
kommen, Herrscher unter den Göttern
(der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, der in hehrem Gewande ein-

herschreitet, Herrscher unter den Göttern
(der im Himmel usw.)!
Kräftiger junger Stier mit starken
Hörnern, vollkommenen Gliedmaßen,
lasurfarbenem Bart, voller Üppig-
keit und Fülle;
Frucht, die sich aus sich selbst er-
zeugt und wächst, herrlich anzu-
schauen, an deren Fülle man sich nicht
(genug) sättigen kann!
Mutterleib, der alles gebiert, der bei
dem lebenden Wesen seinen glänzenden
Wohnsitz aufschlägt;
barmherziger, gnädiger Vater, in dessen
Hand das Leben des ganzen Landes ge-
halten wird,
o Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Him-
mel, wie das weite Meer, voller Ehrfurcht!
Der erschaffen das Land, Tempel ge-
gründet, sie mit ihren Namen benannt
hat!
Vater, Erzeuger der Götter und Men-
schen, der Wohnsitze aufschlagen ließ,
Opfer einsetzte;
der zum Königtum beruft, das Zepter
verleiht, der das Schicksal auf ferne
Tage hinaus bestimmt!
Gewaltiger Anführer, dessen innerstes Herz
irgend ein Gott nicht durchschaut;
.... Iasmu, dessen Kniee nicht ermatten, der
den Weg der Götter seiner Brüder bahnt,
der vom Grund des Himmels bis zur Höhe
des Himmels glänzend dahinwandelt, der
da öffnet die Tür des Himmels, Licht
schaffend allen Menschen;
Vater, Erzeuger von allem, der auf die Lebe-
wesen blickt ... der auf ... bedacht ist.
Herr, der die Entscheidung für Himmel und
Erde fällt, dessen Befehl niemand (ab-
ändert);
der da hält Feuer und Wasser, der da leitet
die Lebewesen, welcher Gott käme dir
gleich?
Im Himmel, wer ist groß? Du, du allein
bist groß!
Auf Erden, wer ist groß? Du, du allein bist groß!
Dein, dein Wort, wenn es im Himmel er-
schallt, werfen die Igi sich auf das
Antlitz nieder;
Dein, dein Wort, wenn es auf Erden erschallt,
küssen die Anunaki den Boden.
Dein, dein Wort, wenn es droben wie der
Sturmwind dahinfährt, läßt es Speise
und Trank gedeihen;
Dein, dein Wort, wenn es auf die Erde sich
niederläßt, entsteht das Grün.
Dein, dein Wort macht Stall und Hürde
fett, breitet aus die Lebewesen;
Dein, dein Wort läßt Wahrheit und Ge-
rechtigkeit entstehen, daß die Men-
schen die Wahrheit sprechen.
Dein, dein Wort ist der ferne Himmel, die
verborgene Unterwelt, die niemand durch-
schaut;
Dein, dein Wort, wer verstünde es, wer käme
ihm gleich?
Herr im Himmel an Herrschertum, auf Erden
an Herrschaft

hast du unter den Göttern, deinen Brüdern,
keinen Rivalen.
König, der Könige, erhabener, gegen dessen
Befehl niemand ankommt, dessen Gott-
heit kein Gott gleicht!
Wo dein Auge treulich (hinblickt)] er-
weistest du Gunst;
wo deine Hand treulich erfaßt, schaffst du
Errettung (?).
Glän[zender] Herr, [der Wahrheit und Ge- 10
rechtigkeit] im Himmel und auf Erden
bestellt, hervorgehen läßt,
deinen Tempel si[eh gnädig an], deine [Stadt]
sieh gnädig an;
die Stadt Ur sieh gnädig an, den Tempel
Giššurgal sieh gnädig an!
Deine geliebte Gemahlin, die gnädige Mutter
„Herr beruhige dich!“ rufe sie dir zu!
Der Held [Šamaš] „Herr beruhige dich!“
rufe er dir zu!
Die Igigi[„He]rr [beruhige dich!“
(mögen sie dir zurufen!)]
Die Anu[nnaki „He]rr [beruhige dich!“
(mögen sie dir zurufen!)]
Der [Gott] „Herr beruhige dich!“
(rufe er dir zu!)]
Die Göttin [.] „He]rr, beruhige dich!“
rufe sie dir zu.
Der Riegel von U[r, der Verschuß des Tem-
pel Giššurgal, der Ziegelbau von . . . (?) 30
mögen wiederhergestellt werden!]
Die Götter Him[mels und der Erde „Herr
beruhige dich!“] (mögen sie dir zurufen!)]
Handerhebung vor Sin.
Eine Weihinschrift für Sin (Rm. 288, Perry
a. a. O. 28 f.) lautet:
Für Sin, den Leuchter des Himmels [und
der Erde,
der bedeckt ist mit der Krone der Anu-Herr-
schaft] 40
der bestimmt Tag, Monat und Jahr[
der die Schlangen des Fein[des] erkennen läßt,
[Herr der Orakel,
der das Zepter verleiht, die Entscheidung
der Göt[ter] trifft]
der das Herz der Götter beruhigt[
der Geheiß und Befehl vollführt]
außer dem die Götter, [seine] Brüd[er],
Gott Namrašit, Licht des Oberen [und des
Unteren] 50
Erhabener, bei dessen Erscheinen die Länd[er]
. Anus[
barmherziger [Gott], bei d[em
. Erschaffer der Geschöpfe (?]
. Zepter, Thron[
. i]m Herzen der Mensch[en
. Assurbanipal
(Fortsetzung abgebrochen.)
In den von Reißner veröffentlichten Hymnen
und Gebeten finden sich Texte, in denen Sin 60
und andere Götter um Abwendung des Unheils
gebeten werden, das über Land und Königs-
palast gekommen ist. Das an Sin gerichtete
Gebet lautet nach Perrys (a. a. O. S. 33 ff.) Be-
arbeitung:
Ur, den guten Ort, hat Inlil
[Vater, Nannar, Herr von Ur,]
Herr, Nannar, Herr von]

Vater, Nannar, Herr von []
Herr, Nannar, Herr von Ekišnugal,
Vater, Nannar, Herr von Etemenšar,
Herr, Nannar, Herr von Egianna,
Vater, Nannar, Herr von Eḡalanna,
Herr, Nannar, Herr der Mond[sichel] (?), glän-
zender
Vater, Nannar, Herr von Edikudmaba,
Herr, Nannar, Herr der glänzenden Barke (?),
Vater, Nannar, Hauptsohn Inlils,
Herr, Nannar, großer Sohn der Länder,
Inlil hat im Lande eine Zerstörung gemacht,
die Anunnaki haben es vergewaltigt,
der Herr Namrašit hat es zerstört.
der das Land lieb hat, Nannar, bist du!
Der einzige Herr, Führer der großen Götter
bist du!
Die himmlische Stadt, die Stätte des Ge-
richts, bist du!
König, Anunnak der Götter, bist du!
(Es folgt ein ähnlicher Anruf an Šamaš usw.)
In den von König veröffentlichten 'Händer-
hebungstexten' der Bibliothek Asurbanipals
finden sich nach einander drei, an Anu, Nusku,
Sin, Gula, Šamaš. Der eine (K 2106) lautet
nach Perrys Ergänzung und Bearbeitung:
Beschwörung.
O Sin, Leuchter des Himmels und der Erde,
ein Mächtiger unter den Göt[tern bist du]
König der Himmelsgegen[den,] im [Him-
mel ist dein Pfad (?)]
Fürst der Göt[ter, L]ich[t des Himmels und
der Erde (?)]
der die ganze Gesa[mtheit] sein []
Außer di[r leitet nicht rec[ht] [irgend ein
Gott (?)].
Den Seher [lässest du ein Gesicht der Nacht
sehen (?)].
Wo du h[inblickst (?),
Den Gefallenen, den d[u ergreifst, lässest du
aufstehen (?)].
Ein Gericht des Rechts und [der Gerechtig-
keit richtest du].
Wer einen Sohn ni[cht]
Die nicht Gebärende durch (unter, []
Wer aufsucht []
Wer dich (oder dir kommt zu) []
Den der [ni]cht sie[ht] (?)]
Den Kraf[tlo]sen []
Wer sich zu di[r (?)] wendet []
Dem [dessen] aufgelöst ist [] seine
[Misse]tat (?).
Dem, der Sünde ha[t, lösest du rasch die
Sü]nde.
Dem, gegen [den] sein Gott er[zürnt ist, wen-
dest du dich schnell] gnädig zu.
Zur Zeit, da mein [Gott] er[zürnt war auf
mich,
[meine Göttin . . . [grollte g]egen mich,
ist seit la[ngem gefallen] Vernichtung . . . []
a]uf mich,
ist Drangsals, Verde[r]ben, Vertilgung []
über mich gekommen,
ist bekümmert mein [Her]z, b[etrübt] meine
Seele.
Ich rufe dich an, o Herr, i[n dem glänzen-
den Himmel ?].
Treulich sieh mich an, er[höre mein Rufen]

Erbarungsvoll bist du, o Sin, [ich suche dich auf(?)].
 Schirmend bist du, o Sin, [ich trete vor dich(?)].
 Schonungsvoll bist du, o Sin, unter den Göttern, [ich wende mich an deine Gottheit(?)]
 Einer, der nicht vergißt, ist Sin, der nicht []
 Mein Gott und meine Göttin, die zürnen und grol[en, mögen mir wieder gnädig sein!]
 Deine große Gottheit wie []
 Deine Größe will ich preisen, [unterwürfig] 10
 dir dienen.

Zauberspruch mit Handerhebung an Sin.

In der Bibliothek Asurbanipals fanden sich Gebete an Sin, die ihrem Charakter nach sehr verwandt sind mit den an Adad gerichteten Ritualtexten, von denen Sp. 42 ff. ein Beispiel gegeben wurde. Eins derselben lautet (*Perry* nr. 5):

Sin, heller, glänzender Gott; Nannar [des 20 Himmels], Sohn Inlils, [Erstgeborener(?)] E[kurs!]

In gewaltiger Königsherrschaft regierst du die Länder, ste[llst] hin im glänzenden Himmel (deinen) Thron, legst ein hehres Linnen an, [bekleidest dich] mit der Königskrone, sprießender, herrlicher!

Ein Herrscher ist Sin; sein Licht ist ein Führer der Menschen; hehrer, herrlicher! 30 dessen Befehl nicht geändert wird, und dessen Ratschluß kein Gott kennt.

O Sin, bei deinem Erscheinen versammeln sich die Götter, werfen die Könige insgesamt sich nieder.

O Nannar, Sin [. . . .]. O Sin, du gehst heraus mit einem glänzenden . . . und einem Lasurstein.

Beim Aufleuchten Sins jauchzen die Ster[ne], freut sich die Nacht. 40

Im Innern des glänzenden Himmels wohnt Sin.

Sin ist ein rechtmäßiger Erbe, ein geliebter Sohn [Inlils].

Ein Lehrer, ein Berater ist der Sohn Inlils ein Er[ster . . .], ein Leuchter des Himmels, ein Herr der Länder des [Weltalls?]

In Eridu ist sein Wort genehm [. . .]

Du hast gegründet Ur, im Göttergemach[. . .] 50 Sin, Nannar [. . .]

(Schluß abgebrochen.)

Ein Beschwörungsgebet an den Neumond aus Asurbanipals Bibliothek (*Perry* S. 30 ff.) lautet:

Beschwörung.

O Sin! Leuchter [Himmels und der Erde], O Sin, Neuerglän[sender], Gott, der die ganze Er[de] erleuchtet.

Licht des Lan[des], Gott Namrašit, strah[lender],

O Gewaltiger, Sin [

Herr der [Mächtiger, heh[er], Vollko[m]mener] Sohn [des Inlil], Barmherziger [Sin (?) [

(Fortsetzung abgebrochen.)

Ein Beschwörungshymnus ('Zauberspruch mit Handerhebung' (*King, Magie* nr. 1, *Perry* nr. 2) lautet:

Sin, Nannar, du herrlicher [glänzender Gott], Sin, du Neulicht, Erheller [der Nacht]; der Glanz verbreitet über die [blöden] Menschen,

die Schwarzköpfigen recht zu leiten ste[ht] bei dir].

Hell ist dein Licht, im Himmel, glänzend ist deine Fackel, gleich Gibil [dein Glanz (?)].

Es erfüllt dein Glanz die weite Erde, es strahlen die Menschen, erstarken, da sie dich sehen [] (?)

O Anu der Götter, dessen Ratschluß niem[and] erlernt,

riesig ist dein Licht, gleich Šamaš [deinem] Erstgeborenen.

Es beugen sich vor dir die großen Götter; die Entscheidung der Länder steht bei dir.

Wegen der Übel einer Mondfinsternis, die in dem und dem Monat, an dem und dem Tage stattgefunden,

Übel, die in Wundern und Zeichen, schlimmen und guten, in meinem Palaste und meinem Lande sich zeigen,

befragen dich die großen Götter, und du erteilst Rat,

stehen (?) sie insgesamt da, und besprechen sich zu deinen Füßen.

O Sin, Erglänzender von Ekur, sie befragen dich und du erteilst das Orakel der Götter

Der Tag, da du verschwunden bist (bubbulu, eig. Trauertag), ist der Tag deines Orakels, der Entscheidung der großen Götter;

der dreißigste Tag ist dein Fest, der Freudenfesttag deiner Gottheit.

O Namrašit (Gott glänzenden Anfangs, Neumond), an Kraft ohne gleichen, dessen Ratschluß nie(mand) erlernt!

Dir habe ich eine reine Spende der Nacht ausgeschüttet, dir habe ich den besten Rauschtrank ausgegossen,

ich beuge mich, stelle mich hin, ich suche dich auf [] ,

Gedanken des Guten und des Rechten richte auf [mich]!

Mögen mein Gott und (meine) Göttin, die seit vielen Tagen [gegen mich] zürnten, in Treue und Gerechtigkeit sich wieder zu mir wenden;

möge mein Weg günstig, mein Pfad [gerade sein]!

Sendet er Zaķar, den Gott der Träume, so möge ich während der Nacht hören, daß meine Sünde gelöst; meine Schuld mögest du vergeben];

60 (Dann) will ich für immer unterwürfig dir dienen.

Bildliche Darstellungen des Sin.

Das direkte Bildermaterial ist hier gering. Sin, der summus deus im Kreislauf, erscheint seltener personifiziert als die andern Götter, ebenso wie Anu, der summus deus im Kosmos.



18) Fragment einer Urkunde aus Nippur
(nach Hilprecht, *Babylon. Inscriptions Transact. American. Phil. Soc.* 18, 3 pl. 25, 69).



19) Nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 23, 221.



20) Altbab. Siegelzylinder (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 4, 33).



21) Nach *Lafard, Culte de Mithra* pl. 27, 8, vgl. *Nielsen, Altarab. Mondreligion* S. 113 („Vollmondgesicht“).



22) Babylon. Amulett unbekannter Herkunft (nach *Coll. de Clercq* 1, pl. 10, 8).



23) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2, 42.



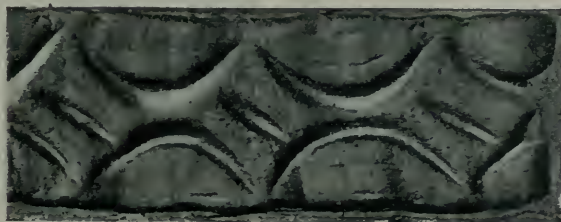
24) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2 nr. 46.



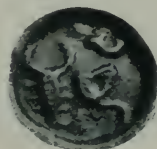
25) Altarszene. Darüber Mond und Venus (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 27, 278).



26) Amulett aus Tunis (im Besitze des Verf.), Mondsichel mit Hand der Fatme (Hand = Venus).



27 a, b, c) Altbabylonischer Siegelzylinder mit Mond- und Fisch(?)Symbolen, auf der unteren Fläche Skorpion (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 1, 6 und 6bis und S. 36).





28) Siegel eines babylon. Schreibers Namens Sani
(nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 11, 99).



29) Babyl. Siegelzylinder aus der Schule von Ur.
Die thronende Gottheit ist der Mondgott
(nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 10, 88).



30) Sonne und Mond als Gipfel des Tierkreises und Dodekaedros auf einer ägyptischen Marmorplatte (s. *Boll-Sphaera* Taf. 6, *A. Jeremias*, *ATAO*² Abb. 12).



31) Siegelzylinder unbekannter Herkunft (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 36, 403).



32) Altbabylonischer Siegelzylinder (nach *Menant*, *Glyptique* 1 pl. 4, 2):
Anbetende werden vor den Mondgott geführt.



33) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 3, 51.



34) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2, 26



35) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2, 27.



36) Assyr. Siegel(2)-Fragmente (nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 28)



37) Siegelzylinder unbekannter Herkunft
(nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 36, 403).



38) Babylonischer Siegelzylinder unbekannter Herkunft
(nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 37).

Auf den Monumenten (z. B. auf der Siegestele Naramsins) wie unter den astralen Symbolen der sog. Grenzsteine ist der Mond meist als Neumond gezeichnet neben Sonne und Venus an erster Stelle. Sp. 917 f. Abb. 18, 19, 25 zeigen Mond und Venus in einer Figur. Die hier wiedergegebenen Darstellungen (s. auch Abb. 21 u. 37) vgl. mit der Artikel Schamasch Sp. 535 wiedergegebenen Darstellung. Ich hatte dort angenommen, daß das Aschenlicht des Mondes bildlich durch die Sonne ausgefüllt und dargestellt würde. Es scheint sich aber um das Ineinander von Neumond und Venus zu handeln, wie sie das Amulett Abb. 26 darstellt (Hand = Venus), vgl. auch Abb. 20. Dennoch bleibt es dabei, daß die Babylonier den Zusammenhang zwischen Schwarzmond und Sonne kannten, s. hierzu außer Sp. 535 (Art. Schamasch) jetzt auch meinen Aufsatz *System im Mythos im Memnon* 1912 nr. 1.

Das Mondsichelzeichen ist zugleich das Ideogramm für *karnu* 'Horn' und *naphu* 'aufleuchten'.

Die Siegelzylinder zeigen sehr oft den Neumond als göttliches Emblem; s. Abb. 23. 24. 25. 27a, b. 28. 31. 33. 34. 35. 36. 37. 38. Aber es läßt sich nur in seltenen Fällen nachweisen, daß auch die Götterfigur des Siegelbildes den (nach Sp. 912 durch einen lasurfarbenen Bart ausgezeichneten) Mondgott darstellt. Mit hoher Wahrscheinlichkeit kann man es von den Abb. 29 u. 32 wiedergegebenen Siegelzylindern sagen.

Die Siegel Abb. 7—12, die zwar nicht sämtlich direkt babylonisch sind, aber doch aus dem babylonischen Kulturkreis stammen, zeigen die Gottheit im Aschenlicht des Neumondes, oder sie stellen die Gottheit auf dem Neumond stehend dar (vgl. das Sonnenweib der römisch-katholischen Symbolik nach *Apok.* 12, das auf dem Neumond stehend dargestellt wird). Beide Bilder illustrieren die Grundgedanken der babylonischen Mysterienreligion, nach der das Gestirn nicht die Gottheit, sondern Manifestation der Gottheit ist (vgl. auch den Mond als göttliche Schreibtäfel Sp. 902).

Auf dem Relief von Maltai Bd. 4 Sp. 47 f. ist die 5. Gestalt von links der Mondgott. Die Gestalten sind schematisch gezeichnet ohne besondere Charakteristika.

Abb. 30 zeigt Helios und Selene als Herren des Tierkreises auf der bekannten Platte von Dendera.

Das hethitische Drachenkampf-Relief Sp. 51 f. (Ramman) gehört dem babylonischen Kulturkreis an und zeigt den Mondgott mit der Lanze. [Alfred Jeremias.]

Sinatis, ein Beiname des keltischen Mars, der in Noricum heimisch gewesen zu sein scheint. Inschrift aus Seckau, *C. I. L.* 3, 5320: *Marti Latobio Harmogio Toutati* (so, nicht *Tioutati*, vgl. 3, 11721) *Sinati Mogenio* usw. Zum Suffix *-atis* vgl. *Sinquatis* und die Belege bei Holder, *Altcelt. Sprachschatz* 1 p. 264 f. [M. Ihm.]

Sinis (Σίνις), einer der Unholde, die den Weg von Troizen über den Isthmos nach Athen für die Wanderer gefährlich machten, vgl.

Periphetes, Skiron, Kerkyon, Prokrustes, Theseus. Auf dem Isthmos selbst hausten nur Sinis und Skiron, außer ihnen der Schrecken dieser Gegend, die krommyonische Sau. Es gab im Altertum drei Wege über das Gebirge Geraneia, das sich quer über die Landenge legt, einen „in der Nähe des nördlichen Meeres, einen etwa in der Mitte, einen an der südlichen Küste“, vgl. W. Vischer, *Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenl.*, Basel 1875 (2. Ausg.) S. 226 ff. E. Curtius, *Peloponnesos* 1, 8f. Unsere Sage bezieht sich auf den südlichen Weg und setzt voraus, daß dieser Weg schon im grauen Altertum trotz seiner Gefahren neben dem bequemeren Seeweg der gewöhnlichste war. Theseus säuberte ihn von diesen Schrecknissen. Das Innenbild der Schale des *Hieron* (vgl. Bd. 3 Sp. 1417) zeigt, daß schon im Anfang des 5. Jahrh. eine Sagenwendung bekannt war, die auch *Plutarch Thes.* 6, 3. 7, 2 kennt: Nachdem Theseus die Erkennungszeichen seines Vaters, Schwert und Sandalen, angelegt hatte, vertritt ihm Aithra den Weg, flehend, er möge nicht den gefährvollen Landweg, sondern den Seeweg nach Athen wählen. Aber der junge Held, auf die Bitten der Mutter nicht achtend, reißt das Schwert aus der Scheide und stürzt in die bevorstehenden Gefahren hinein. So erklärt Wulff, *Zur Theseussage*, Dorpat 1892 S. 192 mit Anm. 147 richtig die Szene.*)

Der älteste literarische Gewährsmann der Sinissage, den wir bis jetzt kennen, ist *Bakchylides* (um 505 — nach 430); vgl. *Bakchyl. carmina* edid. Bläß³ XVII (XVIII) 19: τὸν ὑπέρβιον τ' ἐπεφρον | Σίνιν, ὃς ἰσχυρὸν φέρτατος | θνατῶν ἦν, Κρονίδα Ἀνταίου | σείειχθονος τέκος. Bei ihm ist *Sinīs* Eigenname, er nennt ihn übergewaltig, an Körperkraft den stärksten der Sterblichen, Sohn des Poseidon; über das Beiwort *Ἀνταῖος* vgl. Jurenka, *Die neugefundenen Lieder des Bakchylides*, Wien 1898 z. St., S. 135 u. 105. Bei *Bakchylides* a. a. O. v. 19—20 ist der Kampf mit Sinis die erste Tat des Theseus, da B. den Kampf mit Periphetes nicht anführt, der auch auf den älteren Vasenbildern fehlt; vgl. Bd. 3 Sp. 1975 f. Die Reihenfolge der Abenteuer ist bei B. dieselbe wie bei *Diodor* 4, 59 und *Plutarch Thes.* 8—11. Neben *Bakchylides* ist ältester Gewährsmann *Euripides*, bei dem sich Theseus im *Hippolyt* (aufgef. 428) v. 977 f. auf die Tötung des *Ἰσθμῖος Σίνις* beruft. Auch das Fragment des *Euripides* 680 aus dem Satyrdrama *Skiron* (Nauck): ἡ προσπηγνῶνα καὶ δαῖς εἶναις (!) will man auf Sinis beziehen. Vgl. Wulff, *Zur Theseussage* S. 87. *Xenophon Mem.* 2, 1, 14 führt kurz die Sage an: ἐξ οὗ ὃ τε Σίνις καὶ ὁ Σκείρων καὶ ὁ Προκουρούσης ἀπέθανον. Mit *Bakchylides* stimmt überein das *Scholion* zu *Pindar Hypoth. Isthm.*: ὁ δὲ Σίνις Ποσειδῶνος παῖς, ὃς δένδρα κάμπτων εἶτα συνδεσμῶν εἰς ταῦτα τοὺς παριόντας ἀθρόως ἀφείλς τὰ δένδρα οὕτω διέφθειρεν.

Abweichend von *Bakchylides* sagt *Apollodor* 3, 16, 2 (218 Wagn.): δεύτερον δὲ κτείνει Σίνιν τὸν Πολυπήμονος**) καὶ Συλλέας τῆς

*) Darnach ist die Bd. 3 Sp. 3419 Anm. gegebene Erklärung zu berichtigen.

**) Wenn *Πολυπήμων* ursprünglich ein poetisches

Κορίνθου, d. h. der Sohn des „Vielschädigers und der Berauberin“, wie bei *Preller-Pleu*, *Gr. M.* 2^o, 289 Anm. 4 die Namen richtig erklärt werden. *Heyne*, *Observationes* zu *Apollodor* S. 348 der *Gött. Ausg.* (1803) bemerkt: *nomina parentum, etymum si spectes, videntur ex re facta*. Vgl. *Polypemon* Bd. 3, Sp. 2683 und *Polypemonides* Sp. 2684. Mit *Apollodor* a. a. O. stimmt überein das *Scholion* zu *Euripid. Hippolyt.* 977 (*Dindorf* 1, 174): *Σίνις υἱὸς Πολυπήμονος**) 10 *περὶ τὸν Ἰσθμὸν ξεινοκτόνων ὁ καὶ Πιτυοκάμπτης*, ferner das *Scholion* G zu *Ovid Ibis* 407 (*Ausg.* von *Ellis* Oxford 1891 S. 73): *Sinis et Sciron et Procrustes filii fuerunt Polypemonis*; in den übrigen *Scholien* zur Stelle wird nur *Prokrustes* als Sohn *Polypemons* bezeichnet.

Über den *Frevel* des *Sinis* gehen die Nachrichten auseinander; vgl. *Sarnow*, *Die cykl. Darstellungen der Theseussage* usw. Lpzg. 1894 S. 31f.

A. Die Wanderer werden an zwei niederbeugte Fichten gebunden, die *Sinis* darauf losläßt. *Diodor* 4, 59: *Οὗτος γὰρ (Σίνις) δύο πένυς κάμπτων καὶ πρὸς ἐκατέρω τὸν ἑνα βραχίονα προσδεσµέων ἄφνω τὰς πένυς ἤφει· διόπερ τὸν σμάτων διὰ τὴν βίαν ἀποσπώμενων συνέβαινε τοὺς ἀνυχοῦντας μετὰ μεγάλης τιμωρίας τελευτᾶν*. Damit im ganzen übereinstimmend *Pausan.* 2, 1, 4: *ἐκατέρα τὼν πέντων τὼν δεδέντα ἐπ' αὐτῇ εἴλκε καὶ τοῦ* 30 *δεσμοῦ . . . ἀμφοτέρωθεν ἐπ' ἰσῆς βιαζομένου διεσπᾶτο ὁ δεδεµένος*. Dieser erwähnt auch einen vorausgehenden Kampf des Unholds mit den Wanderern, und daß er auf die gleiche Weise von Theseus bestraft worden sei. Dem Bericht bei *Diodor* und *Pausanias* kommt am nächsten *Ovid Met.* 7, 440 ff. *occidit ille Sinis, magnis male viribus usus, qui poterat curvare trabes et agebat ab alto ad terram late sparsuras corpora pinus*. Während bei 40 *Diodor*, *Pausanias*, *Ovid* die Fichten ausdrücklich genannt werden, gibt das *Scholion* zu *Pindar Hypoth. Isthm.* nur Bäume an (vgl. oben Sp. 922 Z. 59); darunter sind Fichten zu verstehen, wie der Beiname des *Sinis* *Πιτυοκάμπτης* beweist. *Properz* 3, 22, 37f. (vgl. *Rothstein* z. St.) kennt den *Frevel* in derselben Gestalt, wie *Diodor* und *Pausanias*; *Ovid Her.* 2, 70 führt nur den Namen *Sinis* an; ebenso sagt *Seneca Herc. Oct.* 1393: *surgat hinc illinc* 50 *nemus [artusque nostros durus immittat Sinis:] sparsus silebo*. *Phaedr.* 1169: *membra quis saevus Sinis . . . sparsit?* Die barbarische Grausamkeit dieser Tötung hat nach *Vopiscus vita Aureliani* 7, 4 Kaiser *Aurelian* nachgeahmt: *militem, qui adulterum cum hospitibus uore commiserat, ita punivit, ut duarum arborum capita inflecteret, ad pedes militis deligaret easdemque subito dimitteret, ut scissus ille utrinque penderet; quae res ingentem timorem omnibus fecit*.

B. Eine andere Art der Tötung erzählen folgende Berichte: 1. *Hygin fab.* 38 (S. 68 *Ausg.* *Schmidt*): *(Theseus occidit) Pitycamptem*,

Epitheton des *Poseidon* wäre, würden sich die widersprechenden Angaben vereinigen.

**) *Πολυπήμονος* hat *Dindorf* in den Text des *Scholions* aufnehmen, er bemerkt aber: „legebatur *Πήμονος*“.

qui iter gradientes cogebat, ut secum arborem pinum ad terram flecterent. quam qui (= quam si quis) cum eo prenderat, ille eam) viribus missam faciebat: ita ad terram graviter elidebatur et peribat*. Voraussetzung bei dieser Sagenwendung ist, daß *Sinis* bei seinen riesigen Körperkräften (*Ob. Met.* 7, 440) den Wanderer zwang, zugleich mit ihm eine Fichte bis zur Erde herabzubeugen. Seine Heimtücke bestand darin, daß er die niederbeugte plötzlich losließ. Der mit dem ganzen Oberkörper über die niederzuhaltende Gebeugte wurde von dem zurückschnellenden Baume in die Höhe gerissen und kam durch den Fall aus der Höhe um.

2. Diese Anschauung liegt auch dem *Scholion* zu *Lucians Iupp. Tragod.* 21 zugrunde (vgl. *Ausg.* von *Jacobitz* II, 488, 15): *Πιτυοκάμπτης δὲ καὶ οὗτος ληστής ὢν ἑκαμπε πένυν καὶ* 20 *ἠνάγκαζε τοὺς παριόντας κρατεῖν (erg. τῆς πένυος), οἱ δὲ μετεωρίζόμενοι ἀπόλλυντο V.**)* *Sarnow* a. a. O. sieht in der Angabe des *Scholions* eine besondere Sagenwendung: „die Wanderer müssen eine Fichte halten.“ Ich glaube, der Scholiast schließt sich der Darstellung *Hygins* an, nur ist *Hygin* ausführlicher, der Scholiast (oder seine Vorlage) kürzer.

3. Nahe kommt die Fassung der Sage bei *Apollodor* 3, 218 (*Wagn.*): *ἠνάγκαζε τοὺς παριόντας πένυν κάμπτοντας ἀνέχεσθαι· οἱ δὲ* 30 *διὰ τὴν ἄσθένειαν οὐκ ἠδύναντο κάμπτειν καὶ ὑπὸ τῶν δένδρων ἀναξήριτοῦμενοι πανωλέθρως ἀπόλλυντο. τοῦτ' ὁ τρόπος καὶ Θησεὺς Σίνιν ἀπέκτεινε*. Die Stelle läßt sich nur so übersetzen: „er zwang die Wanderer geduldig (ruhig, andauernd) Fichten niederzubeugen.“ Hier fehlt die in den bereits angeführten Stellen immer wiederkehrende Angabe, daß *Sinis* selbst beim Herabziehen der Fichten beteiligt war; darauf aber kommt es wesentlich an. Deshalb sagt *Heyne* (*Ausg.* von 1803 S. 348) zur Stelle: *sequentia obscura, ex interpolatione et corruptela arbitror*. Er will mit Zuhilfenahme von *Hygin fab.* 38 schreiben: *ἠνάγκαζε τοὺς παριόντας πένυν κάμπτοντες ἀνέχεσθαι* (sc. αὐτῶν), *sustinere eas, ut erant inflexae. οἱ δὲ . . . οὐκ ἠδύναντο***)* καὶ . . . ἀπόλλυντο. *Sarnow* a. a. O. sieht in *Apollodors* Angabe eine neue Sagenwendung: „Die Wanderer müssen mit *Sinis* mehrere Fichten herabbeugen.“ Indessen ist bei *Apollodor* von der Teilnahme des Wüterichs am Herabbeugen gar nicht die Rede. Der Plural *πένυς* ist nach be-

*) Für *ille eam* wollte *Unger* schreiben *iniquam*, jedenfalls ist die Stelle nicht in Ordnung. *Schmidt* a. a. O. pag. XVII nimmt an, *Hygin* habe in den *Fabeln* 37–44 den Inhalt einer Theseis wiedergegeben.

**) *Lucian Iupp. Trag.* 21: *εἰ γοῦν μὴ ὁ Θησεὺς ἐκ Τροίης εἰς Ἀθήνας ὡς ἐδοῦ παρέργον ἐξέκοψε τοὺς κακογούρους, ὅσων ἐπὶ αὐτῷ καὶ τῇ σφαιρῇ οὐδὲν ἂν ἐκώλυεν ἐντροφῶντας ζῆν ταῖς τῶν παρρηδοποιούτων σφαγαῖς τὸν Σκείρωνα καὶ τὸν Πιτυοκάμπτην καὶ Κρυόωνα καὶ τοὺς ἄλλους*. Bei *Lucian* immer *Pityokamptes*, nicht *Sinis*.

***) *κάμπτειν* hinter *ἠδύναντο* hat auch *Hercher* gestrichen. Die Handschriften *Apollodors* brechen an dieser Stelle ab; dem Sinn nach hat *Heyne*, glaube ich, die Stelle richtig erklärt, ob er den richtigen Wortlaut wiederhergestellt hat, ist eine andre Frage.

kanntem Sprachgebrauch so zu erklären, daß jeder der Wanderer — von παριόντες ist die Rede — einen ihm von Sinis angewiesenen Baum niederzubeugen hat.

Bei der Musterung der unter B angeführten Berichte stellt sich heraus, daß der verhältnismäßig früheste, der *Hygins*, der verständlichste ist; er wird auch von den erhaltenen Bildwerken bestätigt. Die späteren, *Apollodor* u. *Scholion* z. *Lucian*, sind unklar und unvollständig. Das erklärt sich daraus, daß *Hygin* wohl die verhältnismäßig beste Vorlage hatte. *Plutarch* *Thes.* 8 drückt sich sehr unbestimmt aus: ἐν δ' Ἰσθμῷ Σίνιν τὸν πιτυοκάμπην, ὃ τρώει πολλοὺς ἀνθρώπους, τούτῳ διέφθειρεν αὐτούς, οὐ μεμεινηκώς οὐδ' εἰδυμένος, ἐπιδείξας δὲ τὴν ἀρετὴν ὅτι τῆς τέχνης ἐπίεστι καὶ μελέτης ἀπάσης. O. Gruppe, *Gr. M.* u. R. 598 denkt wohl an diese Stelle, wenn er sagt: Sinis pflegte die Wanderer durch einen Kunstgriff zu töten, der nach *Gruppess* Meinung an ein „verschollenes Ritual im Fichtenhain des Poseidon“ anknüpft(?). Die Sage weiß nichts von einem Kunstgriff, wohl aber von der ungewöhnlichen Stärke des Poseidonsohnes, die von einem noch stärkeren Poseidonsohne überwunden wird. Wie man sich den Vorgang des Fichtenbeugens vorzustellen hat, ist ersichtlich aus der glänzenden Darstellung, die davon *Euripides* *Bachch.* 1063—1069 gibt; es ist das Werk übermenschlicher, übernatürlicher Kraft, beruht aber nicht auf einem Kunstgriff. Vielleicht wetteiferte in dieser Darstellung *Euripides* mit einem älteren Vorgänger.

In auffallender Weise weicht *Ovid* *Ibis* 403—412 von *Met.* 7, 433—447 ab. In den *Metamorphosen* feiern die Athener die Heldentaten des Theseus in einem Lobliede, das die einzelnen Taten nicht in der gewöhnlichen Reihenfolge, aber vollständig aufzählt; Sinis ist genannt, sein Beiname Πιτυοκάμπης (schon um des Verses willen) umschrieben. *Ibis* a. a. O. wünscht *Ovid* seinem Feinde an, daß er untergehe, wie die von Theseus umgebrachten Unholde Periphetes, Sinis, Skiron, Prokrustes(?), Pityokamptes, Kerkyon. Es wird also an dieser Stelle Pityokamptes von Sinis unterschieden*), während dieser wie *Met.* 7, 440f., so auch an den schon oben angeführten Stellen *Diod.* 4, 59, *Plut. Thes.* 8, *Apollod.* 3, 218, *Pausan.* 2, 1, 4, *Schol.* zu *Eurip. Hippol.* 977 mit Sinis ausdrücklich gleichgesetzt wird. Auffällig ist diese Verschiedenheit der Auffassung bei einem und demselben Dichter; indessen die *Metamorphosen* sind in Rom vor der Verbannung gedichtet, *Ibis* in Tomi nach der Verbannung etwa zwischen 7 und 12 nach Chr. Vielleicht ist das schwer verständliche Gedicht des *Kallimachos* an dieser Stelle vom Dichter nicht richtig verstanden worden; Πιτυοκάμπης mußte auch von *Kallimachos* in seiner *Elegie* umschrieben werden.

Diese Räubergeschichte war an eine

*) Denselben Unterschied macht *Eustathios* zur *Iliss* 158, 20 αἱ ἰστορίαι ὁλοκαὶ περιφθοῦσαι καὶ αὐτὸν (= Σίνιν erg. ληστὴν) καθὰ καὶ τὸν Σκίριον καὶ τὸν Πιτυοκάμπην καὶ τὸν Κάκον καὶ τὸν Αἰλῶν Ἀρταίων καὶ τοὺς τοιοῦτους.

bestimmte Stelle des Isthmos geknüpft, die an seinem südlichen Eingange lag, vgl. *Paus.* 2, 1, 4 ἐπὶ τοῦ Ἰσθμοῦ τῆς ἀρχῆς (von Troizen aus gerechnet) und zwar in der Nähe des engen Strandpasses von Kenchreae, vgl. *E. Curtius*, *Peloponnesos* 1, 12. Auch jetzt noch haben die Reisenden den Ort wieder zu finden geglaubt, wie *Roß*, *Königsreisen* 1, 235: „noch grünen hier dieselben Fichten, an welche Theseus den Ränber Sinis band“. *E. Curtius*, *Peloponn.* 2, 542f. (vgl. 595) spricht von einem dichten und wohlgehegten Pinienhain, der (im Altertum) mit dem Poseidonion zu einem landschaftlichen Ganzen verbunden war; nach seinem Zeugnis wuchsen aber im vorigen Jahrh. dort nur verkrüppelte Strandkiefern, doch kommen diese bei geschütztem Standort in hundert Fuß hohen Stämmen vor.*) Zu *Pausanias'* Zeit (2, 1, 7) gab es in dem heiligen Bezirk des Gottes πινύων δένδρα . . . πεφρτυμένα ἐπὶ στοίχον, τὰ πολλὰ ἐς εὐθὺ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, Fichten in Reihen gepflanzt, die meisten von ihnen gerade auf gewachsen; vgl. *E. Curtius* a. a. O. 595. Unsere Sage setzt solche schlanke, hochgewachsene Bäume voraus, zugleich aber, daß damals das Land noch wild und unbewohnt war. Indessen selbst in der Ortsangabe herrscht nicht völlige Übereinstimmung. Denn *Strabo* 9, 391 denkt sich den Sinis nicht am südlichen Eingange des Isthmos, sondern auf den Skironischen Klippen hausend, und darin scheint *Properz* 3, 22, 37 mit *Strabo* übereinzustimmen; vgl. die *Ausg.* von *Rothstein* z. St. u. zu 3, 16, 12.**)

Sinis trägt den Beinamen Πιτυοκάμπης (πυ- -), wie Periphetes den Beinamen Κορυνήτης (υ- -), wie jener Polypemon oder Damastes der *Epitome* *Apollodors* 1, 4 sonst Προκοῦστis (υ- -) heißt. Die Gleichartigkeit der Bildung dieser Beinamen liegt auf der Hand; während sich die übrigen leicht in das Metrum des Hexameters, also eines epischen Gedichts, einfügen***), stammt Πιτυοκάμπης wohl aus einem Hyporchema oder Dithyrambos oder dem Chorliede einer Tragödie oder eines Satyrdramas. Zu beachten ist, daß bei *Ovid* *Met.* 7, 430—50 die Athener, den Tag der Rettung des Theseus festlich begehend, seine Taten in einem Liede besingen. Ein Preislied auf Th. ist auch das oben angeführte Gedicht des *Bakchylides*, der sich wohl mit diesem an ältere Vorbilder angeschlossen hat.

Theseus wurde wegen der Tötung des Sinis, mit dem er seiner Abkunft nach verwandt war (τὰ πρὸς Πιτθέως συγγενή), am Kephissos von den Nachkommen des attischen Heros Phytalos am Altar des Zeus Meilichios entschönt (καθαροῖαν ἔνυχε) und gastlich aufge-

*) *Curtius*, *Peloponnesos* (1851) 1, 11: nur in den Schluchten hat sich Erdreich erhalten, aus denen sich hier und da Piniengruppen erheben, dünne Reste alter Bewaldung.

**) Vielleicht haben die römischen Dichter der Kaiserzeit aus einem mytholog. Handbuch ihre Kenntnisse geschöpft, das in dieser Sage unendlich war; so redet auch *Statius* *Theb.* 12, 576 den Theseus an: Non trucibus monstri Sinin infandumque dediti Cercyona? Der Ausdruck trifft weder auf Sinis noch auf Kerkyon zu, wohl aber auf Skiron.

***) *Diphilos* ὁ τῆν Θησιῶδα ποιῆσας; wird genannt vom *Scholasten* zu *Pindars* *Olymp.* Od. X (XI), 83 p. 253 *Boeckh*, vgl. *Aristot.* *Poet.* 8. *Plut. Thes.* 28.

nommen *Plut. Thes.* 12, *Paus.* 1, 37, 4 (vgl. *Phytalos*, *Phyaliden*, *Phyalismos*), wofür später der Held den Phyaliden die Besorgung des Opfers bei den Oschophorien als Ehrenamt übertrug: *Plut. Thes.* 23, 1. 3; vgl. unten Theseus § 8.

Durch Perigune, seine Tochter, (*μεγίστη* und *καλλίστη* heißt sie bei *Plutarch*) war Sinis auch mit den Sagen eines anderen attischen Geschlechtes verbunden. Über das Verhältnis des Theseus zur Perigune vgl. *Plut. Thes.* 8 10 (Bd. 2 Sp. 297 unter *Ioxos*). Während an dieser Stelle der Bericht *Plutarchs* für Theseus günstig lautet, heißt es später Kap. 23: *εἰς μὲντοι λόγοι περὶ γάμων ὁσέως καὶ ἑτεροὶ . . . οὐτε ἀρχὰς ἐθνήμονας οὐτε εὐτυχεῖς τελευτὰς ἔχοντες. καὶ γὰρ . . . Σίνιν ἀποκτεῖνας καὶ Κερκύονα συγγενέσθαι βία ταῖς θυγατρῶν αὐτῶν.* Nach *Athenaea* 13, 557a erzählte *Istros* im 14. Buche *τῶν Ἀττικῶν* (um 200 v. Chr., Schüler des Kallimachos), aus sinnlicher Liebe 20 (*ἐξ ἔρωτος*) seien Gattinnen des Helden geworden (neben *Ariadne* und *Hippolyte*) die Töchter des *Kerkyon* und *Sinis*. Der Sohn der Perigune und des Theseus war *Melanippos* (vgl. Bd. 3 Sp. 2580 Z. 26 ff.), der in Athen ein Heroon besaß und zwar nach *Kleidemos* im *Demos Melite*, vgl. *Harpokr.* unter *Μελανίπειον*. Der Sohn des *Melanippos*, *Ioxos*, führte eine athenische Kolonie nach Karien (vgl. Bd. 2 Sp. 297), „der Ahnherr der karischen 30 Ioxiden“. Da *Plutarch* das Gelübde, das die bedrohte Perigune in ihrem Versteck zu den sie verbergenden Gebüsch von Pimpernelle und Spargel ausgesprochen hat, ausdrücklich mit der Sitte der karischen Ioxiden zusammenbringt, diese Pflanzen nicht zu verbrennen, sondern heilig zu halten (*ᾧθεν Ἰωξί-δαις καὶ Ἰωξίαι πᾶσιον κατέστη μῆτε ἀναθῆναι ἀσφαράγον μῆτε στοιβὴν κατεῖν ἀλλὰ σέβεσθαι καὶ τιμᾶν*), so liegt hier eine Sage vor, die 40 mit der Sage der Phyaliden Ähnlichkeit hat. Bei diesen wurde der Feigenbaum heilig gehalten (vgl. *Toepffer, Att. Geneal.* S. 248), bei jenen die Pimpernelle (*στοιβή*) und der Spargel (*ἀσφαράγος*), Pflanzen, die wegen ihrer Heilkraft und wegen ihrer Eßbarkeit im Altertum bekannt waren, vgl. *Theophr. Hist. plant.* 1, 10, 4. 6, 1, 3. 4, 1. *Dioskorides, de mat. med.* ed. *Wellmann* 4, 12. *Plin. N. H.* 19, 54. 145. 21, 91. 22, 28. — *Wellmann, Istros* S. 42 hält 50 die Perigunesage für eine alexandrinische Erfindung, vielleicht des Kallimachos; dagegen *O. Wulff, Zur Theseussage* 191 Anm. 146: „Die Ableitung attischer Geschlechter von Sinis durch Perigune darf man nicht für allzu jung halten.“*)

Als eine Totenfeier für Sinis soll Theseus die isthmischen Spiele gestiftet haben. Dies bezeugt das *Marmor Parium* (Ausg. *F. Jacoby* 1904 S. 9 Z. 36): (*Θησεὺς*) τὸν τῶν 60 Ἰσθμίων ἀγῶνα ἔθηκε Σίνιν ἀποκτείναν. Da diese Chronik im Jahre 264/3 v. Chr. verfaßt ist, haben wir damit einen Beleg für die Sage aus der ersten Hälfte des 3. vorchristl. Jahr-

hunderts. Bestätigt wird die Angabe durch d. *Schol.* zu *Pindars Isthm. Hypothesis*: τὸν τῶν Ἰσθμίων ἀγῶνα οἱ μὲν ἐπὶ Σίνιδι τῷ Προκρούστῃ*) διαθεῖναι φασὶ τὸν ὁσέα ἀνελόντα αὐτόν, ὅτεπερ καὶ τοὺς ἄλλους ὡς φησὶ Σοφοκλῆς λέγων περὶ αὐτοῦ· ὃς παρακτῖαν στείχων ἀνημέρωσα κνωδάλων ὁδῶν. *Plutarch Thes.* 25, 4f. kennt drei Überlieferungen. Nach der einen hat Theseus mit *Herakles* wetteifern die isthm. Spiele zu Ehren *Poseidons* gestiftet, wie jener die olympischen zu Ehren des *Zeus*, nach der andern tat er es zu Ehren des von ihm getöteten *Skiron*, nach der dritten zu Ehren des *Sinis*: οἱ δὲ Σίνιν οὐ Σκείρωνα (ὀνομαζούσι) καὶ τὸν ἀγῶνα τεθῆναι διὰ τοῦτον ὑπὸ Θησεῶς, οὐ δὲ ἔκείνων. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß ein attisches Geschlecht, in dessen Überlieferung Sinis und Theseus eine Rolle spielten, an dieser Sage Anteil hatte. Für das Alter der Sage spricht der Umstand, daß die Athener sich auf eine Bestimmung des Theseus als des Stifters der Spiele beriefen, nach der die athenischen Festgesandten den Vorsitz bei den Spielen hatten: ὅσον ἂν τόπον ἐπὶ σκηνῇ καταπετασθῇ τὸ τῆς θεωρίδος νεὸς ἴσιον nach dem Zeugnis des *Hellankos* und des *Andron* aus *Halikarnaß*. *Plut. Thes.* 25, 5.**) Auch *Jacoby* a. a. O. S. 87 sieht hierin spezifisch attische Tradition; ich kann keinen Beleg für die Vermutung *O. Gruppens* (*Gr. M. u. R.* 1, 591 mit Anm. 3) finden, wonach die Dichter am Hofe der *Kypseliden* den in die Geschichte *Korinths* bereits verwobenen Theseus als Helden gefeiert, die Besiegung des *Sinis* besungen und den Theseus mit in die Gründungslegende der *Isthmien* verwoben hätten.

Aus der Zahl der Bildwerke, die die *ἄθλα* des Theseus behandeln, kommen hier nur die Bildwerke zur Sinissage in Betracht. Die Literatur gibt *Höfer* an unter *Periphetes* nr. 5, Bd. 3 Sp. 1973 Z. 9 ff. Weggelassen ist dort der wichtige Aufsatz von *Otto Jahn, Arch. Ztg.* 23 (1865) 21—31. Die hierher gehörenden Vasenbilder sind zuletzt aufgezählt und behandelt von *Wulff, Die Theseussage* S. 45 ff. (nach *Milani* im *Museo ital.* 3, 235 f.) und von *Sarnow, Die cykl. Darstellungen aus d. Theseussage* S. 3—6, 31—39; *Reinach, Répertoire des vases peints grecs et étrusques* Tom. 1 (1899) 313, 4. 396, 3. 4. 528. 529 Tom. 2 (1900) 81, 7. 8. 9. 118. 280. Ich schließe mich im folgenden an den obengenannten Aufsatz *O. Jahns* an, da er die beste Übersicht über den Inhalt der Vasenbilder gibt.

Mehrere dieser zeigen den ersten Empfang des Theseus, vgl. a. a. O. Sp. 27. Bild eines Bechers der *Berl. Samml.* (nr. 2580): Sinis (ΣΙΝΙΣ) sitzt unter einem Baum auf einem

*) τῷ Προκρούστῃ halte ich an dieser Stelle für eine Verwechslung mit Παντοκράτῃ, wie auch die gleiche Verwechslung dem Scholasten zu *Eurip. Hippol.* 977 (*Dindorf* 1, 174) begegnet ist.

**) *Jacoby, Marm. Par.* S. 86. 87 wendet sich gegen *Wellmann, De Istro Callimachio* 61. 62 Anm., der annimmt, nach *Plut. Thes.* 25 habe *Hellankos* behauptet, um des *Skiron*, *Andron* um des *Sinis* willen seien die Isthmien von Theseus gestiftet worden; vgl. auch *Rich. Wagner, Epitoma Vatic.* S. 121 Anm. 3.

*) Die irrtümliche Angabe, daß auch *Alkyone* eine Tochter des *Sinis* sei (anstatt des *Skiron*), hat *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* in den Nachträgen zu S. 599, u. S. 817, berichtigt.

Steinsitz, nackt, die Beine übereinander geschlagen, mit der L. eine Keule aufstützend, den rechten Ellenbogen auf den Schenkel gestemmt, die Hand unters Kinn gelegt, nicht durch ungewöhnliche Größe, sondern durch das lange Haupt- und Barthaar und durch die stark hervortretende Nase als wilder Mann erscheinend; sein Blick ist forschend auf Theseus gerichtet. Dieser (ΘΕΣΕΥΣ) steht auf der Rückseite des Bechers mit breitkrämpigem Petasos auf dem Kopfe, die Chlamys umgehängt, unter der er den l. Arm in die Seite stemmt, in ruhiger Haltung, zwei Stäbe oder Lanzen in der vorgestreckten R. aufstützend, aufmerksam auf S. hinsehend. Damit stimmt überein das Bild einer Nolan. Amphora (Schulz, *Bullet.* 1842, p. 13f., *Harrow-School Museum* nr. 52), nur sind S. und Th. einander auf der Vorderseite gegenübergestellt, auf der Rückseite steht eine Frau mit Zepter.*) Sehr ähnlich ist die Darstellung einer Amphora (Krause, *Die Pythien, Nemeen u. Isthmien* Taf. 3, 19 nach einer Zeichnung im archäolog. Appar. des Berl. Mus.): Sinis unter einem Baum auf einem Stein sitzend hat beide Hände um das erhobene rechte Knie geschlagen; er hat keine Keule. Theseus mit gekreuzten Beinen vor ihm, der Petasos hängt im Nacken, die zurückgeschlagene Chlamys läßt den in die Seite gestemmtten Arm sehen: in der erhobenen L. stützt er den Speer auf. Den Kopf etwas vorgebengt hört er aufmerksam dem Sinis zu.

Die Aufforderung zum Herabbeugen der Fichte stellt dar das Vasenbild bei *Millin, peint. de vas.* 1, 34; *Gal. myth.* 129, 483; *Inghirami vasi fitt.* 1, 49; *Krause a. a. O.* Taf. 3, 18: der bärtige, nackte S. steht neben der Fichte, einen Fichtenkranz um den Kopf, mit der L. hat er einen Zweig gepackt, mit der R. weist er auf die Erde hinab. Ihm gegenüber Th. in der Chlamys mit fichtenbekränztem Petasos, in der L. hält er außer dem Schwert zwei Lanzen, mit der R. einen andern Zweig der Fichte fassend, aufmerksam der Anweisung

des S. zuhörend. Hinter diesem steht ein bärtiger Mann in langem Gewande, in der L. ein Zepter, der das Aussehen eines Kampfrichters hat.*) Hierzu stellt sich die hochhenkelige Münchner Schale des älteren schönen Stils (301), abgeb. Taf. 195 der *Arch. Ztg.* 1865 u. unter *Theseus* § 59 Fig. 14. Der nur mit Chlamys bekleidete Th. springt behend die kleine Erhöhung zur Fichte hinan, den r. Fuß fest aufgesetzt, den mit beiden Händen gepackten Zweig der Fichte kräftig herabziehend, das Gesicht dem S. zugekehrt. Dieser, ein nackter Mann von kräftigem Wuchs mit langem Haupt- und Barthaar, durch Satyrohren ge-

kennzeichnet, hält in der gesenkten Hand die Keule. Im Begriff fortzugehen wendet er sich nach Th. um, diesem die erhobene R. entgegenhaltend, wie warnend oder drohend, als ob die Aufgabe nicht zu unterschätzen sei. Dies bestätigt die Miene eines besorgt zuschauenden Mannes mit Petasos und Chlamys, unter der ein Schwert hervorsieht; in der vorgestreckten R. stützt er zwei Lanzen auf. Auf ihn folgt ein Jüngling von dümmlichem Aussehen, der seinen Hut mit der R. in die Höhe hält und im Gegensatz zu

dem ersten Manne mit einfältigem Lächeln zuschaut, als habe er die Zuversicht, daß Th. die Sache schon machen werde.***) So die Erklärung *O. Jahns* (a. a. O. Sp. 29). *O. Wulff*, *Zur Theseussage* (1892) S. 86 gibt folgende Deutung: Sinis, der zugleich mit Th. den Baum gehalten hatte, hat losgelassen und ist zur Seite geeilt in Erwartung der gewohnten Wirkung; aber der Jüngling ruft ihm nach, ob er es recht mache, und gibt ihm so, da er allein den Baum weiter zur Erde hinabbeugt, seine Überlegenheit zu erkennen. Erstaunt sieht jener den Anschlag mißlingen. Hierher zieht *Wulff* a. a. O. S. 87 auch eines der Reliefs von Gjölbäsch (Benndorf u. Niemann, *Das Heroon v. Gj. Trysa*, Tf. 19, 14), auf dem der Baum von Th. allein herabbeugt wird.***)) *Wulffs* Erklärung läßt sich nach

*) *O. Jahn* a. a. O. Sp. 28 vermutet wegen der Bekränzung aller Personen und wegen ihrer ruhigen Haltung, es handle sich um die Darstellung eines ordnungsmäßigen Wettkampfes. *O. Gruppe*, *Gr. M. u. R.* 598 denkt an ein verschollenes Ritual im Fichtenhain Poseidons.

**) Das Bild könnte die Szene eines Satyrdramas wiedergeben; es trägt die Beischrift *ὁ παῖς καλός*.

***)) *Wulff* bemerkt dazu: „Die Szene ist dadurch als Vorwurf der Großkunst gesichert“; ebd. S. 87: „auf einem



Die Schale des Duris (Brit. Mus. 824) (nach Baumeister, *Denkmäler d. klass. Altertums* 3, 1788, nr. 1873).

*) *Schulz*, *Bullet.* 1842, 13f. deutete diese auf die Tochter des Sinis; vielleicht stellt das Vasenbild die Szene eines Dithyrambos oder Hyporchems dar; die zeptertragende Frau, wie auf einem andern Vasenbild der zeptertragende Mann sind dann die Vertreter des attischen Geschlechtes, welchem an dem betr. Feste der Vorsitz zukam.

meiner Ansicht mit den Darstellungen der Rache des Theseus nur so vereinbaren, daß man annimmt, Th. habe darauf durch listigen oder höhnischen Zuruf den Sinis wieder in seine Nähe gelockt, sei dann den Baum mit der einen Hand festhaltend plötzlich zu ihm hinabgesprungen, habe ihn mit der andern niedergeschlagen, dann den Niedergeschlagenen gepackt und zu der Fichte gezogen.

Die Rache, die Th. an S. nimmt, ist der Gegenstand einer größeren Zahl von Vasenbildern. Hierher gehört die Schale des älteren schönen Stils aus Vulci, früher Basseggio, im Brit. Mus. 824* (E. 53), im verkleinerten Maßstab abgeb. bei Engemann, *Bilderatl. z. Ovids M. Taf. 13, 84 u. unter Theseus* § 29 Fig. 5: S. (rechts), der zu entweichen sucht, setzt den l. Fuß auf den Felsblock, auf dem die Fichte steht, und hält sich mit der erhobenen L. an dem Baume fest; den Kopf gegen Th. (links) gewendet streckt er den r. Arm gegen diesen vor, der ihn mit seiner L. an der Hand gepackt hat, um ihn an sich zu ziehen, während er mit der R. den dünnen oberen Teil des Baums herabbeugt, offenbar um den Gegner daran zu binden und dann emporschnellen zu lassen. Dasselbe zeigt die Schale des Duris (Brit. Mus. 824 Gerhard, *Auserl. Vasenb.* Bd. 3 Taf. 234, abgebildet bei Baumeister, *Denkm. d. kl. Altert.* Bd. 3 S. 1788 nr. 1873, danach hier Sp. 929 bis 930). Sinis kniet auf dem r. Knie, das l. Bein weit vorgestreckt, die Rechte hält sich am Boden. An der L. wird er trotz Sträubens von Th. zu einer größeren Fichte geschleppt, von der Th. mit der L. einen dreigeteilten Zweig herabzieht (vgl. Gurlitt a. a. O. S. 51 f. und besonders die unten im Artikel *Theseus* § 57 Fig. 12b abgebildete Schale); hinter S. an einer niedrigeren Fichte hängt Hut und Gewand. Auf dem Krater streng schönen Stils Brit. Mus. 826 steht dabei ein bärtiger Mann in Chiton und Chlamys, den Petasos auf den Rücken geworfen, mit der R. auf den Speer gestützt. Auf dem Vasenbild bei *Inghirami, Vasi fitt. 3, t. 288* springt Th., der Chlamys und Petasos trägt, mit gezücktem Schwert auf S. zu und faßt ihn am Kopf. Dieser streckt widerstandslos, gnadeflehend die Rechte gegen ihn aus. Sinis ist mit Chlamys bekleidet, die einen Fichtenkranz als Saum zeigt.*) Ähnlich die Darstellung einer vatikan. Vase (*Winckelmann, mon. ined. 98, Inghirami, Vasi fitt. 2, t. 111***) : Th. greift von links her mit gezücktem Schwerte den nackten, unter der Fichte aufs Knie gesunkenen S. an, der den Fichtenzweig mit der R. noch gefaßt hält. Ein zweiter Jüngling in hohen Stiefeln, mit Chlamys und Petasos angetan, dringt von der andern Seite her mit gefällter Lanze auf S. ein. Zwar herrscht in der literarischen Überlieferung die Anschauung, daß Th. allein die ἀθλα vollbringt, aber schon bei *Bakchylides* a. a. O. v. 46 werden

zwei Begleiter des Th. genannt (δύο οἱ φῶτε μόνους ἀμαρτύνειν).*)

Die Szene war auch auf einer der Südmetopen des sogen. Theseions in Athen dargestellt, vgl. *Sauer, Das sogen. Theseion u. sein plastischer Schmuck* 1899 S. 159, Taf. V Süd 2. Von Th. ist auf der Metope nichts mehr erhalten; die *Ortièresche* Zeichnung zeigt in Umrissen einen nach rechts schreitenden Mann in dreiviertel Vorderansicht, der den Arm nach unten streckt. Sinis (leidlich erhalten) weicht nach rechts und schmiegt sich an einen Fichtenstamm, den er mit der erhobenen L. umklammert; sein Kopf gegen die Brust gepreßt, sein r. Arm geht rechts abwärts. Mit Hilfe der Vasenbilder, insbes. der Schale des Chachrylion (*Milani Mus. ital. 3, Taf. 2, S. 219 ff.*), abgeb. bei *Jane Harrison, Mythol. and Monum.* pag. CXII und unter *Theseus* § 59 Fig. 13, hier S. links, Th. r. vom Beschauer) läßt sich die Darstellung der Metope rekonstruieren. Theseus will den S. vom Fichtenstamm wegziehen, hält dessen r. Arm (am Handgelenk) mit seinem r. Arm gepackt, mit der erhobenen L. beugt er den Fichtenstamm herunter. „Beide zusammen hatten die Fichte niedergebogen, dann ließ sie S. plötzlich los, sah aber zu seinem Schreck, daß der Fremdling mit einer Hand den Zweig herunter hielt, während er mit der andern und mit dem Fuße ihn selbst fest hielt, um ihn von dem umklammerten Stamm wegzuziehen und ihn auf die Luftreise zu schicken, die er seinen Opfern aufgezungen hatte“ (vgl. *Sauer* a. a. O. S. 161).**)

Sarnow, Die cykl. Darstellungen aus der Theseussage in d. antik. Kunst u. ihre literar. Quelle, Lpzg. 1894, kommt (S. 73f.) zu dem Ergebnis, daß bereits in den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrh. vor Chr. die charakteristische Form der Sage, die unsere literarischen Quellen im allgem. übereinstimmend überliefern, den Malern dieser Vasenbilder bekannt und auch dem athenischen Volke vertraut gewesen sei. Er hält es für möglich, daß die Darstellung der Schalen in letzter Linie auf eine gemeinsame bildliche Quelle, etwa auf einen Bildfries in einem der Theseia, zurückgehe (S. 77)***), und daß wiederum eine bestimmte literarische Gestalt dieser Sagen von bestimmendem Einfluß auf ihre Bildung durch die Kunst gewesen sei (S. 78); vgl. unter *Theseus* § 60. — *Jane Harrison (Mythol. and Monum. of ancient Athens* 1890 p. CXVII f.) sucht den Ursprung dieser Darstellungen in mimischen Tänzen, in denen die Taten des Theseus veranschaulicht worden seien, mit Berufung auf *Xenophon Sympos. 7, 5, 9, 2 ff., Lucian. de saltat. 39, 40, Athenaios 14, 629.*

*) Über ein älteres röm. Terrakottarelieff, das Stark, *Arch. Ztg.* 18 (1860) 125 nach Campana, *Antiche opere in plastica* p. III (Rom 1857) besprochen hat, vgl. Höfer, Bd. 3 Sp. 1978 Z. 18–26 unter *Periphetes*.

**) a. a. O. S. 225 spricht *Sauer* die Vermutung aus, die Künstler der Metopen seien Ptochos und Amphion um Ol. 82 und 88 (etwa um 430 v. Chr.) gewesen, beide der Schule des Kritios angehörend.

*** Nach *Plut. Thes. 35* gab es 4 Theseia in Athen (ὁ Φιλόχορος ἱστορῆκεν). Vgl. Wachsmuth, *Die Stadt Athen i. A.* 1, 335 Anm. 4; Judeich, *Topogr. v. Athen* (1905) 402. 375. 313.

andern Fragment (der Reliefs von Giölbasci) hat sich wohl zum Teil die Gestalt des Räubers ganz getrennt erhalten.“

*) O. Jahn a. a. O. „man würde kaum auf Sinis raten, wenn er nicht neben einem Baum stünde“.

**) Vgl. *Wulff* a. a. O. S. 88.

Schon oben Sp. 926 Z. 43 ist darauf hingewiesen worden, daß Hyporcheme oder Dithyramben, mögen sie selbständig an bestimmten Festen in Athen aufgeführt worden sein, oder zu einer Tragödie oder einem Satyr drama gehört haben, möglicherweise die Quelle der Darstellungen gewesen sind.

Zur Worterklärung. Das altertümliche Wort beschäftigte schon die Lexikographen. *Hesychios* erklärt *σίνεσθαι**) *κακουργεῖν*, *βλάπτειν* ἢ *βιάπτεσθαι*. *σίνες* (?) *σίνις* *κλέπτης*, *κακούργος*. *ληστής*. *Suidas*: *ὄνομα ληστοῦ βιάπτικοῦ*. *Eustathios* z. *Ilias* 1, 592 (pag. 158, 20): *Σίνις Σίνιδος ὑστερον ληστής* u. z. *Il.* 11, 481 (pag. 857, 47): *τὸ δὲ σίντην ἤρεσεν Ὀμήρῳ οἰκείῳσαι τῷ λέοντι διὰ τὸ αὐτοῦ βίαιον, ὃ λόγῳ καὶ τινὲς ἄνδρες ἐλέγοντο καθ' Ὀμηρον σίντιες, ἄλλως κινόμενοι. ὁμοία δὲ τις ἐννοία καὶ ληστὴν τὸν Σίντην (lies Σίντην) παρήγαγεν*. Damit stimmt überein z. 20 *Ilias* 1, 592: *καὶ εἰδὼν ἀληθῶς φροῦννμα τὸ Σίντιες οἱ παρ' Ὀμήρῳ καὶ ὁ Σίνις ἐπὶ κακῷ μέντοι, ἵνα καὶ αὐτοὶ ὥς βιάπτικοι . . . φροεῖν τὸ οἰκτεῖν ὄνομα*. Vgl. *σίνος*, Schaden. Der Bildung *Σίνις* kommen nahe *τρόγίς*, *τρόπις*, *πόσις* (= *πίσις*), *ίνις*, *κάσις*, vgl. *Pape, Etym. Wb.* S. 257. Nach *Brugmann, Gr. Gr.* (in *Gr. u. Lat. Sprachw.*) S. 99. 103 §§ 70 a. d. ist dieser Deklinationstypus wahrscheinlich aus vorgriech. Zeit mitgebracht. Der Name der räuberischen Ureinwohner von Lemnos (*Il.* 1, 594. *Od.* 8, 294) ist von demselben Stamm abgeleitet (*Σίν-τιες* von *σίνουμαι*, wie *μάν-τις* von *μαίνουμαι*), ebenso *Σίνων*. Es scheint, daß ursprünglich *σίνις* Appellativum war, wie *Hesychios* bezeugt; so hat sich das Wort in der Dichtersprache erhalten, vgl. *Aesch. Agam.* 718 *ἔσπερον δὲ λέοντα σίνιν****). Älter noch ist die Stelle aus d. kykl. Gedicht *Epigonoι*, in der Autolykos *πολέων κτεάνων σίνις* heißt; vgl. 40 *Erichthonios* Bd. 1 Sp. 1306 unter 3. f). Die Alexandriner haben das seltene Wort wieder vorgesucht. *Kallimachos Ap.* 92 *λέων βοῶν σίνις* = hom. *σίντις*; *Epigr.* der Anyte *Anth. Pal.* 7, 202; *Lykophron Alex.* 539 nennt den Paris *σίνιν καταφράκτῆρα*. Auffällig ist bei *Aristoteles Rhet.* 3, 3 (Ausg. *Roemer* S. 180, 8), da wo vor „frostigem Ausdruck“ gewarnt und dieser in der Anwendung ungewöhnlicher Worte (*τὸ χορηθαι γλωττίαις*) gefunden wird, 50 das Zitat aus einem Dichter *Σκίρων σίνις* †) *ἀνῆρ*. Der Dichter, wer es auch sein mag (ein *Lykophron* wird unmittelbar vorher zitiert) ††), braucht *σίνις ἀνῆρ* nach homerischem Vorgang wie *Σίντιες ἄνδρες Il.* 1, 594, *ἱπτοὺς ἀνῆρ Il.* 11, 514, *βουληφόρος ἀνῆρ Il.* 1, 144, womit etwas Ständesmäßiges bezeichnet wird. Vielleicht war in der ältesten uns verloren gegangenen

*) *Leo Meyer, Handb. d. gr. Etym.* 4. Bd. S. 35 bemerkt zu *σίνεσθαι*: Weiterer etymol. Zusammenhang ist nicht klar.

**) Vielleicht *Σίνης*, vgl. oben die Stelle bei *Eustathios* u. die Lesarten zu *Aristot. Rhet.* 3, 3

***) Jetzt Konjekturen *λέοντο*; *ίνις*.

†) Freilich stammt die Stelle nach dem *Schol.* zu *Oed. Col.* 378 aus d. *Thamyris* des *Sophokles*; vgl. *Nauck Tr. gr. fr.*

††) Die Varianten *σίνις*; *Α*; *σίνης*; *C. Schol.* zeigen, daß *σίνις* die richtige Schreibung ist.

†††) *Christ, Gesch. d. gr. L.* § 137 S. 196 führt einen Dithyrambendichter *Lykophronides* an.

liter. Überlieferung zu *Πινυκάμπτης*, *Σκίρων*, *Κερκύων*, *Προχοῦστis* usw. *σίνις ἀνῆρ* stehender Zusatz, wodurch sich verschiedene Unklarheiten der Überlieferung erklären würden. Wie es gekommen ist, daß gerade für *Πινυκάμπτης* *Σίνις* Eigennamen wurde, kann ich nicht erklären; Tatsache ist, daß schon im 5. Jahrh. bei *Bakchylides*, *Euripides*, *Xenophon* *Σίνις* als Eigennamen gebraucht wird.**) Weiter darf man schließen, daß mit *σίνις* eine bestimmte Art ausländischer Räuber bezeichnet wurde; die älteste Bevölkerung von Megara galt für karisch-lelegisch, die Perigunesage weist nach Karien. [Wörner.]

Sinoe s. Sinoeis.

Sinoeis (*Σινόεις*), Beiname des Pan auf einer Freilassungsurkunde von dem Berge Kotilon bei Bassai im Gebiet von Phigaleia in Arkadien: *τοῖ Πανὶ τῷ Σινόεντι*, *K. Kuruniotis*, *Ἐφημ.* *ἀρχ.* 1903, 179. Doch ist das Epitheton weder, wie *Kuruniotis* a. O. 181 meint, neu noch von *σίνουμαι* (*σινόω*) = *ἄνυχολος* καὶ *κακοποιός* abzuleiten. Nach *Paus.* 8, 30, 3 befand sich in Megalopolis in dem Peribolos des Zeus Lykaos ein *ἄγαλμα Πανὸς λίθον πεποιημένον ἐπὶ κληῖσις δὲ Σινόεις ἐστὶν αὐτῷ, τὴν τε ἐπὶ κληῖσιν γενέσθαι τῷ Πανὶ ἀπὸ νύμφης Σινόνης λέγοναι, ταύτην δὲ σὺν ἄλλαις τῶν νυμφῶν καὶ ἰδίᾳ γενέσθαι τροφὸν τοῦ Πανός*. Freilich hat man seit *Siebelis* (zu *Paus.* a. O.) und *Dindorf* (*Praef.* p. XV) fast allgemein — nur *Spiro* folgt der Überlieferung — für *Σινόεις* und *Σινόη*: *Οινόεις* und *Οινόη* eingesetzt und daran mannigfache Vermutungen geknüpft; vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 247. *Kalkmann, Pausanias d. Perieget.* 126. Immerwahr, *Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 196. *W. H. Roscher, Philologus* 53 (1894), 363 Anm. 10 (vgl. 375). *Myth. Lex.* 3, 1352, 3 ff. (vgl. 1379, 66 ff.) *Wernicke, ebend.* 3, 1431, 22. Gruppe, *Gr. Myth.* 207, 4. 1390, 3. 4. 5. 6. Durch die oben angeführte Inschrift ist die überlieferte Lesart *Σινόεις* und *Σινόη* als richtig erwiesen, und die Tatsache, daß nach *Paus.* die Statue des Pan *Σινόεις* sich in Megalopolis befand, erklärt sich daraus, daß sie von den Phigalensern später nach Megalopolis gebracht worden ist, *L. Deubner, Rhein. Mus.* 59 (1904), 475 f. Von der Statue des Apollon Epikurios in Bassai, der auf obiger Inschrift zusammen mit Pan *Σινόεις* erscheint, bezeugt es ausdrücklich *Pausanias* (8, 30, 3). Glänzend hat sich durch die Inschrift vom Kotilon auch die Vermutung von *G. Wentzel, Philologus* 50 (1891), 385 ff. bewährt, daß der Name von Pans Pflegerin *Σινόη* und die Epiklesis des Pan selbst *Σινόεις* eine Stütze finde durch die Notiz im *Etym.* *M. s. v.* *Ἀρνη* 1 p. 145, 47: *Ἀρνη νύμφη, ἡ τροφὸς τοῦ Ποσειδῶνος. εἰρήται δὲ καὶ Ἀρνη ἡ νύμφη Σινόεσσα καλομένη, ὅτι τὸν Ποσειδῶνα λαβούσα παρὰ τῆς Πείας ἐκτρέφειν πρὸς τὸν Κρόνον ζητοῦντα ἀπηρηγόσατο καὶ ἐπέτευσεν Ἀρνη ἀνομάσθη· οὕτω Θησεὺς ἐν Κορινθιακῶν τρίτῳ (F. H. G. 4, 518). Dieselbe Notiz findet sich auch bei *Tzetz.* zu *Lyk.* 644, der aber die*

*) Über *Σίνις* schweigt *Fick, D. griech. Personennamen* 2 S. 251, angeführt sind *Σινάρχοος*, *Σινάρχοος*, *Σινρίας*, *Ἀσινω*.

Notiz aus *Etym. M.* a. a. O. mit der Notiz im *Etym. M.* s. v. "Ἀρνη" p. 145, 53 kontaminiert hat, und unter Arne das daioitische versteht, während mit *Wentzel* (vgl. *Maxim. Mayer* Bd. 2 Sp. 1477, 54 ff. 1479, 1 ff.) die gleichnamige Quelle Arne bei Mantinea zu verstehen ist. Die Sinoe des *Pausanias* ist also mit der Sinoessa des *Theseus* identisch, es ist eine arkadische Nymphe, die einmal als die *τρεφός* des Pan, das andere Mal als die des Poseidon erscheint. Der Name der Mutter des Pan *Οἰνών* (s. d. 2. 3. und *Roseher* Bd. 3 Sp. 1379, 65 ff.) bez. *Οἰνής* (s. d.), wegen dessen man früher bei *Paus.* *Σινών* in *Οἰνών* änderte (s. oben), bleibt wohl durch die obigen Ausführungen unberührt, trotzdem man an eine Änderung in *Σινών* denken könnte, zumal da im *Schol. Eur. Rhes.* 3; als Mutter des Pan *Ὀρεινών* (s. d., wo ich *Ὀρεινών*, Gruppe, *Gr. Myth.* 1390, 5 *Ἀρεινών* vermutete) genannt wird, was gleichfalls den Gedanken an *Ὀρε-* *Σινών* nahelegt. *E. Maaß, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 11 (1908), 26 f. will statt *Ὀρεινών* lesen: *Οἰνών*. Aber entschieden unrichtig ist es, wenn *Maaß*, der freilich den inschriftlich (s. oben) bezeugten Pan *Σινώεις* nicht zu kennen scheint, bei *Paus.* a. a. O. für *Σινών* wiederum *Οἰνών* empfiehlt und aus Pan *Σινώεις* einen Pan *Οἰνωεύς* machen will. [Höfer.]

Sinoessa s. Sinoeis.

Sinon (Sinōnis; *Σινών*, -ωνος; vgl. *Herodian* 2, 733, 37 und 1, 34, 2 L.).

Die Herkunft dieser erst im jüngern Epos zur Bedeutung gelangten, jetzt hauptsächlich aus der *Aeneide* allgemein bekannten Gestalt des listigen und betrügerischen Griechen ist durch eine glückliche Bemerkung von *Maaß, Herm.* 23, 1888, 618 aufgehell worden. *Σινωρ* ist Kurzname zu *Σινωπός*, dem Eponymos von Sinope; womit allerdings die herkömmliche Deutung des Namens mit Hilfe von *σινεσθαι* (vgl. *Welcker, Ep. Cyklus* 2², 15) unsicher wird, da auch in Sinope natürlich die milesische Kolonie an die Stelle einer vorgriechischen Ansiedlung getreten ist. Trotz der Ablehnung durch *Robinson, Ancient Sinope* 125 ff. (*Amer. Journ. of Philol.* 27, 1906) lassen sich für die Auffassung *Maaßens* entscheidende Gründe geltend machen, die, wie es scheint, *Maaß* selbst noch entgangen waren. Dieser ging aus von einer Bemerkung v. *Wilamowitzens*, der *Hom. Unters.* 167 das *Scholion des Harleianus* zu *μ* 257 hervorzog (vgl. *Eust.* 1721, 9), wonach unter den Odysseusgefährten, die der Skylla zum Opfer fielen, *Pherekrates* auch einen *Σινωπός* nannte (*Pherekydes*, wie v. *Wilamowitz* ohne weiteres sagt, ist eine allerdings wahrscheinliche Konjektur *Cramers, Anecd. Par.* 3, 480, die *Dindorf* in den Text gesetzt hat; auch daß *Porphyrios περὶ τῶν παραλελειμμένων* der Mittelsmann sei, behauptet v. *Wilamowitz* zu zuversichtlich). Mit diesem Odysseusgefährten *Σινωπός* könnte, um das beiläufig zu erwähnen, infolge der westlichen Lokalisation der Irrfahrt auch *Sinuessa-Σινώπη* (*Plin. nat. hist.* 3, 59) und der Name des Inselchens *Sinonia* an der latinischen Küste zusammenhängen (*Plin. ibid.* 3, 81; *Mela* 2, 7, 18). Ursprünglicher ist aber

sicher auch in diesem Punkt die Lokalisation im Pontos und die Zugehörigkeit des *Σινωπός* zum pontischen Sinope, wie schon v. *Wilamowitz* erkannt hat. Die *Maaßsche* Gleichung nun *Sinopos* = *Sinon* ergibt sich daraus, daß eine außerordentlich bezeichnende Genealogie auch den Träger des Kurznamens *Sinon* einerseits ebenso entschieden mit Odysseus verbindet wie andererseits mit der Stadt Sinope. *Sinon* ist, genau wie der *Sinopos* des *Homerscholions*, *ἑταῖρος* des Odysseus auf *Polygnots* delphischer Iliupersis (*Paus.* 10, 27, 3; das Bild folgt dem kyklischen Epos; vgl. *Noack, Iliupersis, diss. G.-ss.* 1890, S. 71. *Bethes* Einwendungen, *Rhein. Mus.* 46, 518, sind nur berechtigt, insofern Abhängigkeit speziell von *Lescheos* behauptet war. Der Zusatz *ἑταῖρος Ὀδυσσεύς* konnte freilich aus dem Bilde selbst schwerlich ohne weiteres entnommen werden, sieht aber wahrlich nicht nach einem bloßen Einfall des *Pausanias* aus, sondern stammt wohl sicher, was auch *Bethe* für durchaus möglich hält, aus dessen Gewährsmann. Ich sehe keinen Grund, ihn für etwas anders als eine wirkliche Gelehrtennotiz zu halten, und wer will sagen, ob bei genauerem Studium des Bildes nicht Kennzeichen sich ergaben, die zu jener Benennung berechtigten?) Doch nicht nur *ἑταῖρος*, sondern sogar *ἀντιπῆλος* des sisyphäischen Fuchses Odysseus heißt *Sinon* bei *Lykophron* 344. Sein Vater *Aisimos* (*Triphiodor* 220. 294) ist Bruder der Antikleia, der Mutter des Odysseus *Aisimos* aber und Antikleia sind Kinder der *Amphithea* und des berühmten Diebes und Schlaupkopfes *Autolykos*: *Schol. Lycophr.* 344 p. 133 *Scheer* (vgl. p. 134, 12; etwas abweichend *Servius* zu *Aen.* 2, 79, wonach *Autolykos*' Kinder *Sisyphus* und *Autolla* (?) sind; von *Sisyphus*, durch dessen Einführung die Vererbung des Listenreichtums vollends deutlich wird, stammt *Sinon*, von *Autolla* (?) *Ulysses: consobrini ergo sunt*). *Autolykos* aber seinerseits, und damit erhalten wir den anderen Anknüpfungspunkt, sitzt fest in einer der Versionen der sinopensischen Stiftungssage und hatte auch Kult in Sinope; vgl. Bd. 1, Sp. 736 und *Gruppe, Griech. Mythologie* 326, der mit Recht die Einheit der lokal verschiedenen *Autolykos*-gestalten betont. Die Untrennbarkeit von *Sinon*, *Sinopos*, *Sinope* scheint mir hiermit erwiesen. *Sinon* gehört also ursprünglich zu den pontischen Elementen der Argonautensage (dies durch *Autolykos*) und der Odysseus-sage. In die Überlieferung des ionischen Epos wird er durch die Milesier gekommen sein, die Sinope besiedelten (vor 756, dem Gründungsjahr von Trapezunt, der Tochterstadt von Sinope; vgl. *Robinson* a. a. O. 148). Daß sich sein Zusammenhang mit Sinope später verdunkelte, dafür liegt der Grund in der Tatsache, daß sich bezüglich seiner Personalien unwillkürlich die Angaben seiner Lügenerrzählung vordrängten (vgl. *Aen.* 2, 86, wo er sich als *Palamedes*' Gefährten und Verwandten ausgibt). Ferner wird die große Uneinheitlichkeit der sinopensischen Stiftungslegende überhaupt die Schuld tragen. Die nach *Eustath* zu *μ* 246 ursprünglich *πρὸς θουόνητα* zu Si-

nopos, dem Odysseusgefährten, erdichtete Heroine Sinope (der übrigens gleichfalls der Zug erfinderischer List nicht fehlte: *Schol. Apoll. Rh.* 2, 948), macht sich auch im historischen Namensverzeichnis der Stadt mit ihrem Namen noch bemerklich, Sinopos oder Sinon dagegen nicht; vgl. *Robinson* in der *Prosopographia Sinopensis* a. a. O. 278.

Gemäß der älteren Überlieferung, nach welcher Sinopos-Sinon einfach ein *εταίρος* des Odysseus war, wie *Pherekrates* (oder *Pherekydes*) und *Polygnot* wußten, ignorieren die zwei homerischen Epen seinen Namen. Die Listen, die zu Trojas Eroberung führten, kamen ursprünglich gewiß vollständiger auf Odysseus' eigene Rechnung, wovon gemäß seiner Vorliebe für Entlegenes die später verschollene Kunde *Euphorion* festgehalten hat nach *Serrius* a. a. O.: *nec immerito Vergilius Sinoni* (dem Vetter des Odysseus) *dat et fallaciam et proditiōis officium, ne multum discedat a fabula, quia secundum Euphorionem Ulixes hoc fecit*; vgl. *fr.* 79 (bei *Fel. Scheidweiler*, *Euph. fragm.*, Diss. Bonn 1908, p. 58 = *fr.* 151, *Meineke*; doch ist die von *Scheidweiler* p. 12 angenommene Einwirkung *Euphorions* auf *Triphiodor* unerweislich). Daß in dieser Hinsicht die Gestalt des Sinon eine Abzweigung oder Doppelung der Odysseusgestalt war, sahen schon die Alten. Auch Sinons Selbstentstellung durch Schläge galt für nachgebildet der Tat, die Helena von Odysseus erzählt *δ* 243; vgl. *Eustath* zu *δ* 244 (wo auch bemerkt wird, daß dieses Motiv das Prototyp war für die Geschichten von *Zopyros*, *Megabyzos* usw. Tatsächlich war es das bis herunter zu jenen persischen Verrätern, die *Julians* Untergang herbeiführten und bei denen noch *Laur. Lydus de mens.* 4, 118 p. 156 W. *Σίρωνος τοῦ Βεργίλιου* gedenkt). Die an sich auffällige Verdoppelung des listenreichen Helden in der troischen Sage erklärt sich wohl sicher daraus, daß für das Empfinden jüngerer Zeiten ein immer größerer Aufwand an List notwendig wurde, um es begreiflich zu machen, daß die Trojaner der List mit dem hölzernen Pferde erlagen. Denn sobald der ursprüngliche Sinn dieses Motivs vergessen war, mußte die Sache gar plump und unglaublich erscheinen und reizte zu immer neuen Varianten, die das *ἄπιστον* zu einem *δυνατόν* machen wollen; vgl. *Fr. Marx*, *Philoktet-Hephaistos* in *Ilbergs Jahrb.* 13, 1904, 674 ff. Diesem Bedürfnis verdankt die bedeutsame Ausgestaltung des ursprünglich ganz beiseite stehenden Odysseusgefährten und Eponymos von Sinope ersichtlich ihren Ursprung.

In der kleinen *Ilias* fehlt zwar bei *Proklos* der Name des Sinon; er muß aber trotzdem darin

bereits eine Rolle gespielt haben. Denn *Aristoteles poet.* 23, 1459 b 7 nennt eine Tragödie *Sinon* unter den Stücken, die sich aus dem Inhalt der kleinen *Ilias* komponieren lassen (vgl. die Verteidigung der angefochtenen Stelle bei *Vahlen*, *Beiträge z. Ar. Poetik* 3, *Sitzber. d. Wiener Akad.* 56, 1867, 283 ff.). Auch gab es wirklich einen *Sinon* des *Sophokles*, leider ohne daß wir aus den spärlichen Bruchstücken, bei denen der Titel zum Teil sogar in ver-



1) Sinon

(nach Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken, Bonn 1873, Tafel 1).

derbter Gestalt überliefert ist (*σινώνη, σίνωνη*), über den Inhalt des Stückes irgend etwas ausmachen könnten (*Nauck, fragm. trag.* 2 p. 251 nr. 499—501; recht auffällig ist das Fehlen des Sinon in der euripideischen *Persis*; vgl. besonders *Tro.* 9 ff. 511 ff. und *Bethe, Rhein. Mus.* 46, 518). Ferner kann als sicher gelten, daß der berühmte Vers der kleinen *Ilias* *Νῦν μὲν ἔην μέσση, λαμπρὴ δ' ἐπέτελλε σελήνη* (*fr.* 11 *Ki.*) etwa so weiter ging: da gab Sinon das mit den bei Tenedos lagernden Griechen verabredete Feuerzeichen; vgl. *Schol. Lykophr.* p. 134, 23 und p. 135, 3 *Scheer*, sowie *Tzetzes, Posthom.* 720 f. Hiermit dürfen verbunden werden die *Apollodorexzerpte* 5, 15 ff. (*Mythogr.*



2) Sinon (nach Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken, Bonn 1873, Tafel 1).

graeci 1, 209 f.), wonach Sinon überhaupt mit keiner anderen Mission zurückgelassen wird als das Signal zu geben (*κατακλιπόντες Σίωνα, ὃς ἔμελλεν αὐτοῖς πυρὸν ἀνάπτειν τῆς νυκτός, ἀνάγονται καὶ περὶ Τένεδον ναυλοχοῦναι* p. 209, 8; so auch *Dictys* 5, 12: *signum, quod igni elato Sinon ad eam rem clam positus sustulerat*). Und er tut dies, was bemerkenswert ist, von einem Ort, der außerhalb der Stadt liegt: *καὶ Σίων αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ Ἀχιλλέως τόφου πυρὸν ἤπειν*. Das Alter dieses Zuges verbürgt uns, was bisher zumeist übersehen ward, *Menander*, nach *Plautus Bacch.* 937 f. *Mnesilochus Sinost* || *Relictus. ellum: non in busto Achilli, sed in lecto accubat*. Diese Version, wonach Sinon gleich beim Grabhügel zurückbleibt, mit der Einführung des Pferdes direkt

gar nichts zu tun und demnach überhaupt eine noch sehr beschränkte Aufgabe zu erfüllen hat, muß es, wie man sieht, gegeben haben. Nur als σκοπός, dem die abfahrenden Griechen πυρεία καὶ δῶδα überreichen, wird er zurückgelassen auch nach Suid. v. πυρείων. Auf *Arktinos* und *Stesichoros* paßt das nicht, wie wir gleich sehen werden; man würde es mit Sicherheit auf die *kleine Ilias* zurückführen, wenn nicht die *Tabula Iliaca* zu widersprechen schiene, die auf dem untersten Streifen die Einholung des Rosses nach der *kleinen Ilias* darstellt und dabei an der Spitze des Zuges Priamos und Sinon zeigt, beide inschriftlich gekennzeichnet. Es ist also auch hier Sinon in die Hände der Trojaner gefallen und in die Stadt gebracht worden. Indessen ordnen sich die Dinge vielleicht, ohne daß wir der *Tabula* den Glauben versagen müssen. Sie zeigt Sinon mit auf den Rücken gefesselten Händen (vgl. *Jahn-Michaelis*, *Griech. Bilderchroniken*, Bonn 1873, Taf. 1 u. 1*). Daß ihm, wie *Jahn* S. 32 sagt, von einem Troer soeben die Fesseln gelöst werden, vermag ich weder auf den beiden *Jahn*schen Zeichnungen, noch auf der Photographie bei *Pauleke de tabula Iliaca quaest. Stesichoreae* (Diss. Regimont. 1897) zu erkennen. Es ist auch äußerst unwahrscheinlich, daß die Abnahme der Fesseln nicht schon, bevor sich der Zug in Bewegung setzte, stattgefunden hätte, sondern erst, wie es die *Tabula* zeigen würde, unmittelbar vor dem skäischen Tore. Folglich soll Sinon wirklich als Gefangener gedacht werden (so auch *Wagner*, *Epit. Vat.* p. 230). Folglich hat er in der *kleinen Ilias* nicht mit listiger Rede die Troer vor dem Einzuge des Pferdes betört. Dann muß aber auch der in den *Lykophronscholien* p. 134, 12 aus anderer Überlieferung eingemengte Zug ὃς αἰνισάμενος ἐαυτὸν πλησίον τοῦ δουρείου ἵππου ἐκάθητο der *kleinen Ilias* fremd sein. Denn ein solches Motiv kann nur eingeführt werden, wenn es von Erfolg begleitet ist. Auch war ja in der *kleinen Ilias* vielmehr Odysseus selbst der αἰνισάμενος ἐαυτὸν, der sich als solcher, und zwar nach der Erbanung des Pferdes, also kurz vor der Schlußepisode, in die Stadt einschlich und mit Helena περὶ τῆς ἀλώσεως τῆς πόλεως συντίθεται (*Proklos* p. 238, 30 ff. W.). Eine derartige Doppelung des gleichen Motivs in so kurzem Zeitabstande bei so verwandten Gestalten ist für das gleiche Gedicht kaum denkbar. Folglich ist wohl anzunehmen, daß in der *kleinen Ilias* Sinon wirklich gefangen wurde. Er mochte, falls er sich nicht bei der Beratung auf der Burg herausgeredet hat, einfach infolge der ἐνώχλια der Trojaner (p. 239, 9 W.) aus der Stadt entkommen sein, worauf er vom Achillesgrabhügel das Feuerzeichen gab, vielleicht auch nur weitergab; denn möglicherweise war hier, wie bei *Lykophron* 340 ff., Antenors Verrat mit der Tätigkeit des Sinon kombiniert; vgl. *Weleker*, *Griech. Trag.* 1, 147 (in *Holzingers Lykophronkommentar*, Leipzig 1895, 221 ist die Auffassung schwerlich richtig, es sei mit πυρείων die Fackel gemeint, mit der Antenor den aus dem Roß steigenden Helden leuchtete. Richtig *Bethe*,

Rhein. Mus. 46, 518. Übrigens ist auch noch bei *Dares* 40 Sinons Tätigkeit mit Antenors Verrat verknüpft. Und gerade das Weitergeben des Feuerzeichens konnte der Anlaß sein, warum ihm in der Heurematographie *specularum significatio* als Erfindung zugeschrieben wurde, *Plin. nat. hist.* 7, 202). Der poetische Zweck der Gefangennahme Sinons wäre dann entweder gewesen, ein letztes glücklich überwundenes Hindernis in die Ausführung des griechischen Planes einzuschieben und das Signal gerade dann erfolgen zu lassen, wenn die Folgen der von Sinon miterlebten ἐνώχλια den Angriff besonders begünstigten, oder aber die Sache ward nur erfunden, um die nötige Verbindung zwischen Sinon und Antenor herzustellen. Schwerlich hatte mithin Sinon in diesem Gedichte auch noch die Aufgabe, das hölzerne Pferd zu öffnen. Diese wird man, wenn nicht nach *Lykophron* 342 dem Antenor, so doch gemäß der Verabredung mit Odysseus vielmehr der Helena zuschreiben. Natürlich war Sinon bei den Schlußkämpfen wiederum beteiligt. Wenn *Polygnot* bei der von *Pausanias* 10, 27, 3 verzeichneten Gruppe der *kleinen Ilias* gefolgt ist (Λαομέδοντος δὲ τὸν νεκρὸν Σίνων τε ἑταίρος Ὀδυσσεὺς καὶ Ἀργιάλως εἰσιν ἐκκομίζοντες; vgl. *Jahrb. d. Inst.* 2, 176), so ist zu beachten, daß hier Sinon noch weiter nichts als der ἑταίρος des Odysseus ist.

Urteilen wir richtig, so war in der *kleinen Ilias* überhaupt die Rolle des Sinon eine verhältnismäßig bescheidne. Seine Gestalt befand sich noch in den Anfangsstadien ihrer Entwicklung. Anders die *Persis* des *Arktinos*, und es ist schwerlich Zufall, daß gerade dies einem Milesier zugeschriebene Gedicht die Bedeutung des Eponymos der Milesierstadt Sinope erweitert hat (aus dem zeitlichen Abstand der zwei Epn ergibt sich mithin die Verschiedenheit der Sinongestalt nicht ohne weiteres). Auch hier gab Sinon das Feuerzeichen, aber nicht von außerhalb, sondern aus der Stadt selbst, πρότερον εἰσεληλυθὼς προσποίητος (*Prokl.* 239, 22 W.). Hierher wird also zunächst die List gehören, daß Sinon αἰνισάμενος ἐαυτὸν πλησίον τοῦ δουρείου ἵππου ἐκάθητο, welchen Zug einerseits *Quintus* 12, 360 ff., andererseits *Triphiodor* 227 ff. und *Tzetzes Posthom.* 688 in unten näher zu besprechender Weise gleichsam auseinander gelegt haben. Die Griechen lügnerrisch beschuldigend betört er dann natürlich die Trojaner und muß auch bei den Verhandlungen über das Pferd eine Hauptrollespielen, wenn auch die Verhandlungen (wie vielleicht auch in der *kleinen Ilias*), entsprechend der Darstellung der *Odyssee* 8 500 ff., noch nicht draußen vor dem Tore und vor der Einholung des Pferdes, sondern erst nach derselben und auf der troischen Burg stattfanden. Ebenso scheint auch weiterhin Sinons Anteil mehr hervorgehoben und in den Mittelpunkt der Handlung gerückt gewesen zu sein. Das Feuerzeichen wird von ihm von der Burg aus gegeben. Mit brennender Fackel aus dem Opisthodom des Athena-Poliastempels stürzend, begegnet der (in voller Rüstung dargestellte, also nicht mehr als Gefangener gedachte) Sinon

in der *Iliupersis* eines 'homerischen' Bechers (Robert, *Hom. Becher*, 50. *Winckelmannsprogramm*, Berlin 1890, 69). Hier wird Sinon auch das Pferd geöffnet haben: *inclusos utero Danaos et pinea furtim laxat claustra Sinon Verg., Aen. 2, 258; Hygin fab. 108* (bei dem erst nach Öffnung des Pferdes das Signal gegeben wird). Ebenso bei *Stesichoros*; denn

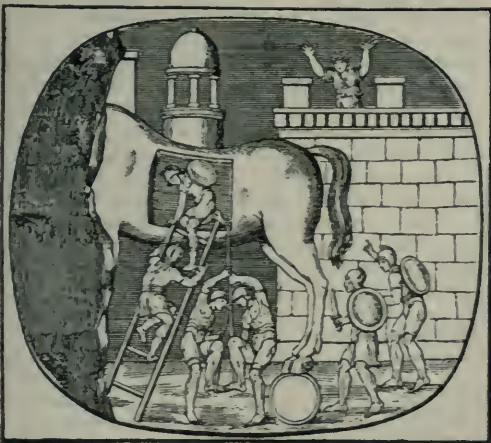


3) Homerischer Becher

(nach Robert, *Hom. Becher*, 50. *Winckelmannsprogramm*, Berlin 1890, S. 69).

mit Recht erkennt man Sinon in dem Mittelbild der *Tabula Iliaca*, das die *Persis* nach *Stesichoros* enthält, in der Gestalt wieder, welche die Leiter für die dem Pferd entsteigenden Krieger bereit hält.

Ähnlich ist die Darstellung auf der (von *Fröhner*, *Jahrb. d. Inst.* 7, 1892, 30, hinsichtlich ihrer Echtheit bezweifelte) Glaspaste,



4) Das hölzerne Pferd

(nach Baumeister, *Denkm. d. klass. Altert.* Bd. I S. 742 Abb. 794).

die nach *Winckelmann*, *Mon. ined.* nr. 140 von *Millin*, *Myth. Galerie* 2, 167, 606 (vgl. 1, 152), von *Overbeck*, *Bildwerke zum theb. u. troischen Heldenkreis* t. 25, 19, und in *Baumeisters Denkmälern* 1, 742 nr. 794 veröffentlicht ist. Vgl. auch *Furtcängler*, *Die antiken Gemmen*, Leipzig 1900, Bd. 2, t. 38, 6 und Bd. 3, 18, sowie den recht alten *Aryballos* aus *Cervetri*, den *Fröhner* a. a. O. 28 ff. (t. 2) publiziert hat. Verzeichnisse der bildlichen Darstellungen der fraglichen *Persisszenen*, bei denen freilich oft recht willkürlich eine der Figuren Sinon genannt wird, geben *Overbeck*

a. a. O. 610 ff.; *L. v. Urlichs*, *das hölzerne Pferd*, 14. Progr. des v. Wagnerschen Kunstinstitutes in Würzburg (1881) 16 ff.; auch *Fröhner* a. a. O. Bemerkenswert ist, daß auf den beiden von *Urlichs* 10 ff. besprochenen pompeianischen Fresken die eine den Sinon zu zeigen scheint, wie er mit der Fackel den Griechen nicht das Signal gibt, sondern den Weg zu weisen beabsichtigt (B), die andere dagegen 10 wahrscheinlich Helena als Fackelträgerin darstellt (A).

Zugegeben ist indessen, daß unsere Aufstellungen über das kyklische Epos sehr unsicher bleiben müssen, namentlich dann, wenn man unter *εἰσέλκυσθαι προσποιήτος* nicht mit uns das Hineingelangen auf Grund einer betörenden Ansprache an die Troer, sondern ein heimliches Sicheinschleichen, wie das des *Odysseus*, versteht, was ich nicht zu widerlegen 30 wußte (vgl. auch *Bethe*, *Rhein. Mus.* 46, 519). Dann müßte die Erdichtung einer Rede des Sinon, wodurch die Täuschung der Troer und damit die Aufnahme des Pferdes bewirkt ward, noch jünger sein als das Epos des *Milesiers* und eine verhältnismäßig recht späte Etappe der Sagenentwicklung darstellen. Man könnte sie dem *Stesichoros*, vielleicht sogar erst der *sophokleischen* Tragödie zuschreiben. Die Sache ist eben nicht zu entscheiden. Für *Stesichoros* scheint mir nur das noch wahrscheinlich, daß bei ihm nicht Sinon, der das Pferd öffnete, sondern Helena, wie auf dem oben erwähnten Fresko, das verhängnisvolle Fackelzeichen gab; denn auf *Stesichoros* dürfte dieser von *Virgils* eigner *Persis* abweichende Zug in *Aen.* 6, 518 (nebst *Triphiod.* 511) zurückgehen, wie ich *Rh. Mus.* 52, 1897, 127 ff. gezeigt habe; vgl. *Heinze*, *Vergils epische Technik*² (Leipzig 1908) 78 und O. Gruppe, *Griech. Mythol.* 636. Indessen kommen außer *Stesichoros* und *Sophokles* wohl sicher für die vorvirgilische Entwicklung der Sage auch noch hellenistische Bearbeitungen, wie die des *Euphron* in Betracht, aus welchen außer der rhetorischen Ausgestaltung der Sinonszenen gewiß die ebenso kühne wie geschickte Verflechtung derselben mit der *Laokoonepisode* herkommen wird. Sinons trügerische Aussagen erhalten durch das Strafgericht, das über *Laokoon* ergeht, eine grauen- und wirkungsvolle Wunderbestätigung, die uns die Entscheidung der Trojaner begreiflich erscheinen läßt und auch den letzten Verstandeszweifel an der naiven List beseitigt, mit der sich ehemals die Volkssage begnügt hatte. Gewiß richtig so *R. Heinze* a. a. O. 8.

Es folgt die Darstellung bei *Virgil* und den Späteren. Hierüber außer *Heinze* a. a. O. 7 ff.: 64 ff.; 79 ff. besonders *Heyne*, *de Sinone*, 4. *Excurs* zu *Verg. Aen.* 2 (ed. *Heyne-Wagner* 2⁴, 404); *Wagner*, *Curae mythogr.* in *Epit. Vat. ex Apd. bibl.*, Leipzig 1891, 230; *Fr. Kehmptzow*, *de Quinti Smyrnaei fontibus ac mythopoeia*, Diss. Kilon. 1891, 68 ff. (nebst der Besprechung *F. Noacks*, *Gött. gel. Anz.* 1892 nr. 20, 786 ff., 795 ff., 811); *Bethe*, *Vergilstudien*, *Rhein. Mus.* 46, 1891, 511 ff.; *Noack*, *Die Quellen des Triphiodor*, *Herm.* 27, 1892, 452 ff.; ders., *Helena*

bei Virgil, *Rhein. Mus.* 48, 1893, 420 ff.; *Schneidewein-Knaack*, ebend. 632 ff.; *Immisch*, ebend. 52, 1897, 127 ff. Während *Kelchmptow* 49 ff. für Quintus, Noack für Triphiodor Abhängigkeit von Virgil annehmen, wird eine solche, wie mir scheint, mit Recht abgelehnt von Kroll, *Studien über die Komposition der Aeneis, Fleckeisens Jahrb.* Suppl. 27, 162 ff., Norden, *Ilbergs Jahrb.* 7, 1901, 329 und Heinze a. a. O. 64 ff. Es liegt Quellengemeinschaft vor, besonders hinsichtlich der mythographischen *κοινή ιστορία*, unter der man sich neuerdings seltenerweise gewöhnt hat die Tyrannis eines einzigen Handbuchs zu verstehen. Freilich sind damit Virgils Vorlagen nicht erschöpft; er hat gewiß mancherlei Dichtung, auch hellenistische und darunter sicherlich auch *Euphorion* herangezogen. Es muß die verschiedenartigsten poetischen Darstellungen gegeben haben; vgl. z. B. *Dioskurides*, *Anth. Pal.* 5, 137 und den bei *Macrobius* 5, 2, 4 gerade auch für die Sinon-episode als Virgils Quelle genannten *Pisander* (*Welcker, der epische Cyklus* 1², 91 ff.); siehe auch Kroll, *Ilbergs Jahrb.* 21, 1908, 517. Zur Einzelerklärung der Sinon-episode (bes. *Aen.* 2, 59 f.; 69 f.; 74 f.; 107) gute Bemerkungen bei *Week*, *Fleckeisens Jahrb.* 1890, 469 ff.

Sinon wird bei Virgil (2, 57 ff.) von Hirten, die ihn gefangen haben, gefesselt vor Priamos geführt, als dieser mit den Trojanern vor der Stadt über das hölzerne Pferd beratschlagt, gerade in dem Augenblick, wo Laokoons Eingreifen das Gelingen der List gefährdet. Sinon hat freiwillig das Wagnis auf sich genommen und sich fangen lassen. Die Trojaner verspotten ihn. Mit einem scheuen Blicke beginnt er zu sprechen und deutet bereits in den wenigen Worten, auf die sich seine erste Rede beschränkt (69–72), geheimnisvoll an, daß bei den Griechen keine Stätte mehr für ihn sei. Aufgefordert mehr zu sagen, nennt er seinen Namen, stellt sich als Gefährten und Blutsverwandten des dem Kriege abholden und darum durch die Tücke des Odysseus getöteten Palamedes hin. Unvorsichtige Äußerungen des Rachebedürfnisses hätten auch ihm Odysseus' Feindschaft zugezogen, der mit Kalchas' Hilfe ihn schließlich ins Verderben trieb (daß die Lügnerzählung gerade Odysseus als Feind bezeichnet, paßt nicht schlecht gerade für den *ἔκαιρος Ὀδυσσεύς*). Als die Abfahrt beschlossen und das hölzerne Pferd schon errichtet war, hätte ein Orakel auch für die Rückfahrt ein Menschenopfer gefordert, und zwar sei von Kalchas im Bunde mit Odysseus nach listigem Zögern eben Sinon als dazu auserwählt bezeichnet worden. Im letzten Augenblick sei es ihm gelungen zu entinnen, in einem Sumpfe habe er die Nacht sich versteckt gehalten. Nun sei er gefangen und bitte um Gnade. Gütig läßt ihm Priamos die Fesseln abnehmen und verspricht ihm Schutz und Leben. Doch soll er sogleich das Rätsel des Pferdes lösen. Nunmehr kommt er zu der Lügnerzählung (154–194), die die Trojaner von der Notwendigkeit überzeugt, die angebliche Weihegabe für Athena in die Stadt zu holen. Den letzten Zweifel beseitigt das Strafgericht an Laokoon

(199–233; vgl. bes. 228 ff.). Es erfolgt die Aufnahme selbst, die vergebliche Warnung Kassandras, das Jubelfest, der sorglose Schlummer der Troer, die Rückfahrt der Griechenflotte. Kein Feuersignal des Sinon findet statt (6, 517 ff. gibt es, wie schon erwähnt, Helena). Vielmehr meldet sich bei Virgil ihrerseits die Flotte durch ein solches Signal dem Sinon, der darauf hin das Pferd öffnet (256 ff.). Noch einmal begegnet er 329: *victorque Sinon incendia miscet insultans*. Soweit Virgil. Die erfolgreiche Ansprache Sinons draußen vor dem Tore, die Erfindung, daß er als Opfer für die glückliche Heimkehr bestimmt gewesen sei, das geschickte Hereinziehen einer durch das Schicksal des Palamedes verursachten Feindschaft des Odysseus und des Kalchas (Motive aus *Euripides' Philoktet*, nach Heinze a. a. O. 9) fand Virgil, wie die Übereinstimmung mit Quintus und Triphiodor zeigt, bereits vor. Virgils Eigentum ist zunächst die ganz meisterhafte rhetorische Ausgestaltung der Szene im einzelnen, worüber außer *Donat*, *interpr. Verg.* 1, 154 ff. *Georgii* besonders Heinze a. a. O. 11 f. Den starken Eindruck von Virgils Kunst bezeugt schon *Phädrus'* Anspielung auf den Sinon der *Aeneide* (*prol.* 3, 27). Ferner gehört Virgil zu eigen die aus dem Standpunkt seiner Erzählung und seines Erzählers begreifliche und notwendige Verteilung von Licht und Schatten, wodurch Sinon ganz zum meineidigen Bösewicht wird (154 ff. schwört er tatsächlich falsch und heißt 195 *periturus*), während die Trojaner nur Edelmut, Vertrauen, Gastlichkeit, Unfähigkeit zu aller Arglist zeigen, ein Gegensatz, auf dessen einer Seite nicht Sinon allein, sondern das Griechentum gedacht ist, das er vertritt (65. 106. 152). Natürlich zeigt diese römische Auffassung auch die kurze Erwähnung Sinons in *Petrone Troiae halosis* (cap. 89, 13: *hoc ad furta compositus Sinon firmabat et mens semper in damnum potens*). Die Abweichungen bei Quintus (12, 243 ff.) sind zum guten Teil aus dem entgegengesetzten Bestreben des griechischen Dichters zu erklären, Sinons Tat als eine preiswürdige Tat des griechischen Heroismus darzustellen. Dies eignete um so sicherer schon der älteren Vorlage, als auch unter der Hand des ummodellenden Römers davon noch eine Spur stehen geblieben ist, die bezeichnenderweise eine wörtliche Berührung mit Quintus 250 aufweist (61: *fidens animi atque in utrumque paratus, seu versare dolos seu certae occumbere morti*; vgl. *Week* a. a. O.). Wir sehen, wie sich Sinon, der *χιδῖμος ἄνθρωπος*, auf Odysseus Aufruf eines Freiwilligen in der Griechenversammlung meldet, *ἄλλον δευδιότονον μάλα γὰρ μέγα ἔργον ἐκτελεῖν* 244 f. Seine stolze und mutige Rede findet alsbald verdienten Beifall. Gemäß den Worten des Odysseus (239) bleibt er, offenbar auch mit dem Auftrag zum Feuersignal (349), beim Rosse selbst zurück, wo ihn die Troer finden (360 ff.). Seine Rolle ist nun ganz anders wie bei Virgil. Er weigert die Aussage, wird lange vergeblich sogar gefoltert. Als ihm Nase und Ohren abgeschnitten sind, spricht er schließlich. Also nicht durch billige

Redekünste, sondern durch den Heroismus der Standhaftigkeit in Martern erreicht der Sinon des *Quintus* die *πιθανότης* seiner Aussage (vgl. das Lob 388). Der Inhalt derselben ist trotz einzelner Abweichungen und großer Kürze ziemlich der gleiche wie bei *Virgil*. Doch hat er sich dem Opfertode nicht durch heimliche Flucht, sondern — wiederum heroischer — durch einen kühnen Sprung (?) entzogen, der ihn ins Asylbereich eben des Pferdes brachte. Dies ist (gegen *Heinze* a. a. O. 66) ein sehr glücklicher Zug, der infolge der von den Troern nunmehr notwendig vorauszusetzenden Anerkennung der Asylie des hölzernen Rosses durch die Griechen ebensosehr die Heiligkeit des Pferdes glaublich, wie die Tatsache verständlich macht, daß Sinon auch beim Nahen der Troer an diesem Aufenthaltsorte verblieb. Warum er freilich erst auf die Folterung hin überhaupt den Mund öffnet, ist unklar; seine Rolle legte ihm doch keine Verpflichtung gegen die Griechen an. Indessen darf man hier mit *Heinze* nach *Köchly*s Vorgang ein bloßes Ungeschick in der Erzählung, oder besser in der Ausdrucksweise des *Quintus* annehmen. Er meint eigentlich, daß Sinon gleich auf die erste Befragung sich ausspricht und dann zur Bewährung dieser Aussage von den grausamen Trojanern, die sehr anders als bei *Virgil* aufgefaßt sind, schwer gefoltert fest auf seinen Worten bestehen bleibt, eben hiermit in heroischer Weise deren *πιθανότης* erzwingend. Nur so hat die ganze Erfindung Sinn, so aber auch einen sehr guten Sinn, denn nur die stärksten Überzeugungsgründe vermochten nach der Denkweise dieser Späteren das Gelingen der List wahrscheinlich zu machen. Auch bei *Quintus* beseitigt schließlich die letzten Zweifel an Sinons Rede ein erstes furchtbares Wunder an Laokoon (390 ff.). Die Trojaner be-
 reuen die Folterung, glauben an die Wahrheit seiner Aussage und führen ihn freundlich und mitleidsvoll in die Stadt (418 ff.), wie sie denn auch das Pferd hineinholen, worauf die eigentliche Katastrophe über den immer noch halsstarrigen Laokoon hereinbricht (444 ff.), eine sehr bezeichnende Häufung von Umständen, durch die die trojanische Vertrauensseligkeit glaubhaft gemacht werden soll. Aus dem Folgenden ist noch hervorzuheben, daß abweichend von *Virgil* Sinon das Fackelzeichen gibt (13, 23 ff.), wie er auch das Pferd öffnet (30 ff.). Zuletzt wird seiner noch einmal gedacht bei der Siegesfeier (14, 107 ff.). Lieder und Ehren-
 gaben werden ihm gewidmet. Leicht tröstet er sich über seine Verstümmelung, und ziemlich ausführlich stimmt der Dichter auch von sich aus in die Bewunderung des Helden ein.

Wieder ganz anders ist das Bild bei *Triphiodor*. Auch hier hält Odysseus die Rede, welche die List einführt, doch begnügt er sich, die Aufgabe des Zurückbleibenden durch Erwähnung des Feuersignals anzudeuten (145). Erst 219 erfahren wir, daß Sinon, der Aesimide, allein zurückbleibt, *ἐπατίλος ἦρας*. Bei diesem Dichter hat er sich selbst zerfleischt (227 ff.): nackt und wie ein schwer gezeißelter 'erscheint' er plötzlich unter den über das

Pferd ratschlagenden Trojanern (258: *γυμνὸς ἐπὲρ πεδίῳ πάνη κεκακωμένος ἀνὴρ*). Nicht als Gefangener herangeschleppt, nicht beim Pferde als Asylschützling vorgefunden, sondern als Bittflehender eilt er auf Priamos zu (262 ff.; *αὐτόμολος* ist er bei *Palaeophatus* 17), spricht ungefragt und erklärt, gezeißelt und hilflos zurückgelassen zu sein, *οὐνεκα γένειον οὐκ ἔθελον σὺν τοῖσι, μένιν δ' ἐχέλεον ἑταίρους* 273). Das ist raffiniert. Denn hierdurch „setzt er sich freiwillig den Troern gegenüber ins Unrecht und erweckt ihren Glauben an seine weiteren Angaben“ (*Heinze* a. a. O. 79). Wenn die Trojaner sich seiner als eines Schutzfliehenden (263. 278. 280. 284) annehmen, so verspricht er: *αὐτὰρ ἐγὼ πάντεσσιν ἐπάρχιος ἔσομαι ἑμῖν, μηκέτι δειμαίνειν πόλεμον παλινόροον Ἀχαιῶν* (281), und betört sie dann, vom König aufgefordert, über das Pferd Aufklärung zu geben, in der bekannten Weise, in aller Kürze *Virgil* noch näher kommend wie *Quintus*, und mit den bekannten Folgen. Das Feuerzeichen gibt hier (nach der stesichoräischen Sage?), wie im 6. Buche der *Aeneide*, Helena, auf Geheiß der Athena, *θαλάμων ἐπερώϊον εἰσυναβάσα* (495; vgl. 512), und neben ihr, ohne daß man sieht, wie er dahin kam, Sinon vom Achilleusgrabe (510), also zwei Feuerzeichen, wie bei *Lykophron*. Von der Öffnung des Pferdes durch Sinon ist demgemäß nicht die Rede (533 ff.). *Tzetzes* in seinen *Posthomerica* bietet wiederum eine neue Kombination der überlieferten Motive. Sinon kommt zu den das Pferd bestaunenden Troern herbeigelaufen *τραύμασι βεβίδων* (688), wird von Priamos gütig befragt — dies wie bei *Triphiodor* (vgl. auch *Cedren. hist.* 131). Die Griechen haben ihn mißhandelt, *ἐμύτερον καλέοντες ἀργήονα ὡς Παλαμίδη* (692), was auf ein älteres Motiv zurückführen kann, das bei *Virgil* nur anklingt (97 f.: *hinc semper Ulixes criminibus terrere novis, hinc spargere voces in vulgum ambiguas et quaerere conscius arma*). Nach erfolgreicher Rede erhält er Kleider (696), wie bei *Triphiodor* (805), den *Tzetzes* alsbald ablehnend zitiert (700 ff.). Das Fackelzeichen gibt Sinon (721), das Öffnen des Pferdes hat *Tzetzes* vergessen zu erzählen. [Immisch.]

Sinope (*Σινώπη*), Tochter des Asopos, von Apollo entführt, *Korinna*, *Berl. Klassikertexte* 5, II, p. 31 v. 27; vgl. p. 32 v. 54 f. Weiteres läßt sich aus den Fragmenten nicht entnehmen; doch scheint nach v. *Wilamowitz*, *Berl. Klass.* a. a. O. zu p. 32 v. 50 auch die Mutter der Sinope erwähnt gewesen zu sein. Als solche wird von *Diod.* 4, 72 Metope, die Tochter des Ladon, genannt, die auch sonst (s. Metope nr. 1) als Gemahlin des Asopos erscheint. Nun findet sich auch bei *Korinna* (fr. 12 *Bergk* 3⁴, 547) der Vers *Λάδορος δοναχοτόρῳ*. Es ist also anzunehmen, daß auch *Korinna* als Gemahlin des Asopos die Ladon-tochter Metope genannt hat. Aber während in den übrigen antiken Zeugnissen Metope die Tochter des arkadischen Ladon ist, liegt es bei *Korinna*, der boiotischen Dichterin, die den Asopos, den Fluß ihrer Heimat, besang (vgl. *Paus.* 2, 5, 2), nahe, mit v. *Wilamowitz* a. O. 51, 1 anzunehmen, daß sie auch die

Gemahlin des Asopos mit Boiotien verknüpft hat, und daß bei ihr Ladon nicht der arkadische Fluß, sondern der gleichnamige (Paus. 9, 10, 6) boiotische, der spätere Ismenos, war. Als Tochter des Asopos, aber hier des sikyonischen Flußgottes, wird Sinope genannt von *Eumelos* (vgl. *Wilisch, Über die Fragmente des Epikers Eumelos* [Progr. d. Gymn. z. Zittau 1875] S. 9) und von *Aristoteles* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 946 p. 436. 17 Keil (vgl. v. *Wilamowitz* a. O. 51, 1). Eine andere Genealogie findet sich *Schol. Apoll. Rhod.* a. O. p. 436, 16 f.: ἐν δὲ τοῖς Ὀρεφικοῖς (vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 594) Ἀρεως καὶ Αἰγίνης γενεολογείται (scil. Sinope), κατὰ δὲ τινὰς Ἀρεως καὶ Παρνάσσης. Die Vaterschaft des Ares erklärt sich am leichtesten daraus, daß Sinope auch als Amazone (s. unten) erscheint. Merkwürdig sind die Namen der Mütter, Aigina und Parnasse. Aigina, deren Namen Gruppe, *Gr. Myth.* 326, 7 mit dem Ort Αἰγίνα im Pontos (*Steph. Byz. Αἰγινήτης*) oder dem paphlagonischen Ort Αἰγινήτης (*Steph. Byz.* a. a. O. *Anonym. Per.* § 17. *Marc. Herakl.* 9) zusammenstellt, ist sonst Schwester der Sinope. Παρνάσση, die sonst ganz unbekannt ist, soll nach Gruppe a. a. O. 326, 15. 458, 5 auf den Parnassos hinweisen, indem Apollo, der Hauptgott von Sinope und Entführer der Sinope, an den delphischen Apollo angeknüpft worden sei. Aber das ist unwahrscheinlich; vielmehr weist Parnasse auf das Parnesgebirge hin, dessen Vorberge sich gegen Norden bis zum Tal des boiotischen Asopos erstrecken. In dem oben erwähnten Gedichte der *Korinna* von den Töchtern des Asopos folgt auf eine längere Rede, in welcher der *προφήτης* des Apollon Ptoios dem Asopos Aufklärung über den Raub seiner Töchter gibt, die Antwort des Asopos. Dann folgt unmittelbar eine Rede der Πάρνης (= Πάρνης), deren Name dreimal (*Berl. Klassikert.* a. O. 35 Vers 112. 136. 130) wiederkehrt neben den Namen der Πλάτεια (auch das ist eine Asopostochter) und des Kithairon, der auch in einem andern Gedichte der *Korinna* (*Berl. Klassikert.* a. a. O. p. 26 ff.) handelnd — im Wettstreit mit Helikon — vorkommt. v. *Wilamowitz* a. a. O. 50 f. bemerkt: „Das Gedicht beschäftigt sich außer mit dem Raube der Asopostöchter auch weiter mit Personen aus der Nachbarschaft des Asopos, und eine seiner Töchter, Plataia, tritt neben dem weisen Berggott Kithairon auf. Endlich kommt dreimal der Name Πάρνης vor, also wieder ein Berg der Nachbarschaft. Von dem gibt es keine Geschichte mehr für uns, wohl aber die höchst seltsame Tatsache, daß Πάρνης den älteren Athenern durchaus ein Femininum ist, bei dieser Bildung und Betonung befremdend. Da sieht man eben noch, daß es Geschichten gegeben hat, die *Korinna* Stoff boten; — aber was erzählt ward, ist nicht zu raten.“ — Sollte nicht Παρνάσση als Mutter der Sinope identisch sein mit dieser Πάρνης, die bei *Korinna* im engsten Zusammenhang mit Asopos steht, höchst wahrscheinlich seine Tochter, also ursprünglich die Schwester der Sinope war? Und wie eine andere Schwester der Sinope, Aigina (s. oben), zur Mutter der

Sinope gemacht worden ist, so kann sehr wohl aus dem Namen ihrer Schwester Πάρνης der Name ihrer Mutter Παρνάσση entstanden sein. Ja, vielleicht ist es angängig, bei *Korinna* eine Form des Namens anzunehmen, die der Namensform Παρνάσση noch näher kommt: v. 136 ist nur Πάρνηι .. erhalten, v. 139 Πάρνηι, aber v. 112 steht ΠΑΡΝΕΙΑΝ[...], was v. *Wilamowitz* freilich trennt in Πάρνης ἐντ[...]. Darf man Πάρνησαν τ[...] lesen? Ein Personenname Παρνάτιος begegnet auf einer Inschrift aus Thespiiai, *Inscr. Meg. et Boeot.* 1751, 2. Nach *Philostephanos* (vgl. *Stiehle, Philologus* 4 [1849]. 397) im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. p. 436, 22 (= *Eudocia* 375 p. 629 *Flach*). *Plut. Luc.* 23 (= *Eust. ad Dionys. Per.* 775 p. 248, 5 *Bernhardy*) wurde Sinope von Apollon — Laurentianus des *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. ist zu lesen: ἦν ἀρπάσας Ἀπόλλων ἀπὸ Τροίας usw. statt des überlieferten ἀπὸ Συρίας vgl. *O. Höfer, Mythologisch-Epigraphisches* 30 — nach der Küste des Pontos Euxeinos entführt, wo sie ihm den Syros, den Eponymos der in der Umgegend von Sinope wohnenden Syrer (Assyrer, Leukosyrer) gebar, während nach ihr selbst die gleichnamige Stadt benannt wurde; vgl. *Eust. ad Hom. Od.* 1721, 9. *Priscian. Perieget.* 750 u. d. Stellen unten. Dagegen berichtet *Apoll. Rhod.* 2, 946 ff. (vgl. *Schol.* p. 436, 18 ff. *Val. Flacc. Argon.* 5, 110 ff. *Etym. M.* 713, 51. *Dionys. Per.* 775 ff. und dazu *Eust. p.* 245, 33 f. *Bernhardy, Schol. Dionys. Per.* 775. *Nikeph. Blem.* p. 417, 37 *Bernh. Avien.* 952 ff.): Zeus sei in Liebe zu Sinope entbrannt und habe ihr geschworen, ihr zu geben, worum sie bitten würde. Sinope habe dann gebeten, daß sie Jungfrau bleiben dürfe, und der getäuschte, aber an seinen Eid gebundene Gott habe ihr Sinope zum Wohnsitz angewiesen. In gleicher Weise wie den Zeus täuschte Sinope auch den Apollon und den Flußgott Halys, und auch keinem der Sterblichen gelang es, ihre Jungfräulichkeit zu bezwingen. Der Ruhm dieser Jungfräulichkeit und die enge Verknüpfung der Stadt Sinope mit der Amazonensage haben Sinope selbst zu einer Amazone gemacht, vgl. d. A. Sanape u. *Skymn.* 941 f. *Oros.* 15, 65. *Anonym. Periopl. Pont. Eux.* 22 in *Geogr. Minor.* ed. Müller 1, 407. *Genesis* 59, 4 ed. *Bonnens.* (und dazu *J. Geffcken, De Steph. Byzant.* [Götting. 1889] S. 9) *A. Klügmann, Philolog.* 30 (1870), 549 f. *Die Amazonen i. d. attisch. Lit. u. Kunst* 29. — Das Haupt der Sinope, hier wohl als Stadtgöttin aufzufassen, erscheint auf Münzen von Sinope, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 390. *Head, Hist. num.* 434 f. *Cat. of greek coins brit. Mus. Pontus, Paphlagonia* usw. 95—98; pl. 21, 15—22, 16. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 236 pl. 45, 16. 17. *Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen* 1, 6 f. Taf. 1, 5. *Babelon, Traité des monnaies Gr. et Rom.* 2, I, p. 402. *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* 127 nr. 1559. [*Höfer.*]



Kopf der Sinope, Münze v. Sinope (nach *Catal. of greek coins, Brit. Mus., Pontus* etc. pl. 21 Fig. 16).

Sinopis? (Σινωπίς?). Bei *Lykophr.* 1332 will *Klügmann, Philologus* 30 (1870), 550 Anm. 36 für das überlieferte παρθένον Νεπουννίδος (Νεπουννίδος; s. d. Art. Neptunis) lesen Σινωπίδος als Epitheton der Amazone Hippolyte, da ja die Amazonen auch in Sinope lokalisiert waren. Zu *Wagners* Artikel Neptunis ist nachzutragen, daß *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 10, 1 das Epitheton Νεπουννίς daraus deuten will, daß Hippolyte Gemahlin des Neptunsohnes Theseus ist, während v. *Holzinger zu Lykophr.* a. a. O. p. 358 in Neptunis eine Bezeichnung der Diana als Göttin von Nepete in Etrurien (*O. Müller, Etr.* 2, 80) sieht, mit absichtlichem Anklang an den Namen Neptunus. [Höfer.]

Sinopites (Σινωπίτης), Beiname des Zeus in Alexandria, wo sein reich mit Gold geschmückter Tempel stand, *Dionys. Per.* 255; nach *Eust.* und dem *Schol.* z. d. St. ist Σινωπίτης entweder = Μεωπίτης oder = Σάραπις; den Namen 20 leitet man entweder ab von dem Berg Sinopion in Memphis, der dem Sarapis (s. d.) heilig war, oder von der Stadt Sinope am Pontos Euxeinos oder dem dortigen Flusse Sinops, weil von dort das Bild des Zeus Sinopites nach Alexandrien gebracht sein sollte. Nach dem *Schol.* a. a. O. hieß das Heiligtum des Zeus S. selbst Σινώπη. Bei *Avien. descr. orb.* 376 heißt Zeus Sinopaëus. Vgl. *Lehmann-Haupt* oben s. v. Sarapis Sp. 342 f. 350 ff. *E. Petersen, Arch. f.* 30 *Religionswiss.* 13 (1910), 47 ff.; vgl. auch *Pleu, De Sarapide* (und dazu *K. Lehrs, Kleine Schriften* 387). *Blau, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch.* 9 (1855), 86. 88. *Usener, Sinfutsagen* 135. *E. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, 453 § 291.

[Höfer.]

Sinopos (Σινωπος), Gefährte des Odysseus, wie sein Genosse Stesios (s. d. u. Waser, *Skylia* 13, 35) ein Opfer der Skylia, *Pherekydes* (vgl. *C. Luetke, Pherecydeia* [Diss. Göttingen 1893], 40 S. 18) im *Schol. Hom. Od.* 12, 257 (= *Cramer, Anecd. Paris.* 3, 480. *Eust. ad Hom. Od.* a. a. O. p. 1721, 9). In diesem Namen, den er mit dem der Stadt Sinope zusammenstellt, sieht v. *Wilamowitz, Hom. Unters.* 167 u. *Berliner Klassiker* 5, II p. 52, 1 wie in der Lokalisierung der Laistrygonen bei Kyzikos einen weiteren Beweis dafür, daß der Nostos des Odysseus in dieselbe Gegend, wo die Argonautensage spielte, verlegt worden ist, vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 645. 50 Nach *E. Maaß, Hermes* 23 (1888), 618 ist der bekannte Verräter Sinon (s. d.) mit Sinopos identisch, und der Name Sinon selbst Kurzform zu Sinopos. [Höfer.]

Sinquatis, keltische Lokalgottheit, Epitheton des Silvanus. Inschriften aus Géromont bei Gérouville (Belgien, Gebiet der Treveri), deren Echtheit mit Unrecht angezweifelt worden ist, *C. I. L.* 13, 3968 (auf der Basis einer kleinen Bronzestatuetten: *Deo Silvano Sinqu(ati) Paternius pro salute Emeriti fili sui*; 3969 ('lamina aenea ansata'): *Deo Sinquati L. Honoratius Annus v. s. l. m.* Vgl. *Liénard, Archéol. de la Meuse* 3 p. 84. 85 pl. 24, 4. 7. [M. Ihm.]

Sintios (Σίντιος), Beiname des Hephaistos, *Anonym. Laurent. in Anecd. Var. Graec. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 268. *Niketas, ebd.* 275. 283. Der Beiname ist gleichbedeutend

mit *Αήμιος* (vgl. *Hom. Il.* 1, 594; *Od.* 8, 294; *Bd.* 1 Sp. 2071). [Höfer.]

Siope (Σιωπή), das personifizierte Schweigen, mit *Αἰθήη* Paredros des Pluton, *Plut. de el ap. Delph.* 21 p. 391a. Bei *Empedokles* (frgm. 123, 3 bei *Diels, Fragmente d. Vorsokratiker* 1², 209) findet sich gleichfalls das Schweigen (Σωπή = Σιωπή) personifiziert; vgl. *H. Schmidt, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 4, 65. Vgl. auch *Sige, Silentium, Silentes*. [Höfer.]

Siphnos (Σίφνος), Sohn des Sunios, Eponymos der gleichnamigen kykladischen Insel, *Nikol. Damasc. bei Steph. Byz. Σίφνος*. Da Siphnos als ionische Kolonie aus Athen (*Herod.* 8, 48. *Schol. Dionys. Per.* 525. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 480, 3. *Busolt, Griech. Gesch.* 1², 295, 3) bezeichnet wird, so ist Sunios, der Vater des Siphnos, als Eponymos des attischen Sunion zu betrachten, und Siphnos, sein Sohn, trotz *Reinh. Köhler, Die Dionysiaka des Nonnos* 36 identisch mit dem bei *Nonn. Dionys.* 13, 181 als Anführer der Athener und Genosse des Erechtheus erwähnten Siphnos (= Φίδνος = *Ἀφιδνός*?). *E. Maaß, De Aeschyl. Suppl.* (Ind. lect. hib. Greifswald 1890) S. 19, 2. [Höfer.]

Siproites (Σιπροίτης), ein Krater, der, weil er auf der Jagd die Artemis beim Baden erblickt hatte, in ein Weib verwandelt wurde, *Anton. Liber.* 17, wo freilich *Hercher, Hermes* 12 (1877), 319, dem *Martini* in seiner Ausgabe des *Anton. Liber.* gefolgt ist, eine Interpolation annimmt, während *Bethe, Hermes* 39 (1904), 7 (vgl. auch *Rohde, Gr. Roman* 92 f. Anm. 3 = 99² Anm. 3) diese Erzählung als echtes 'Gut des poetischen Originals' in Anspruch nimmt. Auf die Ähnlichkeit mit der Aktaionsage weist hin *Pott, Zeitschrift f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* 14 (1883), 153, der a. a. O. 39 einen Zusammenhang des Namens mit 40 *Προίτος* in der Bedeutung „schmutzig“ (*Bd.* 3 Sp. 3001, 24 ff.) für unwahrscheinlich hält. Nach *Marim. Mayer, Hermes* 27 (1892), 507, 1 ist Σιπροίτης = Θεοπροίτης; vgl. Σιπροπος = Θεόπροπος. Noch andere Ableitung s. bei *Pape-Benseler* s. v. Σιπροίτης. [Höfer.]

Sipylene (Σιπυλινή), topischer (Strabo 10, 469) Beiname der Meter (Kybele) s. *Bd.* 2 Sp. 2861 f, wo nachzutragen ist die Inschrift: [Μητρί] Σιπυλινή καὶ τῷ δήμῳ τὸ ἄγαιμα καὶ τὴν βᾶσιν (Magnesia), *Alfr. Körte, Inscriptiones Bureschianae* (Wissensch. Beilage zum Vorlesungsverz. der Univ. Greifswald 1902) p. 12 nr. 12. Vgl. auch *Cramer, Anecd. Ozon.* 2, 113, 22: Σιπυλινή· ἡ Ἀρμύση. [Höfer.]

Sipylos (Σίπυλος), 1) Sohn des Amphion und der Niobe, *Apollo* 3, 5, 6, 1. *Or. Met.* 6, 231. *Hyg. fab.* 11 (p. 43, 11 *Schmidt, Lact. Plac. ad Stat. Theb.* 3, 191 (p. 150, 7 *Jahnke*). *Myth. Lat.* 1, 156 (p. 50, 10 *Bode*). *Tzetz. Chiliad.* 4, 420. *K. B. Stark, Niobe u. die Niobiden* 96. 435. *Thraemer, Pergamos* 15. Nach *Oros* im *Etym. M.* 714, 7 (vgl. *Miller, Mélanges de littér. Grecque* p. 266. *Reitzenstein, Gesch. d. griech. Etymol.* 324 nr. 53) ist der Berg Σίπυλος genannt ἀπὸ Σιπύλιον τοῦ Ἀργὸν παῖδος. Dieser Argos ist wohl identisch mit Argos, dem Sohne der Niobe, der Tochter des Phoroneus, die mit der sipylenischen Niobe, der

Tochter des Tantalos, ursprünglich identisch ist (Ed. Meyer, *Forschungen z. alt. Gesch.* 1, 90, 1. Paus. 2, 22, 5. 34, 4. Apollod. 2, 1, 5; Schol. Eur. Or. 932. 1246; vgl. Thrämer a. a. O. 30). Eine Erinnerung an die argivische Niobesege mag wohl auch das Autoschediasma bei (Plut.) *de fluv.* 9, 4 sein, wonach Sipylos der Sohn des Agenor (des Enkels des eben erwähnten Argos) und der Dioxippe war, der aus Versehen seine Mutter tötete, von den Erinyen verfolgt nach dem Κεραύνιον ὄρος kam und sich dort erhängte, worauf der Berg Σίπυλον genannt wurde. Diese Notiz in Verbindung mit (Plut.) *de fluv.* 18, 12, wonach ein Κεραύνιος λόφος in Argos sich befand, könnte die Annahme eines Berges Sipylos in Argos nahelegen, wenn nur die Quelle eine bessere wäre als der sogenannte Plutarch. — 2) Ein Skythe, der zusammen mit dem Thraker Mopsos die Amazonen in einer Schlacht besiegt, in welcher deren Königin Myrina fällt. Diod. 3, 55. — 3) Das bärtige Haupt des Berggottes Sipylos (Legende: Σίπυλος) erscheint auf Münzen von Magnesia am Sipylos, *Head, Hist. num.* 551. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lydia* 141 f. nr. 25 ff. Macdonald, *Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 456 nr. 6. [Höfer.]

Siquanna s. Sequana.

Sirenen s. Seirenen.

Siris (Σίρις), Eponyme der gleichnamigen 30 Stadt in Lukanien, Euripides (Welcker, *Gr. Trag.* 2, 853) in der Melanippe Desmotis und Timaios (vgl. J. Geffcken, *Timaios' Geographie des Westens* 17) bei Athen. 12 p. 523 d. Sie gilt — 1) als Tochter des Morges (s. d., wo diese Stelle nachzutragen ist) und Gemahlin des Skindros (Skidros? Eponym von Skidros, Herod. 6, 21. Steph. Byz. *Ξκίδρος*), Etym. M. 714, 12 (= Lykophron *Alexandra* ed. Scheer 2 p. 278), dessen Quelle für diese Notiz nach 40 Ed. Scheer, *Miscellanea critica* (Progr. d. Gymnas. zu Ploen 1880) p. 4 Anm. 3 wahrscheinlich Antiochos von Syrakus ist. — 2) Nach Schol. Dionys. Per. 461 (Geffcken, *De Stephano Byzantio* [Göttingen 1880] p. 7 Anm. 5), dessen Bericht vielleicht auf des Euripides Melanippe (s. oben) zurückgeht (Wünsch, *Rhein. Mus.* 49 [1894], 103; Beloch, *Hermes* 29 [1894], 605 f.), ist Siris die erste Gemahlin des Metapontos*,) (des Königs im attischen Demos Ikaria, Wünsch 50 a. a. O.), der nach Italien ausgewandert ist und dort das nach ihm benannte Metapontion sowie das nach seiner Gattin benannte Siris gegründet hat. Daraus erklärt sich vielleicht der Irrtum bei Steph. Byz. (*Eust. ad Dionys. Per.* 362): Μεταπόντιον · ἡ πρότερον Σίρις, während s. v. Σίρις richtig steht πόλις Ἰταλλίας πλησίον τοῦ Μεταποντίου; vgl. auch Gust. Hollander, *De rebus Metapontinorum* (Diss. Göttingen 1851) S. 30. Als Arne, die hier an 60 die Stelle der Melanippe tritt, von ihrem Vater Aiolos wegen ihrer durch Poseidon erfolgten

Schwängerung verstoßen, nach Italien kommt, macht sie Metapontos zu seiner Gattin, nachdem er seine erste Gemahlin Siris nach der gleichnamigen Stadt verbannt hat. Die Söhne der Arne, Boiotos und Aiolos, töten später auf Anstiften ihrer Mutter die Siris; vgl. R. H. Klausen, *Aeneas u. die Penaten* 459. Ähnliches berichtet Diod. 4, 67, der aber als Gemahlin des Metapontos statt Siris die Autolyte nennt — 3) Wird Siris als eine der Nereiden bezeichnet, Etym. M. 714, 14. [Höfer.]

Sirona (-ōna, wie Divōna, Epōna u. a.), keltische Göttin, die wir nur aus Inschriften und Reliefdarstellungen kennen. Da sie auf einer Anzahl Denkmäler als Genossin des Heilgottes Apollo Grannus erscheint (s. die Artikel Grannus in diesem Lexikon und in Pauly-Wissowa's R.-E.), wird sie wohl ebenfalls in erster Linie als Gesundheitsgöttin zu fassen sein. Dazu stimmen verschiedene an Heilquellen gemachte Funde (s. unten); vgl. auch die Zusammenstellung des Grannus mit der sancta Hygia*) C. I. L. 3, 5873 (Dessau, *Inscr. sel.* nr. 4651) und den Nymphae C. I. L. 3, 5861 = 11891 (Dessau nr. 4650).

Die Inschriftenfunde verteilen sich auf ein ziemlich weites Gebiet, was die folgende Zusammenstellung des einschlägigen Materials veranschaulichen möge. Ältere Literatur bezeichnet Ch. Robert, *Epigraphie gallo-romaine de la Moselle* (Paris 1873) p. 93 f., darunter die ganz veraltete Abhandlung von Fr. Chr. Matthiae, *De Sirona dea prolusio* (Progr. gym. Francofurtensis 1806). Von neueren Erscheinungen wären noch zu nennen der Aufsatz 'Sirona' von Ch. Robert in der *Revue celtique* 4 (Paris 1879) p. 133—144 (mit dem Nachtrag p. 265—268), und der von J. Klinkenberg, *Grannus und Sirona*, *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 14, 1892, p. 1—15, wo ebenfalls weitere Literatur angegeben ist.

I. Apollo Grannus und Sirona.**)

1) Zwei Bruchstücke einer Votivplatte mit Reliefdarstellung aus grauem Sandstein, 1824 in Bitburg (Gebiet der Treveri) gef. an einer schwachen, nie versiegenden Quelle, nebst vielen römischen Münzen und kleinen Hufeisen (jetzt im Trierer Museum). C. I. L. 13, 4129 (Brambach 815; vgl. Heitner, *Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* p. 36 nr. 48, Abbildung p. 37; über das Relief s. unten). — In h(onorem) d(omus) d(ivinae) Apollin(i) Granno <et> Sironae.

2) Altar mit Reliefdarstellungen (s. unten), einst im Kloster von Baumburg (Noricum, Gebiet von Bedaun), dann im Dorf Irising, jetzt in München. C. I. L. 3, 5588 (mit add. p. 1839). Abbild. bei Hefner, *Das römische Bayern* Taf. 3, 15. Ch. Robert, *Rev. celtique* 4 p. 138. Klinkenberg, *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 14, 1892, Tafel zu S. 2 ff. — Apollini Granno <et> Sironae . . . v. s. l. l. m. (3 Zeilen nicht leserlich).

*) Sowohl unter Metabos als Metapontos fehlt die Angabe, daß Metapontos ein Sohn des Poseidon war, Schol. Clem. Alex. *Protr.* 55 Potter bei Migne p. 787. Diese Stelle stützt die Vermutung von Gruppe, *Gr. Myth.* 368, 2, daß Metapont vielleicht nach dem boiotischen Poseidon genannt sei.

*) v. Domaszewski, *Archiv f. Religionswissenschaft* 9, 1906, p. 152, sieht in dieser Hygia (= Salus) direkt Sirona (vgl. auch den Schluß des Artikels).

**) Fälschungen sind C. I. L. 3 p. 10* nr. 74*. C. I. L. 13, 630*.

3) Kalkstein im Kirchturn von Hausen (zwischen Dillingen und Lauingen, Raetien). *C. I. L.* 3, 11903. Ergänzungen von *H. de Villefosse*, *Rev. épigr.* 4, 1901, p. 154. — <In h. d. d. > deo sancto Apollini Granno et de>ae sanctae Si<ronae> (Hirschfeld hatte an Si<lranae> gedacht, Mommsen an <Fortun>ae sanctae si<gnum>) . . . item valvas <...>etr. Victoriu<... in civitat>e(?) sua functu<s...> t<...>.

4) Altar in Rom gef., verschollen. *C. I. L.* 6, 36 (Dessau, *Inscr. sel.* nr. 4652). — Apollini Granno et sanctae Sironae sacrum.

II. Apollo (ohne Beinamen) und Sirona.

5) Steintafel mit schlechten Buchstaben, gef. in Graux (dép. Vosges), im Gebiet der Leuci (Belgica). Jetzt im Museum von Épinal. Über den bildlichen Schmuck s. unten. *C. I. L.* 13, 4661. — Apollini et Sironae Biturix Iuli oder Iulli(?) filius d(edit).

6) 'Ara lapidea litteris bonis saeculi secundi' mit Reliefdarstellungen (s. unten), gef. in Luxeuil (dép. Haute-Saône, das alte Luxovium), dessen Thermalquellen schon im Altertum bekannt waren (vgl. Delacroix, *Luxeuil* p. 27 ff.). *C. I. L.* 13, 5424 (Dessau nr. 4653). — Apollini et Sironae idem Taurus.

7) Zwischen Nierstein und Oppenheim (Germ. sup.) an einer Mineralquelle mit anderen Altertümern entdeckt. *C. I. L.* 13, 6272 (Brambach 919). — Deo Apollini et Sironae Iulia Frontina v. s. l. l. m.

8) Sandsteinplatte 1710 in Großbottwar (nordöstl. von Marbach, Württemberg) gef., jetzt im Stuttgarter Lapidarium. *C. I. L.* 13, 6458 (Brambach 1597. *Haug u. Sixt*, *Die römischen Inschriften Württembergs* p. 241 nr. 336). — In h. d. d. Apollini et Sironae aedem cum signis C. Longinius Speratus vet(eranus). leg(i-
onis) p(rimigeniae) p(iae) fidelis) et Iunia Dea
coniunx et Longini Pacatus Martinula Hila-
ritas Speratianus fili in suo posuerunt. v. s. l.
l. m. Muciano et Fabiano cos. (im Jahre 201).

III. Sirona allein.

9) Inschriftsockel aus grauem Sandstein mit Resten der ehemaligen statuarischen Darstellung (s. unten). Fundort unbekannt, jetzt im Provinzialmuseum zu Trier. *C. I. L.* 13, 3662 (Brambach 814. *Hettner*, *Röm. Steindenkmäler* p. 38 nr. 49). — Dae Dirona(e)* *L. Lucanius Censor(i)nu<s> sigillum d. <d.>*

10) Cippus mit Büste der Göttin (s. Abbild. unten), gef. 1751 in Sept-Fontaines bei St. Avold, ging 1870 in Straßburg zugrunde. Abgüsse in Saint-Germain und Metz (O. A. Hoffmann, *Der Steinsaal des Metzger Altertums-Museums*, 1889, p. 60 nr. 199). *C. I. L.* 13, 4498 (Dessau nr. 4655). Abbildung bei *Ch. Robert*, *Épigraphie de la Moselle* 1 p. 93 (verkleinert *Rev. celtique* 4 p. 136). — Deae Dironae Maior Magiati filius v. s. l. m.

11) 'Tabella metalli albi' (23 × 14 cm), 'litteris saeculi circ. II', gef. in Maximiliansau

bei Mühlburg (nach anderen in Hockenheim oder Lampertheim), jetzt im Museum von Karlsruhe. *C. I. L.* 13, 6327 (Or.-Henzen 5912. Brambach 1698). — Dea Sironae Cl(audius) Marcianus v. s. l. l. m.

12) Altar aus Mainz, verloren. *C. I. L.* 13, 6573 (Brambach 1001). Die Inschrift umfaßte 7—8 Zeilen; nur folgendes kann nach den alten Abschriften als einigermaßen sicher gelten: <deae> Sirona<e dis deabus>? que im<mortali-
bus>... <Pom>ponius Secun<us>.

13) Gef. in Wiesbaden, 'ubi sunt ruinae thermarum'. Das Original am Schützenhof eingemauert, Gipsabguß im Museum (H. Lehner, *Führer durch das Altertums-museum zu Wiesbaden*, 1899, p. 61 nr. 361). *C. I. L.* 13, 7570 (Bonner Jahrbücher 44/45 p. 63). — Sironae C. Iulius Restitutus <urator> templi d(e) s(uo) p(osuit).*)

14) 'Ara lapidea' gef. bei Corseul (Coriosolites, Gallia Lugudunensis). Abguß im Museum von Saint-Germain. *C. I. L.* 13, 3143. — Num(inibus) Aug(ustorum) de Sirona (so) Ca<til(ia,?) Magiusa lib(erta) v. s. l. m.

15) 'Ara lapidea litteris saeculi primi incipientis' (?) aus Bordeaux. *C. I. L.* 13, 582 (Dessau nr. 4654). — Sironae Adbucietus Toceti fil(ius) v. s. l. m.

Als nicht genügend sicher übergehe ich den skulptierten Altar von Bordeaux *C. I. L.* 13, 586 (vgl. *Ch. Robert*, *Rev. celtique* 4 p. 266) <...>onae M. Sulpicius Primulus usw., wo man an Bellonae, Eponae, Divonae, Sironae gedacht hat; hier hält O. Hirschfeld Bellonae und Eponae für unwahrscheinlicher, aber auch Divonae hat nicht viel für sich; es kann sich sehr wohl um eine Dedikation an Sirona handeln. Ferner hat Holder a. O. die Andernacher, von Jos. Klein (Bonn. Jahrb. 93, 1902, p. 201) auf Sirona bezogene Inschrift aufgenommen, die ausscheiden muß, da es sich ohne Zweifel um eine Grabschrift handelt, vgl. *C. I. L.* 13, 7686.**)

Die meisten Denkmäler stammen also aus Germania superior: nr. 6. 7. 8. 11. 12. 13. Es folgt Belgica mit vier Steinen, die den Kult bei den Treveri (nr. 1. 9), Leuci (nr. 5) und Mediomatrici (nr. 10) bezeugen. Für Noricum (nr. 2) und Raetien kommt hauptsächlich der Grannus-Kult in Frage (Heiligtum bei Lauingen an der Donau, zu dem vielleicht nr. 3 gehört). Gallia Lugudunensis ist bis jetzt erst mit einem Denkmal vertreten (nr. 14), ebenso Aquitanien (nr. 15), falls nicht die eben erwähnte zweite Inschrift aus Bordeaux hinzukommt. Ein Denkmal endlich ist in Rom aufgetaucht (nr. 4).

Die schon angedeutete Beziehung der Göttin (dea genannt nr. 3. 9. 11. 14, vgl. nr. 12; sancta nr. 3. 4) zu Heilquellen bekunden die Funde von Bitburg (nr. 1), Luxeuil (nr. 6), Nierstein

*) v. Domaszewski, *Archiv f. Religionswissenschaft* 9, 1906, p. 152 verweist auf die anscheinend in *C. I. L.* 13, 7565 erwähnte Diana Maltiaea: so hätten die Römer die keltische Sirona genannt(?).

**) Schon die Reliefdarstellung über der verwitterten Inschrift (nach Klein eine stehende Frau, die in den Händen einen nicht näher bestimmbar Vogel trägt) hätte Bedenken erregen müssen.

*) Das D in DIRONA scheint durchstrichen zu sein (s. unten), bemerkt Hettner. Im *C. I. L.* findet sich keine diesbezügliche Notiz.

(nr. 7), Wiesbaden (nr. 13), vielleicht auch nr. 10. Tempelanlagen erwähnen die Inschriften von Lauingen (nr. 3), Großbottwar (nr. 8 *acdem cum signis*), Wiesbaden nr. 13 *curator templi*; ein Bild der Göttin (*sigillum*) stiftete der Dedikant von nr. 9. Sonst geben die Inschriften für den Kult der Göttin wenig aus. Datiert ist nur nr. 8 (vom J. 201), die Formel *in honorem domus divinae* in nr. 1 und wohl sicher auch in nr. 3 weist frühestens auf das Ende 10 des zweiten Jahrhunderts. Nach der Form der Buchstaben (ein ziemlich unsicheres Kriterium) werden dem ersten Jahrh. zugewiesen nr. 15, dem zweiten nr. 6 und 11. Wo sich die Dedikanten nennen (keltische Namen in nr. 5.



Sirona-Denkmal aus St. Avold (s. Inschrift nr. 10, nach *Revue celtique* 4 p. 136).

10. 14. 15), handelt es sich fast immer um Männer; Frauen erscheinen nur in nr. 7 und 14; eine ganze Familie löst ihr Gelübde nr. 8. Vom Stand der Dedikanten erfahren wir nur selten etwas (nr. 8 *veteranus leg. XXII*, nr. 13 *curator templi*); ebenso fehlen über die Veranlassung der Votivgaben ausdrückliche Angaben.

Besondere Beachtung verdienen die Reliefs, mit denen ein Teil der Votivsteine geschmückt ist, wenn sie auch keine weitgehenden Schlüsse auf das Wesen der Göttin gestatten. Das am besten erhaltene (nr. 10, s. die beigelegte Abbildung) zeigt in einer hufeisenförmigen Nische lediglich die ziemlich roh gearbeitete Büste der Göttin mit eigenartiger Haartracht, die, wie Robert hervorhebt, etwas an die ägyptischen Sphinxen erinnert; die Wulste am Hals deuten wohl das Gewand an. Mit Büsten des Apollo und der Sirona war ferner ausgestattet die Votivtafel von Graux (nr. 5). Die Nische links von der Inschrift, mit der Büste des Gottes, ist nicht mehr vorhanden, von der Nische rechts mit 'protome mulieris'

kenne ich keine Abbildung. Mit einigermaßen erkennbaren Attributen sehen wir die Göttin ausgestattet auf zwei Denkmälern. In nr. 1 sind von Sirona zu sehen (nach Hettner a. O. p. 37) auf dem unteren Bruchstücke ein Fuß und Reste eines langen Gewandes, auf dem oberen die Umrisse des Oberkörpers (die Oberfläche des Steins ist abgeblättert); das Gewand reicht bis zum Ellenbogen, in der Linken hält die Göttin einen Zweig, das Attribut der Rechten ist nicht mehr zu erkennen. Sie steht an der rechten Seite des Gottes, von dem nur der Unterkörper zu erkennen ist: er ist nackt bis auf ein die linke Seite verhüllendes Himation, neben ihm der Dreifuß und auf diesem die Reste der Leier, hinter ihm ein Greif. Die Votivplatte war übrigens auf zwei Seiten skulptiert. Von der Darstellung der Rückseite ist nur wenig zu sehen, Teile eines Baumes und eines vierfüßigen Tieres. Hettner vermutet, daß sich auf dem oberen Rande der Rückseite, den zwei Inschriftzeilen der Vorderseite entsprechend, die Fortsetzung der Inschrift (der Name einer dritten, vielleicht auch noch einer vierten Gottheit, der Name des Dedikanten und die Weiheformel) befand, da dieselbe am unteren Rande der Vorderseite nicht angebracht ist (?). Die zweite Darstellung, die Sirona in ganzer Figur zeigt, bietet der Altar von Baumburg (nr. 2). Auf der linken Seitenfläche ist die Göttin stehend gebildet in Tunica und Mantel, in der erhobenen Linken ein Ährenbüschel haltend, in der gesenkten Rechten, wie es scheint, eine Traube. Leider läßt die Erhaltung des Denkmals viel zu wünschen übrig. Man glaubte daraus auf eine Göttin der Fruchtbarkeit schließen zu dürfen. Apollo, auf der rechten Seitenfläche dargestellt, ist besser kenntlich: er hält in der Linken die etwas groß geratene Lyra, in der Rechten vermutlich das Plektrum. Auch der Altar von Luxeuil (nr. 6) weist Reliefschmuck auf, aber kein Bild der Sirona. Auf der Vorderseite unter der Inschrift ein Fruchtgehänge mit Tännern, auf der Rückseite eine unbekleidete männliche Figur (anscheinend Apollo mit dem Plektrum in der Rechten), auf den Seitenflächen zwei weitere männliche, nur um die Hüften bekleidete Figuren, die eine mit, die andere ohne Bart, deren Deutung ganz unsicher ist (s. die Abbildung bei Ch. Robert a. O. p. 139. 140. 141). Auf dem Inschriftsockel von Trier endlich (nr. 9) sind von der statuarischen Darstellung nur wenige Reste vorhanden; sie weisen auf eine langgekleidete Figur, die vermutlich ihr linkes Bein (als Spielbein) seitwärts setzte. Rechts von ihr Spuren, die auf ein kleines Tier, Baum oder dergleichen hindeuten (so nach Hettner a. O. p. 38, im *C. I. L.* 'animalis vestigia'). Von den schlechter erhaltenen Reliefs des oben als unsicher angeführten Altars aus Bordeaux notiere ich bloß die summarische Beschreibung im *C. I. L.* 13, 586: auf der Vorderseite: 'mulier sin. erecta sceptrum tenens, cuius pars inferior deest'; auf der linken: 'protome Mercurii petasati (mutil.)'; auf der Rückseite: 'Hercules cum clava (mutil.)'; auf der rechten Seite: 'Mars (?) sinistra hastam gereus'. Also

offenbar ein Viergötteraltar, vgl. die Abbild. bei *Espérandieu, Bas-reliefs de la Gaule romaine* 2 (Paris 1908) p. 136, 137 nr. 1077. Ebenso glaube ich als nicht genügend sicher bezeichnen zu müssen das Relief einer Seite des 1889 in Mainz gefundenen würfelförmigen Altars (*Haug, Korr.-Blatt der Westdeutschen Zeitschrift* 9, 1890, p. 134f. *Ed. Flouest, Rev. archéol.* 3. sér. 15, 1890, p. 153 ff. mit vortrefflicher Abbild. auf Tafel 6 und 7), auf dem v. *Domaszewski* 10 (*Archiv f. Religionswissenschaft* 9, 1906, p. 151f., s. die beigefügte Tafel) Grannus und Sirona (= Salus) erkennen will, die als Apollo und Sirona gebildet seien: „Der Gott ist an seiner Haltung als Apollo kenntlich. Ausruhend hat er das rechte Bein übergeschlagen. Den Kopf stützt er in die Hand des zurückgelegten rechten Armes. Die linke Hand ruhte auf einer, jetzt weggebrochenen, auf dem Boden stehenden Leier. Die Göttin trägt mit der ausgestreckten linken Hand ein bauchiges Gefäß, aus ihrer geschlossenen Rechten schlüpft eine Schlange hervor, deren Kopf über dem Deckel des Gefäßes sichtbar wird.“ Demgegenüber verzichten *Flouest* und *Haug* auf eine Deutung der Göttin.

Der Name der Göttin ist noch nicht befriedigend erklärt (vgl. *Holder, Altceltischer Sprachschatz* 1 Sp. 1286). Bemerkenswert die Schreibung mit dem keltischen Buchstaben *B* 30 (vgl. z. B. *Holder a. O.* 1 Sp. 1211. *C. Pauli, Altitalische Studien* 5, 1887, p. 70 ff.) in nr. 10 und wahrscheinlich auch in nr. 9. [M. Ihm.]

Sispes = *Sospita* (s. d.).

Sisphe (sispe) ist die etruskische Umformung des griech. Sisyphos (*Deecke in Bezenbergers Beitr.* 2, 169 nr. 91). In dieser Form ist der Name einmal, und zwar auf einer Wand des Françoisgrabes in Volci, belegt. Außerdem findet er sich einmal in der Form *sispe* 40 auf einer Wand der tomba dell' Orco zu Corneto. Jene ist veröffentlicht von *Noël des Vergers, L'Etrurie et les Etrusques*, ferner von *Brunn, Ann. dell' Inst.* 1859, 352 sqq. und *Monum. ined.* 6/7 tav. XXXI sq., von *Garrucci, Tavole fotogr. delle pitt. vulcenti etc.* tav. VII und von *Fabretti, C. I. I.* no. 2165 tab. XL; diese von *Helbig, Ann. dell' Inst.* 42, 16 sqq. und *Monum. ined. dell' Inst.* 9, tav. XIV/XV und von *Fabretti, C. I. I. suppl.* 1 nr. 410. 50 Auf der Grabwand von Volci haben wir den *Amphiaraios* (amfare) und den *Sisyphos* (sispe), also ohne Zweifel gleichfalls eine Szene aus dem Orkus; welche, das läßt sich nicht klar erkennen, zumal ein Teil der Malerei zerstört ist. Auch auf der Grabwand von Corneto ist nur noch ein Bruchstück der Figur, eines 'demonie infernale', sichtbar. Die Beischrift lautet *tupisispes*. Da *sispes* Genetiv ist, so ist *tupi* ohne Zweifel das Regens. Es ist somit in *tupi* 60 *sispes* zu zerlegen, und dies könnte vielleicht 'Strafe des Sisyphos' bedeuten. Vgl. *Sisyphos* und *Sisphos*. [C. Pauli.]

Sisphos (Σίσφος) steht dreimal auf der Kanne des Dionysios statt Σίσυφος, *Robert, Homer. Becher* (50. Berl. *Winckelmannsprog.*) 93f. Vgl. *Sisphe* und *Sisyphos*. [Höfer.]

Sisyphides (Σισυφίδης), Patronymikon zu

Sisyphos (s. d.) in einem epischen Fragment, das *Grenfell-Hunt* und *Blaf* dem *Hesiod* (vgl. *Hes. frgm.* 245 ed. *Rzach* 2 p. 215 [anno 1908]) zuweisen, *Oxyrynchus Papyri* 3 p. 70 nr. 421, 13. Gemeint kann mit dem *Sisyphides* Odysseus sein; vgl. *Soph. Aj.* 191. *Op. A. am.* 3, 313. Bd. 3 Sp. 613, 61 ff. An den *Sisyphos*sohn *Glaukos* (s. d.) bzw. an den *Sisyphos*enkel *Bellerophon*tes (s. d.) denkt v. *Wilamowitz, Berl. Klassikertexte* 5, 1, 45 f. [Höfer.]

Sisyphilos (Σισυφίλος) = Σίσυφος, *Schol. Clem. Alex. Protrept.* p. 782 *Migne*. Ob Druckfehler? [Höfer.]

Sisyphos (Σίσυφος) lebte nach der *Ilias* (6, 152) als verschlagenster der Menschen (κέρδι-
στος ἀνδρῶν) in Ephyre, im Winkel des rosse-
nährenden Argos; er war Sohn des Aiolos,
Vater des Glaukos, Großvater des Bellerophon-
tes, der durch Hippolochos wieder Großvater des
vor Troja kämpfenden jüngeren Glaukos wurde.
(Die Identität von Ephyre und Korinth stand
im ganzen Altertume fest; in neuerer Zeit hat
sich E. *Bethe, Theban. Heldenlieder* 181 gegen
die Gleichsetzung der beiden Namen erklärt.
Die zahlreichen Ephyrai gelten allgemein als
'Warten'; Korinthos ist ein karischer oder
sogar vorkarischer [A. *Fick, Vorgriech. Orts-*
namen 74. 101], jedenfalls ein ungrischer
[v. *Wilamowitz, D. L. Z.* 20, 701] Name). —
Den Späteren ist S. König von Ephyre (*Plat.*
Gorg. 525 D. *Schol. Eur. Med.* 1381. *Schol.*
Apoll. Rhod. 3, 1240. *Hesych. Suid. Eustath.*
1701, 51. *Tzetz. ad Lyc.* 107. 229). Gründer
der Stadt heißt er *Apollod.* 1, 9, 3. Nach dem
Schol. zu *Stat. Theb.* 380 bemächtigte er sich
Akrokorinthos, um dort als Räuber zu hausen.
Andere bezeichnen ihn als Nachfolger be-
reits regierender Herrscher, des Korinthos,
dessen Tod er gerächt hatte (*Nic. Dam.* 41.
F. H. G. 3, 378), oder der Medea, die Korinth
verließ und ihm die Herrschaft übertrug (*Paus.*
2, 3, 11 nach *Eumelos*), nach späterer Moti-
vierung, weil sie in S. verliebt war (*Theopomp*
nach *Schol. Pind.* O. 13, 74). — In der *Odyssee*
(11, 593) sieht Odysseus den S., wie er mü-
hselig mit beiden Händen einen riesigen Stein fort-
bewegt; mit Händen und Füßensich anstremmend,
sucht er den Felsblock auf den Gipfel eines Berges
zu wälzen; aber so oft er im Begriff ist, ihn über
die Höhe hinwegzustoßen, überwältigt das Ge-
wicht des Steines den Wälzenden, so daß der
schamlose Block in die Ebene zurückrollt.
Wieder stößt ihn dann S. die Sehnen streckend
aufwärts, Schweiß rinnt von seinen Gliedern
und eine Staubwolke umhüllt sein Haupt. —
In den Nosten erscheint S. als Vater des Ther-
sandros, von dem dann weiter Proitos und
seine Tochter Maira stammen (*Paus.* 10, 30,
5). Sonst kam er im epischen Kyklos, soviel
wir sehen, nicht vor. Dagegen stand in der
συγγραφή des *Eumelos*, wohl einem zu Pau-
sanias' Zeit noch vorhandenen Prosaauszug aus
dem alten Epos des korinthischen Dichters
Eumelos, daß (wie schon erwähnt) S. die Herr-
schaft über Korinth von Medea bei ihrem Weg-
gang aus der Stadt erhalten habe (*Paus.* 2,
3, 11), ferner, daß er das Grab des Neleus,
der bei einem Besuch in Korinth gestorben

und auf dem Isthmos bestattet worden war, auch dessen Sohn Nestor nicht gezeigt habe, und daß er auch selbst auf dem Isthmos an einer nur wenigen bekannten Stelle begraben liege (*Paus.* 2, 2). *Hesiod* gibt in einem Fragment (32 aus *Tzetz. ad Lyc.* 284) den Stammbaum des S. aufwärts, indem er Hellen als seinen Großvater, Aiolos als Vater, Kretheus, Athamas, Salmooneus und Perieres als Brüder nennt.

Von den Lyrikern, bei denen sich zuerst eine Begründung der von Homer unmotiviert gelassenen Worte κέρδιτος ἀνδρῶν findet, haben den S. *Theognis* und *Pindar* erwähnt. *Theognis* verwendet ihn als Inbegriff alles Wissens (οὐδ' εἰ πλείονα εἰδέης Σισύφῳ Αἰολίδεω V. 702) und bringt zuerst den Zug, daß S. durch seine Schlaueit auch aus dem Hades wiederkehrte (704. 711). *Pindar* nennt ihn klug wie einen Gott (πικνύτατον παλάμαις ὡς θεόν *Ol.* 13, 72) und läßt ihn seinem gestorbenen Neffen Melikertes ein weithin sichtbares Denkmal errichten (*fragm.* 1 Böckh). — Von den drei großen Tragikern hat jeder einen S. gedichtet, *Aischylos* die Tragödie Σ. πετροκυλιστής (Steinwölfer) und vielleicht noch ein Satyrspiel Σ. δραπέτης (Ausreißer), das im Katalog der aischyleischen Stücke im *cod. Laur.* erwähnt wird. *Welcker* (*Trilogie* 550 fig. *Nachtrag* 316) gibt ausführlich von beiden den vermutlichen Inhalt an, ebenso *Droysen* in der *Aischylosübersetzung* S. 503 den des δραπέτης, *Wilamowitz* aber (*Hom. Unters.* 202) hält die Sache für zweifelhaft und denkt an die Möglichkeit eines Doppeltitels. Die zehn Fragmente (*Nauck*², *tr. gr. fr.* 225—234), von denen acht nur *Aischylos* ἐν Σισύφῳ zitieren, zwei aber den Zusatz πετροκυλιστῇ haben, bieten zur S.-sage nichts. Doch ist in einem (nr. 225 aus *Poll.* 10, 78) von einem erzgetriebenen Gefäß mit Löwenfüßen die Rede, in welchem S. sich die Füße waschen wollte. *Horaz* (*Sat.* 2, 3, 21) benutzt diese Stelle, um die Torheit der Antiquare seiner Zeit zu verspotten, indem er den Damasipp ein ehemaliges Interesse für dieses uralte Fußbadbecken des S. bekennen läßt. Aus dem von *Welcker* angezweifelten S. des *Sophokles* sind nur die Worte χαρίτων τριζύγων erhalten (*Hesych* s. v. ζεύγος τριπάρθενον. *Nauck* 502). Des *Euripides* gleichnamiges Satyrspiel bildete mit *Alexander*, *Palamedes* und *Troern* eine Tetralogie (*Ael. var. hist.* 2, 8. *Nauck* p. 373). Außer diesen haben den S. noch dramatisch behandelt *Kritias*, der ihm die Lehre in den Mund legte, der Götterglaube wäre die Erfindung eines klugen Mannes der Vorzeit, bestimmt die Menschen zu täuschen und in Zucht zu halten (*Sext. Emp.* 403, 1, fälschlich dem *Euripides* zugeschrieben bei *Plut. de plac. phil.* 1, 7, 2. *Nauck* 771. *Gomperz*, *Griech. Denker* 1, 312 und 2, 77). Ferner *Apollodoros von Gela* (*Suid.* Ἀπολλόδορος. *Kock, com. Att. fragm.* 3, 279 δευσοποῖος Σ.) und der Atellanendichter *L. Pomponius Bononiensis* (*Porphyrion* zu *Hor. ad Pis.* 221). Ein S. φθορεὺς ohne Autornamen wird bei *Plut. de aud. poet.* 3 genannt. Auch unter den angeblichen Werken des Zynikers *Diogenes* findet

sich der Name (*Sotion* bei *D. L.* 6, 80). Abgesehen von diesen verlorengegangenen Stücken, die den Namen des S. als Titel führen, wird er in den erhaltenen Dramen und Fragmenten der drei Tragiker öfter erwähnt; diese Stellen spielen fast alle darauf an, daß Odysseus als Sohn des S. galt, am deutlichsten *Aesch. fragm.* 162 ἀλλ' Ἀντικλείας ἄσπον ἦλθε Σίσυφος, τῆς σῆς λέγω τοι μητρός, ἣ σ' ἐγένετο. Ebenso *Soph. Aj.* 190 mit *Eustath. Il.* 384, *Philokl.* 417. 625. 1310. *fragm.* 155 D (aus dem σύνδειπνος im *Schol.* zum *Aias* a. a. O.). *Eurip. Iph. A.* 524. *Kykl.* 104. Die näheren Umstände der Schwängerung von Odysseus' Mutter durch S. gibt das *Scholion* zu *Soph. Aj.* 190 in doppelter Fassung. Nach der einen zeugte S. den Odysseus mit Antikleia, als sie, um dem Laertes vermählt zu werden, auf dem Wege von Arkadien nach Ithaka war. Nach der anderen auch bei *Suid.* s. v. Σίσυφος vorliegende führte ihr Vater Autolykos selbst vor der Vermählung mit Laertes sie dem S. zu, als dieser zu ihm kam, um seine von Autolykos gestohlenen Herdentiere zurückzuholen; S. hatte nämlich die Rinder mit einem Buchstaben unter den Hufen gezeichnet und daran wiedererkannt. Das gleiche berichtet unter besonderer Hervorhebung von Autolykos' Diebeskünsten *Hygin fab.* 201: An der Zunahme von Autolykos' Herden und gleichzeitiger Verminderung der seinigen erkennt S. den Räuber, zeichnet die Rinder (in pecorum ungulis notam imposuit), entdeckt sie dadurch und schwänget bei dieser Gelegenheit die Antikleia. Ähnlich auch *Tzetz. ad Lyc.* 344. Den durchsichtigen Grund für dieses Zusammenbringen von S. und Odysseus gibt *Hygin* mit den Worten: ob hoc Ulixes versutus fuit. *Polyainos* 6, 52 hat den Hergang noch etwas weiter ausgeführt; bei ihm bringt S. unter den Hufen seiner Rinder Blei an und auf diesem die Aufschrift 'von Autolykos gestohlen'; als nun Autolykos bei Nacht die Rinder weggetrieben hat, zeigt S. am folgenden Tage den benachbarten Landleuten die in den Erdboden eingedrückte Inschrift Ἀντόλυκος ἔκλεψε. — Die zuerst bei den Tragikern nachweisbare Beziehung zwischen den beiden berühmten Schlawköpfen S. und Odysseus wird dann als allgemein bekannt vorausgesetzt und oft angedeutet (*Plut. quaest. graec.* 43. *De aud. poet.* 3. *Schol. Z* 153. *Suid.* *Eustath.* 1701. 2. *Cic. Tusc.* 1, 41, 98 (*Ulixi Sisyphique prudentia*). *Verg. Aen.* 6, 529 und *Serv. dazu. Or. met.* 13, 31 [*sanguine cretus Sisyphio*] a. am. 3, 313); auch war sie sprichwörtlich (*Macar.* 6, 20 in *Paroemiogr.* von *Leutsch*: Ὀδυσσεὺς Σισύφῳ συνῆλθεν· ἐπὶ τῶν ἐν παντογενίᾳ ὁμοίων). Sonst finden sich Erwähnungen des S. unter anderen Gesichtspunkten bei den Tragikern noch folgende: Auf das Zurückkehren aus dem Hades spielt an *Soph. Phil.* 625, auf das Wälzen des Steines *Eur. Herc. fur.* 1103, auf Iasons Braut als Nachkommen des S. *Eur. Med.* 403, wozu auch *Stat. Silv.* 2, 1, 142 (*Aeolia Creusa*) und *Sen. Med.* 105 zu vergleichen ist, auf Korinth als seine Heimat *Eur. Med.* 1381. Seinen Stammbaum gibt *Eur. fr.* 14 (*Nauck* S. 366). — Bei

den Komikern liegt nur eine Stelle vor, die des S. gedenkt (*Ar. Ach.* 390, *μηχανὰ Σίσυφου*). Der Scholiast bemerkt dazu, daß die Dichter die Auffassung des S. als eines *δριμύς* und *πανούργος* aus dem homerischen *κέρδιος* entnommen hätten. — Von den Prosaikern ist *Pherekydes* (*fr.* 78 aus *Schol. Z* 153. *F. H. G.* 1, 91) der erste, der den S. nennt, und überhaupt (abgesehen von der Anspielung bei *Theognis* 703) der erste, der eine ausführliche Begründung der Strafe gibt: Nachdem Zeus die Tochter des Asopos, die Aigina, geraubt und von Phleius nach Oinone gebracht hatte, wobei er auch Korinth passierte, verriet S. dem nach seiner Tochter suchenden Vater die Person des Räubers und zog sich dadurch den Zorn des Zeus zu (so weit auch *Apollod.* 1, 9, 3. 3, 12, 6. *Steph. Byz.* s. v. *Ἐρωπίη* und *Κόρινθος*. *Tzetz. a. L.* 176). Dieser schickte ihm deshalb den Tod auf den Hals; S. aber bemerkte dessen Herannahen und fesselte ihn mit starken Banden, so daß kein Mensch mehr starb, bis Zeus ihn dem aus den Fesseln befreiten Thanatos übergab. Ehe er nun starb, befahl er seinem Weibe ihm die üblichen Totenspenden vorzuenthalten. Das geschah. Hades erkundigte sich nun nach dem Grunde ihres Ausbleibens und erlaubte, von der Säumigkeit der Merope unterrichtet, dem S. noch einmal zur Oberwelt hinaufzusteigen, um seine Frau zur Rechenschaft zu ziehen. Der glücklich Gerettete kommt nun nach Korinth, denkt aber gar nicht an die Rückkehr in den Hades, bis er im hohen Alter ein zweites Mal nun wirklich stirbt. Hier ist eine Lücke in der Erzählung. Die dann noch folgenden Worte besagen, daß er im Hades einen Stein wälzen mußte, damit ihm die Möglichkeit des Entlaufens abgeschnitten würde (*πρὸς τὸ μὴ πάλιν ἀποδρᾶναι*). Die Erzählung, nach *Wilamowitz* (*Hom. Unters.* 201) nur in 'märchenhafter spielerischer Umdichtung' erhalten und nicht mit Sicherheit auf *Pherekydes* zurückzuführen, macht den Eindruck eines volkstümlichen Schwankes vom Typus des geprellten Teufels. Eine Parallele dazu bietet z. B. die Überlistung des Todes durch Nichtzuendebeten eines letzten dem Todeskandidaten noch gestatteten Vaterunsers im deutschen Hausmärchen (*Gustav Meyer, Essays und Studien* 242). — Auf die Geschichte von S.' Hadesfahrt wird angespielt *Soph. Phil.* 625 und *Eustath.* 631 und 1701, wo ihn ebenfalls erst das hohe Alter (*παρὸν ἡγῆας*, von *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch.* 2, 1065 persönlich gefaßt) wieder hinabführt. Ausführlicher ist das *Schol. Z* 153; hier lassen 'die unterirdischen Götter' sich nicht um ihre Opfer betrügen, während es im *Schol. Pind. Ol.* 1, 97 Hermes ist, der den säumigen S. gegen dessen Willen in die Unterwelt zurückgeleitet. Bei *Pausanias* (2, 5, 1) und im *Schol. Eur. Med.* 69 verbindet S. mit dem Verrat einen persönlichen Vorteil, indem er dem Asopos nicht eher den Aufenthaltsort der Tochter mitteilt, als bis dieser ihm eine Quelle auf dem wasserlosen Akrokorinth verschafft hat. *Servius* zu *Verg. Aen.* 6, 616 faßt den Grund der Strafe allgemeiner (*deorum consilia hominibus publicavit*, was *Schol.*

Pind. Ol. 1, 97 von Tantalos ausgesagt wird). Bei *Hygin F.* 60 fehlen gerade die entscheidenden Worte; doch ergibt sich Mangel an Bruderliebe als Grund der Strafe. S. haßt seinen Bruder Salmoneus und fragt bei Apollo an, wie er seinen Feind (damit meint er den Bruder) töten könne. Das Orakel rät ihm, mit der Tochter des Verhassten Kinder zu erzeugen, die ihn an Salmoneus rächen würden. Darauf erzeugt S. wirklich mit seiner Nichte Tyro zwei Söhne, die aber von ihrer Mutter, nachdem sie den Zusammenhang erfahren hat, getötet werden. Nun folgt die Lücke, in der irgendeine Tat des S. erwähnt worden sein muß, und dann seine Strafe. Vgl. dazu auch *Hyg.* 239. 254 und *Engelmann*, über die Tyro des *Sophokles* im *Jahrb. d. arch. Inst.* 5 (1890), 171. — Das *Scholion* zu *Stat. Theb.* 2, 380 endlich führt in nicht recht verständlicher Weise die Pein des S. im Hades auf die Umwohner (*accolae*) von Korinth zurück, die ihn *deorum lege* für sein Räuber- und Mörderleben büßen ließen. — Die vor *Pherekydes* nicht genannte Merope wird auch von dem zweiten Prosaiker, der den S. kennt, als dessen Gattin bezeugt, nämlich von *Hellanikos* (*fr.* 56). Merope heiratete allein von den Atlastöchtern einen Sterblichen, eben den S., und war deshalb aus Scham glanzlos (*ἀμάρτυρα*), eine Anspielung darauf, daß im Pleiadengestirn ein Stern schwächer leuchtet. *Apollod.* 3, 10, 1; (*Eratosth.*) *cataster.* 23. *Ov. fast.* 4, 175. *Serv.* zu *Verg. g.* 1, 138. Nach *Avien. Arat.* 598 wurde sie zu der von ihr verhassten Ehe von den Göttern gezwungen. Im *Schol. Z* 153 erscheint irrtümlich Antikleia anstatt Merope als die rechte (*ἰδίᾳ*) Gemahlin des S. Was sonst die Familienverhältnisse des S. anlangt, so wird Aiolos (abgesehen von den bereits zitierten Stellen bei *Homer, Hesiod* und *Theognis*) als Vater des S. noch genannt *Pind. fragm.* 1. *ἑρόθ.* *Schol. Isthm. Schol. B* 511. x. 2. *Schol. Apoll. Rh.* 3, 1094. 1240. *Schol. Aeschin.* 2, 42. *Apollod.* 1, 7, 3, 9, 3. *Pausan.* 10, 31, 10. *Polyaen* 1 *proem* 5. *Verg. A.* 6, 529. Seine Mutter war Enarete (*Apollod.* 1, 7, 3); seines Bruders Athamas gedenkt *Paus.* 9, 34, 8 und *Tzetz. a. L.* 107. Unter den Söhnen steht voran Glaukos (*Z* 153. *Palaeph. de incr.* 26. *Schol. Pind. Ol.* 13, 78 und 82 *Schol. Eur. Phoen.* 1124. *Apollod.* 2, 3, 1. *Steph. B. Μύλασα. Ἀγγύριον. Μεταπόντιον*), für den auch Merope ausdrücklich als Mutter genannt wird (*Apollod.* 1, 9, 3. *Prob. ad Verg. georg.* 3, 255 nach *Asclepiades ῥαγγῶδ.* 1). Von der Antikleia hatte S. den Odysseus, von seiner Bruderstochter Tyro die zwei früh getöteten Knaben (s. o.). Andere Söhne des S. (ohne Angabe der Mutter) sind Minyas (*Schol. B* 511), Almos (*Schol. Ap. Rh.* 3, 1094. *Paus* 9, 34, 10. *Ὀλύβς* bei *Steph. Byz.* s. v. *Ὀλύβες*), Ornytos (*Skymn.* 457. *Schol. B* 517. *Schol. Eur. Or.* 1094), Ornytion (*Paus.* 2, 4, 3, aber nach *Schol. B* 517 Enkel des Ornytos), Metabos (*Steph. B. Μεταπόντιον*), Porphyrior (*Schol. Ap. Rh.* 3, 1094) und Thersandros (*Paus.* 10, 30, 5). Ein Sohn (nicht Bruder) des S. heißt bei *Steph. Byz.* *Ἀγγύριον* auch Athamas. Porphyrior ist auf die Purpurmuschelfischerei

am Isthmos gedeutet worden (*J. Curtius, Pelop.* 2, 517); andere Sisypchosöhne personifizieren Beziehungen Korinths zu griechischen Stämmen oder Städten (*Phoker, Olmones, Metapontion*). Von ruhmvollen Nachkommen des S. im allgemeinen spricht *Plut. de ser. num. vind.* 7. Bis zu den korinthischen Fürsten, die den eindringenden Dorern erlagen, wird des S. Stamm herabgeführt von *Paus.* 2, 4, 3. In diesem Sinne heißt auch die Kreusa, Iasons Braut, bei *Stat. silv.* 2, 1, 142 eine Aiolierin.

Zu Ehren seines Brudersohnes, des von einem Delphin bei Schoinus ans Land getragenen und auf dem Isthmos bestatteten Melikertes, gründete S. die isthmischen Spiele (*Pind. fr.* 1,

Bezug. Das homerische κέρδιος kehrt in zahlreichen Umschreibungen wieder: αἰολομήτης (*Hes. fr.* 32), ἐντροχέστατος (*Eust.* 631), κλειτίστατος (*Eust.* 1701; bei *Prob.* zu *Verg. geo.* 3, 267 stiehlt S. dem Diomedes seine Stuten und gibt sie seinem Sohne Glaukos), παροῦργος, πανουργέμασι κάκιος (*Schol. Il.* 6, 153. *Schol. Aischin.* 2, 42), δορυς καὶ παροῦργος (*Schol. Ar. Ach.* 366. *Suidas*), ἀπατητικός oder geradezu κακός (*Hesych. s. v. Σίσυφος*), vasser (*Hor. sat.* 2, 3, 21), πανουργία καὶ φιλοτεχνία διήνεγκε (*Diod. Sic. fr.* 6, 6. 3), καὶ θανάων ἐδολεόσατο (*Eust.* 631), ἀπάτη καὶ δόλῳ πρῶτος ἐχρήτο (*Polyaen* 1, *prooem.* 5); er wird mit Autolykos und Phlegyas zusammengestellt



1) Sisypchos (angetrieben von Erinys) wälzt den Stein: Vasenbild von einer rf. Münchener (849) Vase aus Canosa (nach Furtwängler-Reichhold, *Griech. Vasen* 10. *Roscher* Bd. 1 Sp. 1326).

wo nach der ὑπόθεσις der *Schol. Isth.* der Chor der Nereiden oder eine einzelne Nereide dem S. den Auftrag erteilt. *Aristot. fr.* 594. *F. H. G.* 2, 189, 282. *Apollod.* 3, 4, 3. *Paus.* 2, 1, 3. *Tzetz. a. L.* 107. 229). Nach dem *Schol. Ap. Rhod.* 3, 1240 (wo der Leichnam einfach ausgeworfen wird) übertrug S. nur ein bereits bestehendes Poseidonsfest auf Melikertes. Als die, welche den Körper zuerst fanden und nach Korinth brachten, erscheinen bei *Tzetzes*. Amphimachos und Donakenos, wie auch bei *Nikander (alexipharm.* 606 al. 619) die Totenfeier nicht dem S. selbst, sondern den Korinthern (*Σισυφίδαι*) zugeschrieben wird. Die Verbindung des S. mit den isthmischen Spielen wurde vermutlich erst in der Zeit hergestellt, wo das uralte Fest durch Periander eine Neugestaltung erfuhr.

Die meisten Erwähnungen des S. nehmen auf seine Schlaueit und auf seine Strafe

(*Plut. de ser. num. vind.* 7) oder ist dem Autolykos an Hinterlist noch überlegen (*Eust.* 631). Weiterbildungen sind *Σισυφεύς* bei *Eust.* 631 ὁ σοφὸς ἀριθμητής und *σισυφίειν* (*Bekker anecd.* 1, 64) im Sinne von πανουργέσθαι καὶ δολιεύεσθαι καὶ δόλῳ τι πράττειν. Verschlagene Menschen bekommen den Beinamen S., wie der Spartaner Derkyllidas (*Xen. hell.* 3, 1, 8. *Athen.* 11, 500 nach *Ephoros*), wie Demosthenes im Munde des Aischines (2, 42) und ein Zwerg des Antonius (*ingenio rivax. Schol. Porph. ad Hor. serm.* 1, 3, 46). Ἐπὶ τοῦ πανούργου καὶ κακοπράγμονος χρώνται τῷ ὀνόματι (*Schol. Aesch.* 2, 42). — Daneben gab es aber auch eine edlere Auffassung von S., die ihm Weisheit zuschrieb, zunächst in Verbindung mit Schlechtigkeit (*Arist. poet.* 18 ὁ σοφὸς μὲν, μετὰ πονηρίας δέ. *Tzetz. a. L.* 980 σοφὸς καὶ πανουργέστατος), dann auch ohne diese (μητις παλαιόγων *Pind. Ol.* 13, 69 mit dem *Scholion συνετάτατος ἐν ταῖς ἐπινοίαις; συνετός* auch *Eust.* 631, der ausdrücklich μέση λέξις für κέρδιος konstatiert, und *σύνεσις Aristid. εἰς Πισσίδ.* 24). Umdeutung der Verschlagenheit seines Ahns in Klugheit vollzieht der jüngere

Glaukos (τὸ κακώτροπον εἰς σύνεσιν μετήνεγκε *Schol.* 1 385). Deshalb nennt auch Sokrates (*Plat. apol.* 41B. *Cic. Tusc.* 1, 41, 98) unter den Toten, die auszufragen ein hohes Glück wäre, neben Agamemnon und Odysseus den Sisypchos. Eine andere Zusammenstellung, die mit Telchinen und Kerkopen (*Ael. de nat. anim.* 6, 58), weist auf die von *Diod. Sic. fr.* 6, 3 genannte φιλοτεχνία (Kunstfertigkeit) des S. hin. Nach *Johannes von Antiochia* (bei *Tzetz. Schol. in Il.* p. 690, 9) gab es sogar Aufzeichnungen von S., die dem Homer als Quelle seiner Dichtung vorlagen (*Φιλόστρατος ᾤσιν ἐκ συγγραφῆς*) Ἀπόλλωνος συγγεγραφέναι τὸν Ὅμηρον [ἀλλ'] Ἰωάννης ὁ Ἀντιοχεὺς καὶ ἕτεροι ἀπὸ τῆς συγγραφῆς] φασὶ Σίσυφον καὶ Δίονυς).

Noch zahlreicher sind die Stellen, die auf das Steinwälzen (*Od.* 11, 593) anspielen: *Pherek. fr.* 78. *Eur. Herc. f.* 1103. [*Plat.*] *Axiochos* 371E. *Arist. rhet.* 3, 11, 3. Was die

die dabei tätigen Glieder anlangt, so nennt Homer nur Hände und Füße, Apollodor (1, 9, 3) dagegen Hände und Kopf (κολάζεται πέτρον ταῖς χερσὶ καὶ τῇ κεφαλῇ κυλίαν); bei den Lateinern ist der Kopf ersetzt durch cervix (Hygin 30. Sen. Herc. f. 750. Oet. 942. Phaedra 1228) oder collum (Apocol. 15, 1, 8) oder umeri (Sen. epist. 24, 18. Thy. 6). Einen Widerspruch erkennt Eust. 1702 in dem βαστάζειν und ὠθεῖν bei Homer: βαστάζεται μὲν γὰρ τὸ γε-
 10 ὀμμενον, ὠθεῖται δὲ τὸ ἀπὸ τῶν κάτω ἐπὶ τὸ ἄνω βιαζόμενον πῶς οὖν τὸν αὐτὸν λίθον καὶ βαστάζει καὶ ὠθεῖ; Offenbar haben dem Altertum verschiedene Bilder des steinbewegenden S. vorgeschwebt, wie auch die Kunst bestätigt (s. u.). Das ἀνάσαι πρὸς τὸν κρημνόν (Paus. 10, 31, 10 in der Beschreibung von Polygnots Bild) ist etwas anderes als das λίθον τινὰ γέειν bei Tzet. ad Lyc. 176 und wieder



2) Sisyphos(?) trägt den Stein; rechts Tityos. Von einer archaischen Schale im Mus. Gregor (nach Wiener Vorl. D 9, 7).

anders das τροχὸν ἔλκεν εἰς αἰὲν κύκλῳ im Schol. Z 153. Dem ersten entspricht das umero in adversum trudi (Sen. ep. 24, 18), das adverso nonte trudere (Lucr. 3, 998) oder revolvare [Verg.] cul. 243, das subigere contra ardua nontis (Sil. It. 13, 610), das versare, urgere
 50 und volvere (Lucilius oder Ennius bei Cic. Tusc. 1, 5, 10, die älteste Stelle der römischen Literatur überhaupt, die des S. gedenkt. Ov. met. 4, 460, 13, 26. Macrob. s. Scip. 1, 10), dem zweiten das umeris gestari (Sen. Thy. 6), das cervice sedere (Sen. Herc. f. 751), das onus und pondus (Apocol. 14 mit zweifelhaftem Text und 15). — Der von Homer als 'scham-
 60 os' personifizierte Stein (ἄλας, λίθος, πέτρος, τροχός, βάρος bei Luc. nar. 21, lapis, saxum, marmora Mart. 5, 81, 11, onus, pondus und übertreibend mons Mart. 10, 5, 16; für die Personifikation vgl. auch Arist. rhet. 3, 11) wird teils als groß (μέγας, ingens, grandis), teils als unwiderstehlich rollend (non exsuperabilis Verg. g. 3, 39, revolutibilis Ov. Ibis 189. Sil. It. 11, 474. Paulin. Nol. poem. 35, 479, remeabilis Stat. Theb. 4, 537, ruiturus

Ov. met. 4, 460, lubricus Sen. Med. 747. Thy. 7) charakterisiert; er soll über die Höhe hinweggestoßen (Od. 11, 597) werden, nach Hor. epod. 17, 68 und Schol. λ 593 dagegen auf der Spitze des Berges ruhen; durch Felsen rollt er aber in die Tiefe zurück (Sen. Med. 747). Die Mühsal des S. ist ewig (ἀνίρρος [Plat.] Azioch. 371 E. perpetuus Ov. met. 4, 466. perennis Sen. Phaedra 1231); bei Dion. Hal. de comp. verb. 20 soll sie enden, wenn S. den Stein über die Höhe hinabgestoßen hat. Sie wird meist durch labor ausgedrückt (Prop. 2, 17, 7. 20, 32 = Roßb. 3, 9, 7. 13, 32. Hor. carm. 2, 14, 20. Octavia 622. Sen. Phaedra 1231); moles steht Prop. 5, 11, 23. Vgl. A. Zingerle, Kleine phil. Abh. 3, 61 ff. de script. lat. locis, qui ad poenarum apud inferos descript. spectant S. 69. 74. 75. Bei Anspielung auf die Unterwelt erscheint S. gewöhnlich in Verbindung mit anderen im Hades Gepeinigten, mit Tantalos (Mart. 10, 5, 15) oder Tantalos und Tityos (Plat. Georg. 525 D. Stat. Theb. 4, 537); zu diesen treten Ixion (Luc. neyom. 14. tragodopod. 12. Prop. 5, 11, 23. Sen. epist. 24, 18. Herc. f. 750. Thy. 6. Octavia 623. Apocol. 14) und die Danaiden ([Plat.] Ar. 371 E. Sen. Med. 748. Herc. Oet. 948).

Die abgeleiteten Adjektiva Σίσυφ(ε)ιος, Σισυφίς, Sisyphius, Sisyphaeus, zuweilen durch den Genetiv Σίσυφου ersetzt, beziehen sich zunächst auf S. selbst (so λίθος Suid., labor Prop. 2, 17, 7. 20, 32, sanguis Ov. met. 13, 31 cervix Sen. Herc. Oet. 942, Herc. fur. 751. collum Apocol. 15, 1, 8, vincla vom Ehejoch Ariens. Ar. 598); gewöhnlich aber stehen sie im Sinne von Kopirhthios (Hes. s. v. Σίσυφος), so mit γῆ (Eur. Med. 1381), γῆδόν (Distichon bei Paus. 5, 2, 5), αἶα (Anthol. 7, 354), γαῖα (Anthol. 7, 745, 2), ἀχτή (Theoc. 22, 158), δάμαρ-
 40 τες (Anth. 9, 151, 4). Ferner mit opes (Ov. her. 12, 204), portus (Stat. Theb. 2, 380 mit Schol.), isthmus (Sil. It. 14, 50). Oī Σίσυφιοι bezeichnet das korinthische Königshaus (Eur. Med. 404); Σισυφίδαι sind die Korinther als Zeitgenossen des S. selbst (Nic. alexipharm. 606 al. 619 mit Schol.) oder die letzten Könige von Korinth (Conon narr. 26) oder die Korinther zur Tyrannenzeit (Athanadas bei Anton. Lib. 4). Noch in römischer Zeit nannte sich der Rat von Korinth, als er der Gattin des Herodes Attikus, der Regilla, eine Statue errichtete, auf der Basis Σισυφίη βουλή (Amer. journ. of archaeol. Ser. 2, 7 [1903] S. 43). Natürlich bedeutete Σισυφίδης auch einen einzelnen Nachkommen des S., besonders den Odysseus (Soph. Aj. 191. Ov. a. am. 3, 313). Alt war auch das Σισυφειον, ein Gebäude, das dem Namen des mythischen Stadtgründers bis tief in die historische Zeit hinab Dauer sicherte; seine Lage auf der Burg unterhalb der Peirene beschreibt Strab. 8, 379. Es spielte noch in den Kämpfen der Diadochenzeit eine Rolle (Diod. Sic. 20, 103). — Unter den bisher angeführten Stellen befinden sich manche, an denen der Name des S. nicht ausdrücklich erwähnt ist, z. B. Soph. Phil. 625. Verg. Aen. 6, 616. Sil. It. 11, 474. Stat. Theb. 4, 537. Die S.-sage war so bekannt, daß Anspielungen

auch ohne Namensnennung leicht verstanden wurden.

Rationalistische Deutungen der Sisyphossage finden sich mehrfach in der Literatur. Für das Fesseln des Todes hat *Eust.* 631 gleich eine doppelte Erklärung: entweder sollte es bedeuten, daß S. eine friedliche und für seine Untertanen ungefährliche Herrschaft führte, oder daß er schmerzstillende, krankheitheilende Mittel erfand. Sein Sterben und Wiederaufleben war ein übertriebener Ausdruck der Tatsache seiner Wiedergenesung nach schwerer Krankheit (*Eust.* 1702) oder seines absichtlichen Verschwindens für einige Zeit, wie es einem so verschlagenen Manne wohl anstände (1701). Zum Eingeweideschauer und Verkündiger der Zukunft macht ihn *Diod. Sic. (fragm. 6, 3)*. Den Stein deutet das *Scholion* zu *Stat. Theb.* in merkwürdiger Weise als das Instrument, mit dem S. (*praegravans*) Menschen tötete, nachdem er als Räuber Akrokorinth besetzt hatte. Kaum weniger merkwürdig ist es, wenn als moderne Parallele dazu *S. Reinach (Sisyphé aux enfers etc. Rev. arch. 1903, S. 171)* durch das mühevollen Wälzen des Steines die Schwierigkeit angedeutet findet, die das Hinaufschaffen der Steine zur Befestigung der Königsburg auf Akrokorinth verursachte, und wenn er den S. deswegen den Gipfel nicht erreichen läßt, weil ja auch das Sisyphion nicht auf dem höchsten Punkt des Burgfelsens liegt. Dem *Eustathios* (1701) ist S. der *καταρτος καὶ ἐπινοχθος ἀνὴρ*, der immer anstrengende und unmögliche Dinge (*ποσὴν ἀπαραύτα*) unternimmt und doch nicht zustande bringt, ein Bild der *inefficacibus laboriosisque conatibus vitam terentes*, wie *Macrob. somn. Scip.* 1, 10 es ausdrückt. *Lukrez* endlich (*de rer. nat.* 3, 993) spezialisiert in einer nur ihm eigenen Auslegung das Bestreben des S. als eine Begierde nach Macht, die immer nur vom Volke *fascēs saevasque securēs*, die Zeichen *inanis imperii*, fordere, ohne jemals Erfolg damit zu haben.

Andere Deutungen. Von den Neuern wird S. überwiegend auf das Meer bezogen, zunächst direkt als 'Allegorie der rastlos wühlenden, alles listig durchdringenden Meeresflut' oder als 'die Flut in ihrer rastlos wandelbaren, Berge auf- und niederwühlenden, stets geschäftigen und verschlagenen, bis in die tiefste Tiefe eindringenden und doch immer wieder emporquellenden Natur' (*Preller, Griech. Myth.*¹ 1, 513, 2, 51. *Preller-Robert* 1, 823). 'Seine Strafe in der Unterwelt ist wohl nichts anderes als eine poetische Anschauung der unermüdlichen Arbeit der Meereswellen, welche sich von Ost und West an den Klippen des Isthmos emporwälzen, ohne die Uferhöhe erreichen zu können' (*Duncker, Gesch. d. Altert.*⁵ 5, 72). Als Meer-
gott bezeichnet den S. *O. Seck (Untergang der antiken Welt* 2, 400), als 'Meerriesen und Sonnenschieber' *H. Bertsch in Meeresriesen, Erd-
geister und Lichtgötter in Griechenland (Progr. Tauberbischofsheim 1899) S. 10.* — *V. Henry (Revue des études grecques* 5 (1892, S. 289) sieht überhaupt in S. einen Lichtheros, im Stein die Scheibe der Sonne, in seinem Hinaufgerollt-

werden und Niederrollen ('sur l'autre versant' des Berges) ihr Auf- und Niedersteigen. Mit dem Mond dagegen setzt *E. Siecke (Mytholog. Briefe* 175), wie andere mythologische Steine, so auch den des S. in Verbindung. — Andere finden in S. den Charakter der Meeresanwohner dargestellt; er ist 'ein Spiegelbild des gewitzigten Küstenvolkes im Gegensatz zur Einfalt der Binnenländer' (*E. Curtius, Griech. Gesch.*⁶ 1, 56). 'Seines Namens der Weise, Listige spricht er den Charakter schiff-fahrender und verschmitzter Aioler als deren Stammheld aus, wie auch Aiolos und Glaukos auf Luft und Meeresblau hinweisen' (*E. Gerhard, Griech. Myth.* 2, 151). Nach *Völcker (Mythol. des japet. Geschl.* 119) ist 'in der Geschichte des S. der Handel, das Seeleben und die Seeherrschaft des alten Korinth veranschaulicht'. S. 241 nennt er ihn geradezu einen 'Kaufmann'. Dagegen meint *Duncker a. a. O.*, daß 'die überlegene Klugheit und Kunde (nicht der Aioler, sondern) der Fremdlinge aus dem Osten', also etwa der Phoiniker, in S. zum Ausdruck komme. Noch direkter tritt die Neigung zu historischer Auffassung hervor, wenn *J. Holle (de Periandro* 3) den S. als Führer der unter eine ionische Bevölkerung eindringenden Aioler bezeichnet. Eigentümlich aber mutet es uns jetzt an, wenn *C. Wagner (rer. Cor. specimen* 52, Darmstadt 1824) eine begeisterte Schilderung von S. als einem auf Korinths Wohl eifrig bedachten Friedensfürsten entwirft und sogar berechnet, daß er um das Jahr 1343 v. Chr. geboren war und 1300—1266 regierte. Um die bei solchem Verfahren natürlich sich ergebenden Widersprüche zu lösen, war in jener Zeit die Annahme mehrerer gleichnamiger Personen beliebt, woran es auch bei S. nicht gefehlt hat (*Wagner* 58). *Gruppe (Griech. Myth.* 1, 135) nennt den S. 'das Prototyp der griechischen Tyrannen', nimmt also eine Rückwirkung der Kypselidenherrschaft auf Ausgestaltung des Sisyphosbildes an. Umgekehrt erblickt *Beloch (Griech. Gesch.* 1, 57, 2) in den homerischen Worten *Σ. Αλο-
λδης* die Quelle für die Angabe des *Thukydides* (4, 42, 2), daß die ältesten Bewohner von Korinth Aioler gewesen wären.

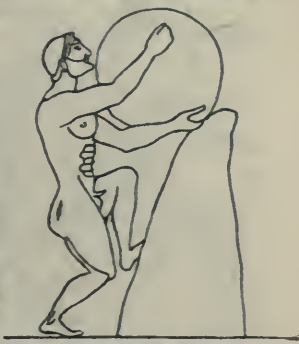
Mehr abstrakt betrachtet den S. *Welcker* im Anhang zu *K. Schwencks Etymol.-Mythol. Andeutungen* S. 322 als 'den Verstand und die Kenntnisse, welche Handel und Reichtum in ältester Zeit vorzugsweise gewähren' und zwar ist er bei *Homer* 'die menschliche Weisheit überhaupt'; 'hätte der Dichter gerade den korinthischen S. gemeint, so müßte man erwarten, daß er den Kaufmann zeichnete, der nimmer rastet' (s. o. *Völcker*). 'Das Steinwälzen des S. erklärt sich als das vergebliche Bestreben des menschlichen Verstandes, der, wenn er sich im Begriff glaubt, das Ziel zu erreichen und über den Gipfel wegzuschwingen, welcher ihm die letzte Aussicht verschließt, ermattet von dem vergeblichen Bemühen zurücksinkt.' (Ähnlich *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 550 flg.) Auch *Preller* sieht in der Meeresflut, von der er ausgeht, 'ein Bild der sich rastlos, aber vergeblich abarbeitenden Schlaueit und

Geistesunruhe des endlichen Menschensinns'. S. Reinach (a. a. O. 167) nennt ohne besondere Beziehung zu Meer und Handel den S. 'la personnification même de l'esprit de finesse, de l'ingéniosité et de la ruse'. — Einer geistigen Strömung am Ende des griechischen Mittelalters wird vielfach ein Einfluß auf die weitere Ausgestaltung des S.-bildes zugeschrieben. Für v. Wilamowitz (*Homer. Unters.* 199 fig.) ist 1 565 sq. eine orphische Interpolation des 6. Jahrhunderts; der Dichter hat die heroischen bekannten Namen (Tantalos, Sisyphos) nur als Träger der allgemein aufzufassenden, symbolisch lehrhaften Motive verwendet; nicht als BÜßer ungeheurer Schuld (Strafe und Verschuldung ist bei S. ganz ohne Beziehung) sind Tantalos und S. da, sondern als Repräsentanten ewiger Strafen . . ., S. für das ewige Wollen und nicht Vollbringen, die ziellose Mühe'. Ähnlich meint Gruppe (*Gr. Myth.* 2, 1024), daß zwar die verschiedenen Mythen von der Verschuldung der BÜßer im Hades noch innerhalb der homerischen Weltanschauung lägen, daß aber ihre Strafe nur verständlich wäre als Bild der Qualen, denen der strebende und begehrende Mensch unterworfen ist. Der felsblockwälzende S. ist 'der Mensch, der nutzlos nach dem ewig Unerreichbaren ringt'; auch seine Strafe ist, wie die der anderen BÜßer, erdichtet unter dem Einfluß einer im 6. Jahrhundert auftretenden Weltensagungstheorie, die den ganzen Orient durchzitterte und eine Erlösung des Menschen vom Leiden bezweckte. Gegen diese Auffassung wendet sich lebhaft E. Rohde (*Kleine Schr.* 2, 285 aus dem *Rh. Mus.* 50, 1896, S. 600 fig.): Selbst wenn die drei BÜßer nur typische Vertreter ganzer Klassen menschlicher Sünder wären, die im Hades für das Vergehen ihres irdischen Lebens zu büßen hätten (Welcker), so läge noch nichts Orphisches darin. Der Dichter weiß von der ihm von Neuener angesonnenen allegorisch-erbaulichen Ausdeutung jener Strafszenen nicht das Mindeste. Auch in diesem späten Anwuchs der homerischen Nekyia wird an ein allgemeingültiges Sittengesetz, dessen Verletzung noch im Jenseits bestraft wird, nicht gedacht. Die drei haben einzelne Götter verletzt und erzürnt und erfahren nun ihre Macht. Und wenn bei Tityos und Tantalos allenfalls noch ein verletztes Sittengesetz denkbar ist, wodurch seit Welcker manche sich haben täuschen lassen, so liegt bei S. keine solche Möglichkeit vor, weil durch die Anzeige an Asopos und durch die Flucht aus dem Hades kein Sittengesetz verletzt worden ist. Die pastorale Auslegung, daß in S. nicht ein einzelnes Vergehen, sondern sein Charakter überhaupt büßen müsse, der 'die Sünde und Pein des Menschenverstandes' oder 'das menschliche Geschlecht in seiner Eitelkeit ringend nach Eitlem und Wertlosem' repräsentiere, bietet nichts als leere Worte. Vgl. auch *Psyche* 1, 63.

Das Ergebnis aus diesen verschiedenen Deutungen des Sisyphosmythus läßt sich etwa folgendermaßen präzisieren: Ein wiederkehrendes, am Doppelstrand von Korinth besonders leicht zu beobachtendes Naturschauspiel, die

Tätigkeit des Meeres, wird in einer Person zusammengefaßt, auf diese dann die Wirkung des Lebens an der See übertragen, ein einzelner Zug davon gegen den ursprünglichen Sinn unter dem Gesichtspunkt einer Strafe betrachtet und für diese Strafe ein Motiv gesucht, wobei ein späterer allegorisch-ethischer Einfluß auf die Gestaltung der Sage von den einen ebenso bestimmt angenommen, wie von den anderen in Abrede gestellt wird.

Ableitung des Namens. Der Name S. wird im *Et. magn.* und bei *Eustath.* 631 und 1702 von dem dorischen σίσ (=*θεός*) und dem äolischen σνός (= σσός) abgeleitet und als θεόσσοφος (σοςός καθάπερ θεός) oder als ἀπὸ τῶν θεῶν σσός erklärt. Richtiger betrachtet man mit Welcker (bei *Schwenck* 320. *Aesch. Tril.* 531) die erste Silbe als eine Art von Reduplikation und demnach den S. als den Schlaun schlechthin. So unter vielen anderen G. Curtius (*Grundz. d. Griech. Etym.* 5 512), der auch eine Glosse des *Hesych.* σίσσος: παροῦτος anzieht. *Bergk* (*Griech. Litgesch.* 1, 342, 90) bringt in diesem Sinne den Namen mit Sibylla in Verbindung. Gruppe (2, 1021, 2) hält den Zusammenhang mit σσός für zweifelhaft und denkt an ein verkürztes σισσόςος (σίσος, σίσσος, σίσσοςον



3) Sisyphos von einer sf. Münchener Vase (153) (nach Roscher Bd. 1 Sp. 950).



4) Sisyphos wälzt den Stein. Sf. Vase in München (728) (nach Wiener Vorlegebl. E 6, 6).

nach *Hes.* das Ziegenfell, also Anspielung auf einen Zauber, bei welchem Ziegenfelle verwendet wurden). *Henry* (a. a. O. 291) sieht -φος für ein Suffix (= indo-europ. bho) an und bringt den ersten Teil des Namens mit der Sanskritwurzel cyu (griech. σν, σείω), in Bewegung setzen, zusammen. Einem indo-europäischen qiyubhos soll dann sankr. cicyubhas und griech. τισσόςος entsprechen.

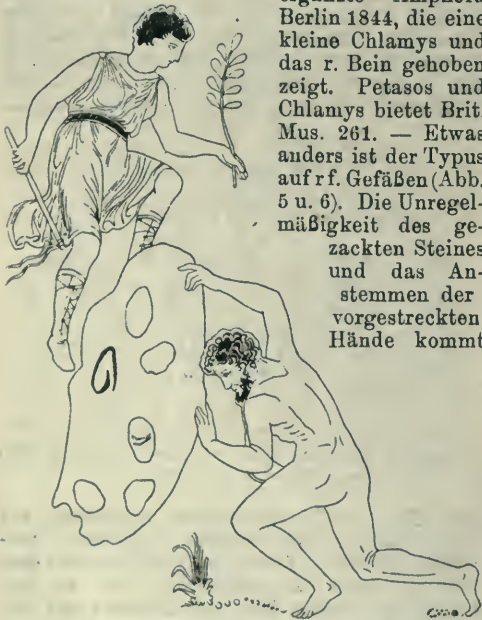
Kunst. S., wie er den Stein wälzt, war mit anderen Szenen aus der Unterwelt von Polygnot in der Delphischen Lesche gemalt (*Paus.* 10, 31, 10. *R. Schöne* im *Jahrb.* 8, (1893),

S. 200. 207); ebenso mit griechisch beige-schriebenem Namen auf einem noch erhaltenen Hadesbild des Esquilin, das dem zweiten pompejanischen Dekorationsstil angehört und vorrömisch ist (Wörmann, *Die ant. Odysseeland-schaften vom Esquilin*, Hängel T. 7). — Auf sf. Vasenbildern ist die Szene in etwas primitiver Weise so dargestellt, daß



5) Sisyphos Steinwähler von rf. Amphora aus Ruvo (nach Wiener Vorl. E 3).

vas. fitt. 135, ferner München 728 bei Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder* 87 und Wiener Vorlegeblätter E 66, wo die Anwesenheit der Demeter auf die Oberwelt als Schauplatz hindeuten scheint, Neapel 2490 und die stark ergänzte Amphora Berlin 1844, die eine kleine Chlamys und das r. Bein gehoben zeigt. Petasos und Chlamys bietet Brit. Mus. 261. — Etwas anders ist der Typus auf rf. Gefäßen (Abb. 5 u. 6). Die Unregelmäßigkeit des gezackten Steines und das Anstemmen der vorgestreckten Hände kommt



6) Sisyphos und Erinys. Rf. Gefäß aus Altamura Neapel 3222 (nach Wiener Vorlegebl. E 2).

hier besser zum Ausdruck. So auf einer Amphora aus Ruvo (Karlsruhe nr. 4. *Wiener Vorl. E 3*), wo S. bartlos ist und die Chlamys über dem linken Arm, das Wehrgehenk, an dem unten das Schwert hängt, über der r. Schulter trägt. Auf

einem Gefäß aus Altamura (Neapel 3222. *Wiener Vorl. E 2*) ist dem S. eine Erinys mit der Geißel beigegeben. Ebenso München 849 (*Millin, tombe de Canose* T. 3—6. *Furtwängler-Reichhold, Griech. Vas.* 10c), wo S., nach l. langgestreckt, mit erhobenen Händen sich gegen den Stein am Berge stemmt und die Erinys etwas höher hinter ihm steht (s. Sp. 963 Abb. 1).

Einen dritten Typus, S. mit eingeknickten Knieen, den elliptisch geformten Stein auf der linken Schulter tragend, (s. o. Sp. 965 Abb. 2) würden wir gewinnen, wenn die Deutung von Gerhard, *Auserl. Vasenbilder* 86 (*Wiener Vorl. D 9, 7*) als S. sicher wäre (vgl. *Furtwängler bei Roscher* 1, 709 unter Atlas).

Auf einem von Dubois-Maisonneuve (*introd. pl. 44*) und Ann. 206 veröffentlichten Münchener (805) Gefäß kommt ein Täfelchen vor mit dem Namen Σίσυφος, das nur eine tessera hospitalis sein kann, welche nach K. O. Müller (*Arch.* 412, 4) die Argonauten von S. zu Aietes mitbringen mit Rücksicht auf dessen Beziehungen zu Korinth, oder Iason dem Aietes oder Glaukos dem Alkinoos überreicht. *Arch. Zeit.* 1844, S. 256. *E. Curtius, Ionier* usw. A. 48. *O. Jahn, Beschreib. d. Münch. Vasens.* S. 257. — Ein anderes Münchener Gefäß (211), die berühmte Dodwellvase mit Aufschriften im altkorinthischen Alphabet, bietet auf dem Deckel u. a. eine Eberjagd und nennt den hervorragenden der Jagdteilnehmer Thersandros, worunter vermutlich der Sohn des S. zu verstehen ist (publ. nach *Lau, Die griech. Vas.* 3, 1b z. B. bei *Seemann, Kunsthist. Bilderb.* 383). Vgl. Sisphe. [Wilisch.]

Sisyryba (Σίσυρυβα), eine Amazone, nach welcher der gleichnamige Stadtteil von Ephesos benannt war, *Strabo* 14, 1, 4 p. 633. *Steph. Byz. Σίσυρυβα.* *O. Kluegmann, Philologus* 30 (1870), 535. [Höfer.]

Sitalkas (Σιτάλκας, nach *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 484 nach Analogie von κεραλῆς gebildet und Σιτάλκας zu akzentuieren), Beiname des Apollon in Delphoi, wo seine 35 Ellen hohe Statue stand, *Paus.* 10, 15, 2. *Pomtow, Berl. Phil. Wochenschrift* 1906, 1180. Der Name bezeichnet höchst wahrscheinlich, mit σίτος und ἀλκῆν zusammenhängend, den Apollon als Beschützer des Getreides (*Welcker a. a. O. W.* 50 *H. Roscher, Apollo u. Mars* 62. *Myth. Lex.* Bd. 2, Sp. 2403, 53 ff. *Preller-Robert* 261 Anm 4 zu 260. *Gruppe, Gr. Myth.* 1229, 1. R. Holland, *Heroenvögel in d. griech. Mythologie* 32) und ist später zum Personennamen thrakischer Könige geworden, *Gruppe a. a. O.* — Bei *Xenoph. Anab.* 5, 9, 6 (6, 1, 6) ἀδελφὸν τὸν Σιτάλκας erklärte man früher (s. die Ausleger z. d. St.) Σιτάλκας als 'Siegeslied der Thraker'; doch ist Σιτάλκας auch hier Eigenname, *Tomaschek, Die alten Thraker in Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 130 (1893), II, 2. 20. 43. *Otto Hoffmann, Die Makedonen* 182. [Höfer.]

Sitapnebuan? (Σιταπνεβουαν?). Eine Inschrift im Museum zu Kairo trägt die Weihinschrift: Σιταπνεβουαν Τρεβοάτος θεῷ μεγίστῳ (folgt Name des Dedikanten), *Milne, Journ. of hell. stud.* 21 (1901), 280 = *Cat. général des ant. égypt. Musud ée du Caire* 18 p. 34 nr. 9300. [Höfer.]

Sitea s. Sito.

Sithnides (Σιθνίδης), in Megara verehrte Nymphen, deren eine von Zeus den Megaros (s. d.) gebar, *Paus.* 1, 40, 2; vgl. Bd. 3 Sp. 532, 44 ff., wo nachzutragen ist, daß im *Etym.* M. 228, 33 f. (s. v. Γεράνεια): „Μεγαρένς ὁ Ζηὸς καὶ μᾶς τῶν καλουμένων θηῖδων νυμφῶν“ (mit A. Kalkmann, *Pausanias der Perieget* 152. *Wih. Gurlitt, Über Pausanias* 456) zu lesen ist: „Μεγαρός . . . καλουμένων Σιθνίδων νυμφῶν“, wie auch schon L. Dindorf im *Thesaur.* s. v. Σιθνίδης vermutet hatte zugleich mit dem Hinweis auf *Hesych.* Σιθνίδες θυρία τις Νυμφαῖς ἐκτελουμένη. Vgl. auch Fr. Pfister, *Die mythische Königsliste v. Megara* (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 5) S. 28. [Höfer.]

Sithon (Σίθων -ωνος und -ονος, Σιθών -ωνος und -ονος; vgl. *Herodian*, der 2, 732, 12 L. Σίθων -ωνος den Vater der Pallene akzentuiert wissen will, 1, 29, 1 und 2, 732, 28 Σιθών, ὄνος das Ethnikon), Eponymos von Sithonia (Σιθωνία, Σιθονία), der mittleren Halbinsel der Chalkidike (*Strab.* 329 fr. 11); nach Späteren Fürst der Odomanten (*Parthen. Narr. amat.* 6, 1) oder der thrakischen Chersones (*Konon, Narr.* 10), Thrakerkönig (*Schol. ad Lycophr.* 1161. 1356). Er gilt als Sohn des Ares (*Schol. ad Lycophr.* 583. 1161), bei *Konon* a. a. O. Sohn des Poseidon und der Ossa. Mit der Neilos- tochter Anchinoe (Anchiroe) erzeugt er Pallene (s. d.) und Rhoiteia (s. d.), deren eponymischer Charakter ebenfalls deutlich ist; als Mutter der Pallene von S. wird bei *Konon* a. a. O. die Nymphe Mendeis (s. d.) genannt. Vgl. auch den Art. Phyllis. Der Sage von Oinomaos und Hippodameia nachgebildet ist die Erzählung von der Grausamkeit des S. gegen die zahlreichen Freier seiner Tochter Pallene, die er überwindet und tötet (vgl. *Ritschl, Opusc.* 1, 798 f.), schließlich auch gegeneinander kämpfen läßt, bis Pallene durch eine List dem von ihr geliebten Kleitos (s. d. nr. 6) den Sieg verschafft; nur durch göttliches Eingreifen wird S. dann verhindert, die Tochter zu morden. Er selbst wird, nach der Dichtung des *Nonnos* (*Dionys.* 48, 183 ff.), von Bakchos mit dem Thyrsos erschlagen, der sich darauf mit Pallene vermählt. Dunkel ist die Sage von der Geschlechtsverwandlung des S., auf die *Ovid, Met.* 4, 279 f. anspielt: *Nec loquor, ut quondam naturae iure novato // Ambiguus fuerit modo vir modo femina Sithon*, obwohl sie unter anderen gerade als Beispiel bekannter Metamorphosen angeführt wird. Jedenfalls liegt in diesem Zug eine Analogie zu dem vielgestaltigen Proteus (s. d.), der ja ebenfalls auf Sithonia zu Hause ist und als 'Doppelgänger' des S. angesprochen wird (*P. Friedländer, Herakles*, Berlin 1907, S. 20 f.). Denn *Sithon* bei *Ovid* s. a. a. O. etwa nur als Ethnikon für Proteus selbst zu nehmen, sind wir methodisch nicht berechtigt. [J. Nberg.]

Sithones (Σίθωνες, Σιθῶνες), Beiname der Giganten (s. d. Bd. 1 Sp. 1648) διὰ τὸ ἐκ Θεᾶς γεγενῆσθαι, *Lycophr.* 1357 u. *Schol.* (ed. *Scheer* p. 2, 378). [Höfer.]

Sithonos s. Tithonos.

Sitnica (sitnica) ist die spezielle Benennung einer etruskischen lasa auf einem zu Montefiascone gefundenen Bronzespiegel, der sich jetzt im Nationalmuseum zu Neapel befindet. Er ist veröffentlicht von *Landi* 2, 226 = 180, von *Inghirami, Monum. etr.* tom. 2 tav. XV, von *Quaranta, Mus. Borbon.* 13 tav. LIII, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 113 sqq. Taf. CXV und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2096 Taf. XXXIX, erwähnt auch von *O. Jahn* in den *Ann. dell' Inst.* 1845, 357. Die Darstellung enthält drei Personen: links den sitzenden Adonis (atunis), vor ihm stehend die Venus (turán), die ihm einen Zweig reicht, rechts die lasa sitnica, geflügelt, wie alle Lasen (s. *Deecke, Lex.* s. v. lasa). Für die Deutung des Namens sitnica fehlt es bis jetzt an jeglichem Anhalt.

[C. Pauli.]

Sito (Σιτώ), Beiname der Demeter in Sizilien spez. in Syrakus (vgl. *Koldeveeg-Puchstein, Griech. Tempel in Unterital.* 58), *Polemon* bei *Ath.* 10, 416 b (= *Ael. v. h.* 1, 27) und 3, 109 a. *Preller, Demeter u. Persephone* 316 f. *J. Baunack, Studien auf d. Gebiet d. Griech. u. d. arischen Sprachen* 246. *H. Usener, Götternamen* 243. 256. *F. Maaß, Österreichische Jahreshefte* 11 (1908), 8. Vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 687, wo Demeter und Persephone θεαὶ σιτοφόροι (Erklärung zu θεαὶ πυροφόροι) genannt werden. Auch der koische παρὰ τὸ Λαμάρτιον gelegene Stadtteil Σιτία (*Corr. hell.* 5 [1881], 217 nr. 7 Z. 4. *Paton-Hicks, Inser. of Kos* 39, 4. *Collitz* 3638. *Journ. of hell. stud.* 9, 324 f. v. *Prott, Leges Graec. sacr.* 1, 27 nr. 7, 4) wird nach der gleich latenden Epiklesis der Demeter benannt sein, *Gruppe, Gr. Myth.* 746, 8. Vgl. *Herzog, Arch. für Religionswiss.* 10 (1907), 406. [Höfer.]

Siton (Σιτων), der als Getreidegott gedeutete Gott Dagon (s. d.: Bd. 1 Sp. 933, 60 ff.); vgl. *Jensen, Kosmologie* 452. *Pietschmann, Gesch. der Phön.* 145 f. *Gruppe, Griech. Myth.* 1228 und *Anm.* 1. *Revuearch.* 1904, 1, 211 f. v. *Baudissin* bei *Herzog-Hauk, Realencyklop. für protest. Theologie* 17³, 468. [Höfer.]

Sitophoros (Σιτοφόρος), 1) = Demeter, s. Sito. — 2) *Athena σιτοφόρος* = Ἰωνία, *Steph. Byz.* s. v. Ἰων (τινὲς δὲ Σιτῶνα αὐτὴν φασὶ διὰ τὸ σιτοφόρον). *Gruppe, Gr. Myth.* 76, 12 ff. [Höfer.]

Skaia (Σκαία), Tochter des Danaos, nach *Paus.* 7, 1, 6 Gemahlin des Archandros, des Sohnes des Achaiois, dem sie den Metanastes gebar; nach *Apollocl.* 2, 1, 5, 3 (Σκαίη) Braut des Aigyptiaden Daiphron (? s. *Wagner* z. d. St.). Vgl. *P. Friedländer, Argolika* 13. [Höfer.]

Skaiois (Σκαῖος), 1) Sohn des Hippokoon, *Herod.* 5, 60. *Apollocl.* 3, 10, 5, 1, Der Name ist mit *Blaß, Rhein. Mus.* 23 (1868), 550. *H. Diels, Hermes* 31 (1896), 342 f. auch bei *Alkman, Parth.* 9 (*P. L.* 3⁴, 36 *Bergk*) in der Aufzählung der Hippokoontiden einzusetzen: [Σκαῖον] μέγαν, Εὐκρόν τε. — 2) Thebaner, Faustkämpfer, Zeitgenosse des Oidipus nach der nicht ohne Bedenken vorgetragenen Vermutung des *Herodot* a. a. O. Vgl. *Paus.* 6, 13, 5. *Tzetz. Chiliad.* 9, 904. — 3) Erbauer des nach ihm benannten Skaischen Tores (vgl. *A. Della Seta, Rendiconti della Reale Acad.*

dei Lincei nach Bericht in *Wochenchr. f. klass. Phil.* 1908, 883) in Troia, *Schol. A. M. Hom. Il.* 3, 145 ff., 170. *Eust. ad Hom. Il.* 594, 36. *Schol. ad Lykophr.* 774 (ed. Scheer 2, 215). [Höfer.]

Skamandria (Σκαμανδρία), Gemahlin des Kyknos, Stiefmutter des Tennes und der Hemitheia, *Schol. Ov. Ibis* 463. Vgl. Skamandrodike. [Höfer.]

Skamandrios (Σκαμάνδιος). 1) Sohn des 10 Hektor und der Andromache: vgl. *Astyanax* 1) Bd. 1 Sp. 660; adjektivische Bildung zu Skamandros, vgl. Bd. 4 Sp. 980 Z. 67 und Sp. 983 Z. 1 ff.; *O. Gruppe, Gr. M.* 739. Wegen der Doppelnamigkeit ist das über Skamandros: Xanthos, Paris: Alexandros, Askanios: Julius Gesagte zu vergleichen. — Bd. 1 Sp. 660 Z. 62 ist eine wichtige Angabe des Logographen Xanthos aus Lydien (*Strabo* 14, 680. 681) übergegangen: Skamandrios, der an dieser Stelle 20 nicht ausdrücklich der Sohn Hektors genannt wird, führte die Phryger, die (erst) nach dem Trojanischen Krieg aus Europa und von der linken Seite des Pontus (in Kleinasien) eingewandert waren, aus dem Gebiet der Berekynter und aus Askania, wohin? ist nicht angegeben, doch darf man annehmen, daß dies in Trojanisches Gebiet geschah. Denn nach den *Troika* des Logographen *Hellankos* (*Dionys. H.* 1, 47) hatte Aineias nach Trojas Eroberung seinen Sohn Askanios nach der Landschaft Daskylitis (an der Propontis) gesendet, wo sich der Askanische See befand, und zwar auf Einladung der Eingebornen, die Askanios zum König haben wollten. Als aber Skamandrios und die anderen Hektoriden zu ihm gekommen waren, die Neoptolemos (als seine Kriegsgefangenen) aus Griechenland entlassen hatte, kehrte er mit ihnen in das väterliche Reich nach Troja zurück. Vgl. Bd. 1 Sp. 165 Z. 34 ff. und Sp. 611 Z. 57 ff. — *Hellankos* und Xanthos haben also auf die Sage von der Tötung des Astyanax (Skamandrios) keine Rücksicht genommen; vgl. *O. Gruppe, Gr. M.* 1528 Anm. 3 und 692 Anm. 7. — 2) Sohn des Strophios, ein Troer (*Il.* 5, 49), der in der ersten Schlacht von Menelaos getötet wird; er heißt an dieser einzigen Stelle, an der er und sein Vater genannt werden, αἰών θήνης jagdkundig; vgl. *Haimon*.

Σκάμανδρος und Σκαμάνδιος kommt als 50 Personennamen auch in historischer Zeit vor, vgl. *Pape-Benseler* unter Σκάμανδρος 8—11 und unter Σκαμάνδιος. *Cicero (pro Cluentio* 47. 50. 55) hat einen Freigelassenen des C. u. L. Fabricius aus Aletrium, Scamander, verteidigt. [Wörner.]

Skamandrodike (Σκαμανδροδίκη) von Poseidon Mutter des Kyknos (s. d. 3), *Schol. Pind. Ol.* 2, 147 (wo als anderer Name der Mutter Ἀρπάλη oder Καλυνία genannt wird, vgl. *Kalylke* nr. 3. 4). *Tzet. zu Lyk.* 232. *Alleg. Il.* 862. *O. Müller, Prolegomena* 264f. Im *Schol. V. M. u. Townl. Hom. Il.* 1, 38 ist Skamandrodike Gattin des Kyknos und Mutter des Tennes und der Hemitheia, eine Angabe, die nach *Usener, Sintflutsagen* 91, 1 auf Verwechselung der Gattin mit der Mutter des Kyknos beruht; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 636, 8. S. auch Skamandria. [Höfer.]

Skamandrophilos (Σκαμανδρόφιλος), gerüsteter Krieger auf einer swf. Vase in Berlin (1698) mit der Darstellung des Frevels des Aias an Kassandra, *C. I. G.* 4, 7691. *Klein, Gr. Vasen mit Lieblingsnamen*¹ S. 33, *Stesias* nr. 2. *Luckenbach, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11, 503; abg. *Gerhard, Etrusk. u. camp. Vasenb.* Taf. 22. *Overbeck, Heroengall.* Taf. 26, 16 (vgl. p. 637, 125). Vgl. Bd. 2 Sp. 984, 10. [Höfer.]

Skamandros (Σκάμανδρος, Scämander, -dri) 1. Bei *Homer* ist der Sk. Fluß und Flußgott, wie der Simoeis. — A. Der Sk., der auf dem Ida (*Il.* 12, 21) und zwar auf dem Gargaros entspringt, ist der Hauptfluß der troischen Ebene, daher für sie der ποταμός schlechthin, vgl. *Il.* 8, 490. 16, 669. 679. 2, 861. 875. 24, 351. 692. 14, 433. 21, 1, wohl auch 16, 397. Vgl. über die Natur des Flusses (jetzt Menderes) *Virchow, Beiträge zur Landeskunde der Troas (Berl. Akad. d. W.* 1879, S. 1—176). Über die beiden Quellen des Sk., die *Il.* 22, 147 f. (vgl. 208) genannt werden: κροννώ δ' ἱκανον καλλερόν, ἔνθα τε πηγάδι διαιτᾷ ἀναίσσονται Σκάμανδρον δινήεντος, die eine warmen, die andre kalten Wassers, die zugleich die Waschgruben der Troerinnen in der Friedenszeit gespeist hatten, s. *Dörpfeld, Troja und Ilion* 627 f. Freilich hat *Hercher, Über die homerische Ebene von Troja, Berl. Akad.* 1876, S. 129 ff. aus der genannten Stelle gefolgert, der Dichter dieser Verse habe eine ganz irrthümliche Vorstellung vom Quellort des Sk. gehabt.

Die Eigenart des Flusses wird in der *Ilias* durch zahlreiche Epitheta beschrieben: μέγας ποταμός 20, 75. 21, 192. 282. 329. Bei gewöhnlichem Wasserstande heißt er ἐνὶ ῥόοις 7, 329. 14, 433. 21, 1. 130. 24, 692 ἀργυροδίνης 21, 8. 130 δινήεις 8, 490. 21, 2. 125. 206. 22, 148; seine Strömung wird bezeichnet durch καλὰ ῥέεθρα 21, 238. 244 oder durch ἐρατεινὰ ῥέεθρα 21, 218. Bei Hochwasser δεινός 21, 25. λάβρος reißend (prädikativ zu ὕπαιθα ῥέων) 14, 433. 24, 692 βαθύῥοος 21, 8 ἐνὶ ῥέων 21, 304 βαθυδίνης voll tiefer Wirbel 20, 73. 21, 212. 228. 329. βαθυδίνης 21, 15. 603; seine Strömung wird gemalt durch αἰπὰ ῥέεθρα 21, 9 und ῥόος κελάδων rauschende Flut 21, 16; seine Oberfläche dann ἀροκλειαινών 21, 249 schwärzlich dunkelnd; der tosende Fluß brüllt wie ein Stier 21, 237 μεμνικός ἥτε ταύρος. Das Flußbett führt dann Sand und Geröll (ψάμαθοι, χέραδος) 21, 319 (202?), aber auch Schlamm (ἱλός) und Unrat (ῥαίς) 21, 318. 321. Seine Ufer malt das Beiwort ἥσις (synkopiert aus ἡνιονέις des Metrums wegen?) 5, 36; nach *Virchow a. a. O.* S. 110 von den sandigen Aufwallungen am Mittellauf. Öfters erwähnt werden seine Steilufer ὄχθαι 21, 10. 17. 171f. 11, 499 und seine κρηνοί (Uferabhänge) 21, 26. 234. 16, 71. Bei Hochwasser*, wo der Strom weithin das Land überflutet und den Boden aufreißt, wühlt er in ihm tiefe Rinnen; so deutet *Virchow a. a. O.* S. 110 die ἐκάνοι 16, 71 (die Stelle gilt freilich für interpoliert). Nach starken Gewittern und Regengüssen im Gebirge wurden die Überschwemmungen des

*) Vgl. dazu besonders die Stelle aus *Hellankos* im *Schol. zu Il.* 21, 242.

Sk. in der troischen Ebene um so gefährlicher, weil der Simoeis, der steil in sein rechtes Ufer einmündet, ihm dann seine angeschwollenen Gewässer zuführte und durch das mitgeführte Geröll dazu beitrug, das Flußbett des Sk. zu verstopfen und seine Gewässer anzustauen. Dies schildern anschaulich die betr. Stellen des 21. Buches, und nicht nur *Il.* 5, 774 wird ausdrücklich gesagt, daß der S. in den Sk. mündet, sondern auch die hierher gehörenden 10 Stellen der Schlacht am Flusse erhalten erst dann ihre richtige Bedeutung, wenn der Flußgott Sk. den in ihn einmündenden (nicht den selbständig neben ihm herlaufenden) Simoeis auffordert, mit ihm vereint gegen Achill anzudringen. Dies ist gegen *Hercher*, *Über die hom. Ebene von Troja*, *Berl. Ak.* 1876 S. 104 ff. und gegen *Robert*, *Hermes* 42, 108 ff. festzuhalten. *Virchow* a. a. O. S. 105 sagt: Ich kann volles Zeugnis ablegen über die gewaltigen Überflutungen der Ebene (durch den Sk.); S. 106: Der Strom selbst war (nach einem solchen Hochwasser) ungemein stark und wirbelnd, sein Wasser sah immer noch trüb und gelblich aus. S. 110: „Überblickt man in Gedanken den sieben deutsche Meilen langen Lauf des Menderen und erwägt man, welchen Eindruck sein starker Strom und das oft ganz schnelle, gewaltige Anschwellen seiner Gewässer auf die Anwohner hervorbringen muß, so erscheint es 20 fast wunderbar, daß man noch hat fragen können, ob dies der Skamander der Dichtung sei.“ Der Dichter des 'Kampfes am Flusse' wußte, daß der Sk. ins Meer mündet, 21, 125. 219; ob dieses am Kap Sigeion oder Rhoiteion der Fall war, darüber herrscht auch jetzt noch Streit unter den Gelehrten. Indessen halte ich es nach den wohlbegründeten Darlegungen *Dörpfelds* a. a. O. (S. 601—632) für höchst 40 wahrscheinlich, daß sich die Mündung des alten Sk. der Ilias am Kap Rhoiteion befand, und daß der Fluß damals an der Ostseite der troischen Ebene dahinfloß, vgl. a. a. O. Tafel I und S. 618 mit Fig. 471. Darnach ist der jetzige Kalifatli-Asmak das alte Bett des Sk. und der jetzige 'In Tepeh Asmak' seine alte Mündung in den Hellespont; sein jetziges Bett an der Westseite der Ebene und seine Mündung beim Kap Sigeion, von der auch *Strabo* 13, 597 berichtet, stammt nach *Dörpfeld* aus 50 späterer Zeit. Zur Zeit der hom. Gesänge vereinigten sich Simoeis und Sk. auf der Ostseite der Ebene bei dem heutigen Dorfe Kumkoi, jetzt ergießen sich beide getrennt ins Meer.*) Etwas südlich von der alten Mündung des Simoeis in den Sk. (beim heutigen Kumkoi) nimmt *Dörpfeld* die Furt des Sk. an, die *Il.* 14, 433. 21. 1. 24, 350. 392 erwähnt wird. Das Neue an der Auffassung *Dörpfelds* ist, daß er außer der größeren Kampfebene, die auf dem 60 linken Ufer des Sk. sich ausdehnt, auf dem

rechten Ufer des Flusses, von diesem und dem Simoeis begrenzt (*μεσσηγὺς Σιμόεντος ἰδὲ Ξάνθοιο ῥοάων Il.* 6, 4), eine kleinere Kampfebene annimmt, auf der sich die erste Schlacht abspielt; es ist die etwa zwei Kilometer breite Ebene zwischen Stadt und Furt, die Priamos und Helena vom Skäischen Tore aus übersehen konnten. *Il.* 3, 161—242. Vgl. a. a. O. S. 626. Dagegen ist die größere Ebene auf dem linken Ufer des Flusses in der Ilias der Schauplatz der zweiten und dritten Schlacht; in der vierten Schlacht treibt Achilles die Troer aus der größeren Kampfebene über den Fluß in die Stadt zurück. — Vgl. auch hinsichtlich der schwierigen topographischen Fragen *Robert*, *Topograph. Probleme d. Ilias*, *Hermes* 42 (1907) S. 78—112, nicht überzeugend, *E. Obst*, *Der Sk.-Xanthos in d. Ilias* *Klio* 9 (1909) S. 220 ff. *A. Gruhn*, *Die Umgebung d. Stadt Troja*, *Berl.* 1909 u. *Die Ebene von Troja* *Berl.* 1910.

Die Doppelnamigkeit des Flusses ist schon den Alten aufgefallen. *Il.* 20, 73 f.: ἄντα δ' ἄρ' Ἡφαίστοιο (erg. ἴσταιο) μέγας ποταμὸς βαρυδίνης, ὃν Ξάνθον καλέονται θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον. Der Xanthos der Göttersprache ist der gut griechische, leicht verständliche Name, bei dem man zunächst an die Farbe seines Wassers denkt; so erklärt ihn *Virchow* a. a. O. S. 111 f. von seiner Färbung bei Hochwasser: „es ist dann trübe, undurchsichtig, von schmutzig gelblich grauem Aussehen; vgl. *flavus Tiberis* *Hor.* *Od.* 2, 3, 18. *Plato* hält im *Kratylos* p. 392 B mit seinem Urteil über die verschiedenen Ausdrücke der Götter- und der Menschensprache zurück: ταῦτα μὲν ἴσως μέλλω εἶπαι ἢ κατ' ἐμὲ καὶ εἰ ἐξευρεῖν. Immerhin ist es merkwürdig, daß die Alten Ξάνθος nicht sowohl auf die Farbe des Wassers bezogen, als vielmehr auf die Färbung, die sein Wasser anderen Wesen verleiht. So schon *Aristoteles*, *hist. anim.* 3, 12 (519 a 16) δοκεῖ δὲ καὶ ὁ Σκάμανδρος ποταμὸς ξανθὰ τὰ πρόβατα ποιεῖν. διὸ καὶ τὸν Ὀμηρὸν φασὶν ἀντὶ Σκαμάνδρον Ξάνθον προσαγορεύειν αὐτόν. Dieses bestätigt *Ailian*, *de nat. anim.* 8, 21: ὁ δὲ ἐν Τροίᾳ Σκάμανδρος ξανθὰς ἀποφαινει πινοῦσας τὰς οἰς; er ergänzt aber den *Aristoteles* insofern, als er den Namen Sk. für den ursprünglichen, den des Xanthos für den späteren hält und hinzufügt, auch das Wasser des Flusses im Gebiet von Antandros und das eines Flusses in Thrazien habe die gleiche Wirkung. Damit hängt die Sage zusammen, die wohl aus einem Gedicht über den Streit der drei Göttinnen stammt. Das *Etymol. magn.* unter Σκάμανδρος: Ξάνθος δέ, ἐπειδὴ ἐκεῖ λουσάμεναι αἱ θεαὶ ξανθὰς ἔσχον τὰς κόμας, ὅπότε Ἀλεξάνδρῳ ἦσαν ἑκατα κάλλους κριθησόμεναι. Ebenso *Schol. A. z. Il.* 21, 1. Ähnlich *Etym. m.* unter Ξάνθος und *Schol. B. zu Il.* 21, 2. Dazu fügt *Eustathios* pag. 1197, 49 ff.: Ξάνθος δὲ λέγεται, ἐπεὶ φασὶ, διαφερόντως τοὺς λουομένους ξανθίζει, ὥς καὶ ὁ Λύκιος Ξάνθος, ἥ καὶ τοὺς παραπεφυκότας πλαινὼν καρποὺς λευκαίνει καὶ οὕτω ξανθὴν οἶον ποιεῖ τὴν Λήμητραν..., später fügt er aber noch hinzu: ἢ ὅτι Ἀφροδίτῃ πρὸ τῆς κρίσεως ἐν αὐτὰ λουσαμένη ξανθὰς ἔσχε τρίχας. Demnach dehnt

*) Bezeichnend ist, daß es bei *Dares Phrygius* K. 2 heißt: *Iason ubi ad Phrygiam venit, navim admoxit ad portum Simoenta*. Darnach hat wahrscheinlich der Verfasser dieses aus dem 6. Jahrh. n. Chr. stammenden Machwerks entweder die sogenannte Stomalimne oder den jetzigen 'In Tepeh Asmak' für die Mündung des Simoeis gehalten

Eustathios die Wirkung des Färbens auf den *Xanthos* in Lykien aus (vgl. oben *Ailians* Angabe) und schränkt das Bad im *Skamandros* auf *Aphrodite* ein.)*

Von dem Namen *Sk.* finden wir bei den Alten zwei Etymologien. Beide scheinen mir aus einem (alexandrinischen) Gedicht vom Zuge des *Herakles* gegen *Troja* zu stammen, vgl. *Schol. A. z. Il. 21, 1* Ὁ *Ἡρακλῆς* ποτε δῖφει κατασχέδεις ἤψατο τῷ πατρὶ Διὶ ἐπιδείξει αὐτῷ 10 νᾶμα, ὃ δὲ μὴ θέλων αὐτὸν τρῦχεσθαι δῖψας κερανὸν ἀνέδωκε μικρὰν λιβάδα, ἣν θεασάμενος ὁ *Ἡρακλῆς* καὶ σκάψας εἰς τὸ πλουσιαιτέρον μετeisφρέσθαι μετανόμασε *Σκάμανδρον*. Damit stimmt überein *Eustath. z. Ilias* pag. 1197 Z. 55 ff.: ἦ καὶ διότι ἀνδρὸς ἐκείνου (Ἡρακλέους) σκάμμα τὸν *Ξάνθον* ἐκ γῆς προήγαγε. σκάψας γάρ, φασί, τότε γῆν *Ἡρακλῆς* ἐν τῷ διψᾶν πηγὰς ἐξέφρνε ποταμοῦ, ὃς διὰ 20 τοῦτο ἐκλήθη *Σκάμανδρος*, und das *Etyim. magn.* unter *Σκάμανδρος*: ἦ διὸ *Ἡρακλῆς* δῖφει κατασχέδεις ἤψατο τῷ Διὶ ὃ δὲ ἀνέδωκεν αὐτῷ μικρὰν λιβάδα. ἣν θεασάμενος καὶ σκάψας θαυιλέστερον ἐποίησε φρέσθαι. Παρὰ τὸ ἐσκάφθαι οὖν εἰρηται *Σκάμανδρος*, und kurz darauf wieder ἦ διὰ τὸ ἐσκάφθαι ὅπ' ἀνδρὸς ἐκλήθη *Σκάμανδρος*. Die Etymologie ist wertlos, aber wertvoll erscheint mir die Angabe insofern, als sie bezeugt, daß schon bei den Alten die Meinung bestand, dem Fluß- 30 laufe des *Sk.* im Gebiet der Stadt *Troja* sei durch künstliche Grabung seitens des *Herakles* nachgeholfen worden.

Die andere Etymologie war scheinbar schon in der Quelle, aus der sie hergenommen ist, mit der ersten verknüpft. Dann stammte sie aus einer Zeit, in welcher man daran Anstoß nahm, daß in der *Ilias* die kurzen Silben vor *Σκάμανδρος* nicht gedehnt wurden. Dies ist aber an folgenden Stellen der Fall: 5, 36. 77. 774. 7, 329. 11, 499. 12, 21. 20, 74. 21, 124. 223. 305. 603. 22, 148; vor *Σκαμάνδριος* 2, 465. 467 und 5, 49. 6, 402 Diese 'prosodische Lizenz' (vgl. *Curtius, Grundz. d. gr. Etym.* 4 682) erschienen späteren Dichtern so anstößig, daß sie für *Σκάμανδρος Κάμανδρος* schrieben.**) Diese Schreibung wird vorausgesetzt, wenn das *Schol. Il. 21, 1* sagt: μετανόμασε *Σκάμανδρον* (sc. *Ἡρακλῆς*) οἶονεὶ *Κάμανδρον* γενόμενον καμᾶτον ἐαντῷ παραίτιον. Das *Etyim. magn.* 50 wirft beide Erklärungen durcheinander: Παρὰ τὸ ἐσκάφθαι οὖν εἰρηται *Σκάμανδρος* διὰ τὸ γεγονέναι καμᾶτον καὶ κόπον παραίτιον ἢ διὰ τὸ ἐσκάφθαι ὅπ' ἀνδρὸς ἐκλήθη *Σκάμανδρος*; so sind auch bei *Eustathios* pag. 1197 Z. 55 diese beiden Erklärungen nebeneinander

gestellt. *Σκάμανδρος* δὲ λέγεται ὡς οἶονεὶ *Κάμανδρος*· καμᾶτον γάρ ποτε ἀνδρὸς τοῦ *Ἡρακλέους* παρεμυθήσατο, ἥνικα εἰς *Ἰλιον* ἐστρατεύσατο ἡ καὶ διότι ἀνδρὸς ἐκείνου σκάμμα usw. Vgl. oben Sp. 979 Z. 17. Ich vermute, daß in einem Gedicht aus alexandrinischer Zeit beide Erklärungen, die von *Κάμανδρος* und die von *Σκάμανδρος*, dicht nebeneinander gegeben waren, etwa nach dem Vorbilde der *Aitia* des *Kallimachos*. Erwähnt sei noch die Vermutung, die sich in *Ebelings Lex. Hom.* u. d. W. findet: 'videtur nomen eodem pertinere, quo *Σκαίαι πόλις* i. e. ad *Scaeorum populum*'. (?)

Den Weg zur richtigen Erklärung des Namens haben *Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.* 3. S. 438 gezeigt, die *Skamandros* und *Maiandros* für kleinasiatische Namen halten. Es ist sicher bezeugt, daß in der *Troas* das vorgriechische, erst von den Karern, dann von den griechischen Ansiedlern unterworfen Volk der *Leleger* gewohnt hat. Ich ziehe hierher den Namen von *Antandros* (vgl. oben die Stelle bei *Ailian*), den Namen der quellenreichen Felseninsel *Andros*; *Andiros* hieß nach *Strabo* 13, 602. 614 ein Nebenflüßchen des *Skamandros*, *Ἀνδείρα* eine an ihm gelegene Stadt. *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* S. 116 f. zieht hierher noch *Φολέγανδρος* und erinnert an *ἄνδρον* τὸ, erhöhtes Ufer. Zu untersuchen ist, ob auch *Κασάνδρα* (Nbf. *Κεσανδρά, Κησανδρά, Κατανδρά*) vgl. Bd 2 Sp. 984 Z. 63 ff. und *Κάσανδρος* hierher gehören. Über *Ἀνδραμνός* (*Ἀδραμνός*) und die Insel *Ἀδραντις* bei Lykien vgl. *Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. d. gr. Spr.* S. 390. Die Sage weiß, daß in grauer Vorzeit ein Volk aus *Kreta* in die *Troas* eingewandert sei; der Glaube daran mochte dadurch unterstützt werden, daß *Ἰδη* das beherrschende Gebirge in *Kreta* und in der *Troas* ist. Kürzlich hat *Solmsen, Indog. Forsch.* 26, 109 ff. nachgewiesen, daß der Name des *Ida*, dieses wald- und quellenreichen Gebirges, derselbe ist wie der Name des ital. Waldgebirges *Sila* (= silva). Sind nun *Ἰδη* und *Σκάμανδρος* von der vorgriechischen Bevölkerung der *Leleger* herrührende Namen, so darf vermutungsweise die Frage aufgeworfen werden, ob in *Σκάμανδρος* der zweite Bestandteil verwandt ist mit lat. unda, lit. vand ū, altn. vatn (plur. vötn von Quellen, Flüssen, Seen). Ich wage die Vermutung, die späteren griechischen Eroberer haben das zusammengesetzte einheimische Wort (etwa 'Gelbwasser') mit dem entsprechenden *Ξάνθος* (aus *ξανθὸς ποταμός*) übersetzt. Vgl. *Aly, Karer und Leleger, Philol.* 68 (1909) S. 428–445.

B. Der *Sk.* als Flußgott. a) Die Sage bei *Homer*. Der *Sk.* genoß in *Troja* göttliche Verehrung; die *Troer* opferten ihm von jeher Stiere und stürzten als Opfer lebende Pferde in seine Wirbel: *Il. 21, 131 f.* (freilich gelten v. 130–135 für interpoliert, vgl. *Amcis-Hentze, Anhang z. St. und Schömann, Gr. Altert.* 2³, 232. 246); er hatte einen Priester (*ἄρητήρ*) *Il. 5, 77*, vgl. oben *Dolopion*. An die Verehrung des Flusses erinnert, daß *Hektor* seinen Sohn *Skamandrios* (s. d.) nannte (*Il. 6, 400 f.*); aber *Homer* sagt nirgends, daß *Andromache* ihn

*) *Euripides, Troad.* 231 ff. teilt dieselbe Wirkung dem Wasser des *Krathis* in *Untorliten* zu: ὁ ξανθὸν χάλαν πυρραίνων *Κῶθις*; vgl. das *Scholion* zu *Troad.* v. 233.

**) Nach dem *Scholion A* zu *Il. 1, 1* hat diese Lesart schon im Altertum in *Iliashandschriften* gestanden. Der Grammatiker *Alexander aus Kollasion* (z. Zeit *Hadrians*) gab zu *Ἀχίλλης* an: διὰ τὸ μέγρον ἔν λ γράφεται καὶ τὸ *Κάμανδρος* ἀντὶ τοῦ *Σκάμανδρος*; γράφεται. So hat *Nonnos* immer *Κάμανδρος*; während *Quint. Smyrn.* 1, 10. 9, 210 (περὶ προχοῆς *Σκαμάνδρον*) den freieren Gebrauch beibehält. *Virgil* braucht in der *Aeneis* der metr. Schwierigkeit wegen nur den Namen *Xanthos*.

etwa am Sk. geboren habe, wie Simoeisios am Simoeis, Satnios am Satnioeis geboren war, vgl. *Il.* 4, 475 ff. 14, 445.

In der *Ilias* 12, 21 heißt der Sk. *Ἰδῶς*, 21, 223 *διοτρεφής*, ferner *διουπτής* 21, 263. 326 (vgl. Bd. 3, 3443 unter 10, 1) dem Himmel entfallen, himmelsteströmt, ein gewiß sehr altes Beiwort, in welchem *Ζεύς* und Himmel gleichstehen; vgl. *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* S. 1100. Eine spätere Anschauung spricht aus der Stelle *Il.* 14, 434. 21, 2 [24, 693]: *ἄλλ' ὅτε δὴ πόρον ἔξον ἐνδόξειος ποταμοῖο | ἔαδ' ὅν δινηέντος ὄν ἄθανάτος τέκετο Ζεύς*. Auf dem Gargaros, dem höchsten Gipfel des Ida, entspringt der Skamander, auf der Berghöhe, von der Zeus das Schlachtfeld übersah, vgl. *Il.* 8, 48 *ἔρδα τέ οἱ τέμενος βωμός τε θυρίης*. Immerhin ist schon den alten Erklärern *Il.* 14, 434. 21, 2 aufgefallen, wie *Il.* 21, 196 ausdrücklich *Οκεανός* als der Ursprung aller Flüsse bezeichnet wird (vgl. 14, 201. 246). Hierauf nehmen die *Scholien B. T* zu *Il.* 21, 2 Bezug: *ἡγέον δὲ ὅτι τοῦ μὲν ὡς θεοῦ τιμωμένον πατήρ οὐ Ζεύς, τοῦ δὲ θεόματος χορηγὸς Ὀκεανός, . . . ἢ διὰ τὸ πλέον χειμάρρου εἶναι τὸν ἔαδ' ὅν Διὸς αὐτὸν φησι*; in etwas anderer Fassung *Schol. B. a. a. O.*: *εἰκότως ἂν καὶ Διὸς καλοῖτο παῖς, εἴγε οἱ ὄμβροι μὲν ἐκ Διὸς, ὄμβρων δὲ οὗτος αὖξεται*. Jedenfalls zeigt der Dichter der Theomachie das Bestreben, den Skamander als Gott erscheinen zu lassen, vor dessen Gewalt selbst der unbesiegte Achill fliehen muß. Erzürnt, daß in seinen Fluten Achill die Troer himmordet, flößt er dem Asteropaios Mut ein 21, 145 f. und fordert, als Achill im Morden fortfährt, in menschlicher Gestalt erscheinend (v. 213 *ἀνέρι εἰσάμενος*) ihn auf, sein Flußbett zu verlassen. Darin willfahrt ihm zunächst Achill, der ihn *Σκαμάνδρε διοτρεφές* anredet, später aber springt er wieder in den Fluß, und nun dringt der Flußgott mit seinen Wogen gegen ihn an, jagt ihn in das ebene Gelände hinans, verfolgt auch dort (*μέγας θεός* v. 248) den Fliehenden und holt ihn immer wieder ein, so oft ihm auch der Hurtige entweicht. (*θεοὶ δὲ τε φέρεται ἄνδρων* v. 264.) Als schließlich Achill ihm zu widerstehen sucht, bringt er ihn in solche Bedrängnis, daß der Held zu Zeus gewendet klagt, es sei ihm der schmachliche Tod des Ertrinkens in dem gewaltigen Flusse bestimmt. Dem Verzagten flößen Poseidon und Athene von neuem Mut ein; gegen seinen Ansturm dringt der Sk., der seinen Bruder Simoeis zu Hilfe ruft, mit hochgehenden Wogen vor, bis Hera, um Achill besorgt, den Hephaistos aufbietet. Von dessen Feuer bewältigt flieht der Flußgott den Feuer- 60 gott und Hera an abzulassen, wie er selbst aufhören werde, den Troern beizustehen. Auch hier legt der Dichter der Göttin, die ihren Sohn vom Kampfe zurückruft, die Worte in den Mund: *οὐ γὰρ ἔοικεν, ἑθάνανον θεὸν ὥδε βορῶν ἔνεκα στυγεῖσθαι* (v. 380). Unter den Flüssen, die Agamemnon *Il.* 3, 278 bei dem Vertragsschluß neben Zeus und Helios, den Göttern der Unterwelt und Gaia anruft, sind jedenfalls die troischen Flußgötter, also namentlich der Sk. und Simoeis, zu verstehen

(vgl. *Soph. Aias* 862), und ebenso wohnt der Sk. der Götterversammlung bei, von der *Il.* 20, 5—40 vgl. 73. 74 berichtet wird.

b) Die Sage nach Homer. Unter den 25 Flüssen, die *Hesiod Theog.* 337—345 als Söhne der Tethys und des Okeanos aufzählt, befindet sich auch der Sk. (v. 345); er wird wie der Simoeis (v. 342), *θεός* genannt, eine Bezeichnung, die an dieser Stelle nur diesen beiden Flüssen der troischen Landschaft zuteil wird (vgl. oben Sp. 981 Z. 4 f.). Auffallend ist, daß die beiden so eng zusammengehörigen Flüsse in der *Hesiod*stelle voneinander getrennt sind, während sie bei *Hygin. S.* 11 Z. 9 (*Ausg. von Schmidt*) in dem stark von *Hesiod* abweichenden Katalog der Flüsse, die Söhne des Okeanos und der Tethys sind, nebeneinander stehen. Den Katalog der Theogonie hält *Bergk, Gr. Lit.* 1, 981 für später eingeschoben.

Welche Rolle der Sk. in den kyklischen Epen gespielt hat, wissen wir infolge der kümmerlichen Überlieferung nicht. Zu den Fata, von denen die Eroberung Trojas abhing, gehörte es, daß die Rosse des Rhesos weder das Futter Trojas kosten, noch das Wasser des Sk. trinken durften. Der älteste Gewährsmann für diese Sagenwendung ist *Vergil, Aen.* 1, 469—473. Die attische Tragödie *Rhesos* kennt dieses Fatum noch nicht; das *Scholion A* zu *Il.* 10, 435 sagt darüber: *ἔνιοι δὲ λέγουσι νυκτὸς παραγεγονέναι τὸν Πῆσον εἰς τὴν Τροίαν καὶ πρὶν γέυσασθαι αὐτὸν τοῦ ὕδατος τῆς χώρας πορευθῆναι*. *χορηγὸς γὰρ ἔδεδωκε αὐτῷ, φασίν, ὅτι εἰ γέυσεται τοῦ ὕδατος καὶ οἱ ἱπποὶ αὐτοῦ τοῦ Σκαμάνδρου πίωσι καὶ τῆς αὐτοῦ νομῆς, ἀκαταμάχητος ἔσται εἰς τὸ παντὲς*. Die *Scholien B u. T* z. St. haben diese Angabe nicht, dagegen bringt sie *Eustath.* pag. 817 zu *Il.* 10, 435 in verkürzter Form, kurz erwähnt ist sie auch bei *Servius* z. *Aen.* 1, 469: *abductique sunt equi, quibus pendebant fata Troiana, ut si pabulo Troiano usi essent vel de Xantho, Troiae fluvio, bibissent, Troia perire non posset, und nochmals zu Aen. 2, 13 (ut Rhesi equi tollerentur a Graecis), wo zu den drei schon von Plautus Bacch. 4, 9, 29 angeführten noch drei andere Fata, unter diesen das oben erwähnte, aufgezählt werden. Ich vermute auf Grund des Bd. 3 Sp. 1317 E und 1311 f. Gesagten, daß das mit den Rossen des Rhesos verknüpfte Fatum verhältnismäßig spät erdichtet worden ist, und daß schwerlich bereits einer der kyklischen Dichter es erwähnt habe. Vgl. oben *Rhesos* Sp. 102 und über die *Fata Troiana* Bd. 3 Sp. 1317 Z. 14 ff. 1324 Z. 49 ff.*

Ob die Angabe des *Malalas, Chronogr.* 5, 53 (p. 161), die von Achill besiegte und tödlich verwundete Pentheseleia sei gegen den Willen des Siegers auf Andringen des Heeres von Diomedes noch lebend an den Füßen gepackt und in den Skamander gestürzt worden, auf eine Stelle der *Aithiopis* zurückgeht, muß dahingestellt bleiben; vgl. Bd. 3 Sp. 1924 Z. 16—20. Ebenso wenig wissen wir, ob die Sage von dem Bade der drei Göttinnen im Sk. vor ihrem Wettstreite um die Schönheit (vgl. ob. Sp. 978 Z. 56 ff.) aus älterer Überlieferung stammt. Dagegen ist wohl ein alter volkstümlicher Brauch

dieser Gegend bei *Pseudo-Aischines*, ep. 10, 3 ff. überliefert: *νομίζονται δὲ ἐν τῇ Τρωάδι γῇ τὰς γαμουμένας παρθένους ἐπὶ τὸν Σκάμανδρον ἐρχομέναι καὶ λουσαμένας ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἕπος τοῦτο ὥσπερ ἱερὸν τι ἐπιλέγειν· λαβὲ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν . . . τέταρτον ἴσπερον ἡμέραις πομπὴ μὲν ἦν Ἀφροδίτης, ἐπόμενον δὲ αἱ νεοσσι γεγαμημένοι.* A. a. O. § 8 ist erwähnt, daß eine gleiche Feier in Magnesia am Maiandros stattgefunden habe. Über 10 die Verehrung der Flußgötter vgl. Bd. 1 Sp. 1487. 1495 und Potamos Bd. 3 Sp. 2900 ff.

Jedenfalls ist der Flußgott Skamandros in der Dichtung der Alexandriner, und besonders in ihren erotischen Elegien öfters behandelt worden, worauf wir wiederholt in unsern Zusammenstellungen hingewiesen haben. Hierher gehört die Stelle in *Ovids Am.* 3, 6, 27 f.: *Nondum Troia fuit lustris obsessa duobus, cum rapuit vultus, Xantho, Neaera tuos.* Über dieses 20 Liebesverhältnis des Sk. zu Neaira ist sonst nichts bekannt (vgl. oben Bd. 3 Sp. 44 Z. 26 f.). Wir wissen auch nicht, welche Neaira die Blicke des Flußgottes unwiderstehlich auf sich zog, vgl. die Ausg. mit erkl. Anm. von *Ovid Amores* von Brandt. Ob die *Am.* 3, 6, 31 erwähnte Liebesgeschichte: *Te quoque promissam Xantho, Penae, Creusam Phthiotum terris occultis ferunt*, sich auf den Skamandros bezogen hat, bleibt zweifelhaft (vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1425 30 Z. 35 ff. *).

c) Die Sage bei den Mythographen. α) Bei *Diod.* 4, 75 und *Apollodor* 3, 12, 1 (138 *Wagn.*) ist Teukros, der älteste König des Landes, Sohn des Flusses Skamandros und einer Nymphe des Ida: *Τεύκρος ποταμοῦ Σκαμάνδρον καὶ νύμφης Ἰδαίας*, woraus die Nymphe Idaia gemacht worden ist, vgl. Idaia. Sein Geschlecht erscheint wiederholt in der troischen Königsreihe, insofern von Tros und Kallirrhoe, 40 der Tochter des Skamandros (vgl. auch *Dion. Hal.* 1, 62 u. Bd. 2 Sp. 929 unter 3), Kleopatra, Ilos, Assarakos und Ganymed abstammen: *Apollod.* 3, 140; ferner wird Laomedon *ebd.* 146 angeführt als Gemahl der Strymo, der Tochter des Sk. (ebenso *Schol. A* zu *Ilias* 11, 5); im *Schol. vet.* und bei *Tzetzes* zu *Lykophr. Alex.* 18 heißt Tithonos Sohn der Rhoio, der Tochter des Sk., vgl. Rhoio, während bei *Apollod.* 3, 146 außer Strymo noch Plakia, Leukippe 50 und Kalybe als Gattinnen des Laomedon und als Mütter seiner Söhne und Töchter aufgeführt werden. Es wird demnach in diesen Genealogien der Skamandros in derselben Weise zum Ahnherrn der troischen Landesfürsten gemacht, wie z. B. der Inachos zum Ahnherrn der argivischen.

β) Nicht ureingeboren, sondern aus Kreta eingewandert soll das troische Fürstengeschlecht nach einer andern Sage sein. Auf diese Sage wird angespielt von *Lykophron, Alex.* 1303—1308: *ἀλλὰ κλέπτα (sc. οἱ Κρήτες) σὺν Τεύκρῳ στρατὸν | καὶ σὺν Σκαμάνδρῳ Δρακινίῳ φνυτοσπόρῳ | εἰς Βεβρύκων ἔστειλαν*

*) Die Konjektur von *Heinsius* z. St. *Xutho* nimmt Brandt in seiner Ausgabe in den Text auf. Ovid hat wie Vergil in seinen Dichtungen immer Xanthos für Skamander

οἰκητήριον | σμινθοῖσι δηρίσυντες· ὧν ἀπὸ ποταρᾶς | ἐμὸς γενάρχας ἔξενσε Δάρδανος | γῆμας Ἀρίσταν Κρησσαν εὐγενῇ κόρη; vgl. *Schol.* z. 1303 u. *Tzetzes* z. St., vor allem die Ausg. von *Holzinger*, der annimmt, *Lykophrons* Quelle sei *Hellaniikos*. Daran reihen sich die Angaben bei *Strabo* 13, 1, 63. 64 (pag. 613) u. 46. 48 (pag. 604). *Strabo* gibt als ersten Gewährsmann der Sage *Kallinos* an: *ὡς πρῶτος παρέδωκε Κάλλινος ὁ τῆς ἐλεγκίας ποιητής, ἠκολούθησαν δὲ πολλοί*, wo *Holzinger* z. *Alex.* 1303 *ὡς* für *οὗς* liest. Am ausführlichsten berichtet über die Sage *Servius plenior* zur *Aen.* 3, 108: *Trogu Pompeius* habe mit anderen erzählt: „Skamander, ein alter König von Kreta, war infolge einer Hungersnot mit dem dritten Teil seines Volkes aus Kreta ausgewandert. Nach einer Weissagung Apollons sollte er sich dort ansiedeln, wo er des Nachts von den Eingeborenen (a terrigenis) belagert werden würde. Als er im phrygischen Lande sein Lager aufgeschlagen hatte, fraßen Mäuse des Nachts die Bogensehnen und das Lederzeug der Waffen an (arcuum nervos es loramenta armorum*).). Der König Sk. erklärte diese Mäuse für die 'erdgeborenen' Feinde und schlug am Fuße des Ida seine Wohnsitze auf. In einer Schlacht gegen die benachbarten Bebryker siegreich stürzte er in den Landesfluß Xanthos und verschwand. Der Fluß erhielt später von den Kretern zu Ehren ihres Königs den Namen Skamandros; sein Sohn Teukros empfing die Königswürde.“ Die Sage von dem Orakel und den Mäusen scheint im troischen Lande bodenständig gewesen zu sein. Das *Scholion* z. *Alex.* 1303 schließt: *ὅθεν καὶ ὁ Ἀπόλλων Σμινθεὺς ἐκλήθη· σμινθοὶ γὰρ παρὰ Κρήσιν οἱ μύες* und *Strabo* a. a. O. spricht im Anschluß an *Il.* 1, 38 f. ausführlich über die Tempel des Apollo Smintheus in Tenedos, in Chryse und an anderen Orten. Die Sage von der Einwanderung der Teukrer ist nach *Strabo* von *Kallinos*, also aus der 1. Hälfte des 7. Jhds. berichtet. Vgl. *Servius* z. *Aen.* 1, 38. 235. 3, 104. 167. *Lykophron* v. 1304 nennt Draukos, Stadt am Fuße des kretischen Ida, die Heimat des Skamandros: v. *Holzinger* zur St.; sogar Dardanos sollte nach einigen aus Kreta stammen: *Servius* z. *Aen.* 3, 104.

Eine Variante dieser Überlieferung gibt das *Scholion* z. *Lykophrons Alex.* 1303, wo Sk. der Sohn des Teukros genannt wird: *Τεύκρον υἱὸς ἐγένετο Σκάμανδρος;* so auch bei *Tzetzes* z. St.; ebenso das *Etym. m.*: *Σκάμανδρος ποταμὸς Τροίας ἀπὸ Σκαμάνδρον, υἱὸς Τεύκρον, ὃς ἦν Κρής τὸ γένος.* Die Berichte über die Herkunft der Teukrer aus Kreta sind bereits von *K. Hoeck, Kreta* 2, 238 zusammengestellt; *Reinach, Le Disque de Phaistos, Rev. Archéol.* 1910 (S. 1—65) spricht über Teukros und die Teukrer, die er den 'Tschakara' gleichstellt, bes. S. 38. 40.

γ) Eine von den bisher behandelten Berichten völlig abweichende Sagenwendung gibt der

*) Das *Schol.* zu *Lykophr. Alex.* 1303 sagt: *ἤρωθ' ἔντρον νύκτωρ ὑπὸ μύων τῶν ὀχείων τῶν ἀπιδίων καὶ νευρῶν τῶν τόξων.* *Strabo* 13, 604: *διαφαγεῖν ὅσα σκίττινα τῶν τε ὀπίλων καὶ τῶν χρηστῆριον.*

Schwindler *Ps.-Plutarch, de fluviiis* c. 13 (Bd. 7, 304 f. *Bernadakis*): Skamandros, der Sohn des Korybas und der Demodike*) erblickte, während die Mysterien der Rhea gefeiert wurden, plötzlich die Göttin, geriet über den Anblick in Raserei und stürzte sich in rasendem Laufe in den Landesfluß, der früher Xanthos hieß, aber nach ihm Sk. umgenannt wurde. Mit dieser Sage wird a. a. O. sogleich die andere verbunden, es wachse im Skamander eine der Kichererbse (*ἐρέβινθος*) ähnliche Pflanze, *σειστρος* genannt, die zitternde Beeren trage (*κόκκους δ' ἔχει σεισόμενους*), woher auch ihre Benennung komme. Wer diese Pflanze bei sich trage, fürchte sich weder vor einer Erscheinung, noch vor einer Gottheit, wenn er sie erblicke: *ταύτην (τὴν βοτάνην) οἱ κατέχοντες οὔτε φαντασίαν, οὔτε θεὸν ὁρῶντα φοβούνται, καθὼς ἰστορεῖ Δημοστέρας ἐν β' περὶ ποταμῶν*. Es liegt also hier ein Zug volkstümlichen Aberglaubens vor, angeblich von *Demostratos*, der auch als Quelle von *Aelian, de nat. animalium* genannt wird, überliefert. Da die Sage von der Pflanze in innerem Zusammenhang mit der Skamandersage steht, so ist möglicherweise *Demostratos* auch Quelle für diese. Vgl. den Artikel Kureten und Korybanten von *Immisch*; Bd. 2, insbes. Sp. 1595 Z. 17 ff. Sp. 1597 Z. 4 ff. u. 24 ff. Sp. 1598 Z. 31 ff. u. 55 ff. Sp. 1603 Z. 23 ff. Sp. 1608 Z. 62 ff. Merkwürdig ist, daß durch 30 den nur hier als Vater des Sk. genannten Korybas wiederum, wie oben betreffs der Herkunft des Teukros, eine Beziehung von der Troas zu Kreta angedeutet wird.

δ) Der Name Sk. kam auch außer der Troas als Flußname vor. 1) Nach *Plutarch, Quaest. gr. c. 41* (2, 344 *Bern.*) hieß so ein Flößchen Böotiens in der Nähe von Eleon, einem Flecken bei Tanagra. *Plutarch* erzählt: Deimachos (vgl. Bd. 1 Sp. 979 unter 4), Sohn des Eleon, nahm als Gefährte des Herakles an dem Zug gegen Troja teil. Als die Belagerung sich in die Länge zog, verliebte sich in ihn Glaukia, die Tochter des Skamandros, und wurde von ihm schwanger. Deimachos fiel im Kampfe gegen die Troer; Glaukia fürchtend, ihre Schande werde offenbar werden, floh zu Herakles und teilte ihm ihr Verhältnis zu D. mit. Dieser, aus Mitleid mit ihr und erfreut, daß das Geschlecht seines tapferen Genossen erhalten bleiben werde, nahm die Troerin auf seine Schiffe, brachte sie nach Böotien und übergab sie dort mit dem Söhnchen, das sie inzwischen geboren hatte, dem Eleon. Der Knabe, nach seinem mütterlichen Großvater Skamandros genannt, wurde später König des Landes. Von ihm empfing der einheimische Fluß Inachos den Namen Skamandros**), ein naher Bach den Namen Glaukia nach seiner Mutter und nach seiner Gattin eine Quelle den Namen Akidusa. Vgl. Bd. 1 Sp. 210 u. 1676 f. Woher *Plutarch* die Sage hat, ist unbekannt. Nur aus dieser Stelle kennen wir einen Fluß Inachos-Skamander in Bötien. Die Sage, die 50

als Liebesgeschichte an Sagen wie die von Skylla und Minos erinnert, könnte wohl in der überlieferten Fassung aus der Zeit der *Alia* des Kallimachos stammen. Es ist schon oben (Sp. 979 Z. 8 ff.) darauf hingewiesen, wie gerade der Name Sk. mit dem Zuge des Herakles gegen Troja in Verbindung gebracht worden ist. Es liegt hier eine Lokalsage von Eleon vor, das gewiß auf seine Erwähnung in der *Ilias* (2, 500. 10, 266) nicht wenig stolz war; diese soll erklären, warum das Flößchen bei Eleon und der berühmte Sk. einen Namen haben. *O. Gruppe* (*Gr. M. u. R.* 304, 14) stellt die Vermutung als sicher hin, daß der troische Sk. nach dem böot. Flößchen genannt sei; ich glaube, die Gleichnamigkeit beider Flüsse erklärt sich daraus, daß in der Gegend von Eleon und in der Troas eine vorgriechische Bevölkerung gesessen hat, von der der ungrische Name herrührte, neben dem bei Eleon später der griechische Inachos (oder Thermodon) aufkam, wie in der Troas neben Sk. der Name Xanthos.

ε) Von demselben Gesichtspunkte aus beurteile ich jetzt die oben unter Simoeis (2 und 3) angeführten Sagen 1) von den Bächen Xanthos und Simoeis bei Bathrotos in Epirus. Da die Sage nur von *Vergil, Aen.* 3, 302. 349 f. erwähnt ist, und *Vergil* aus prosodischer Rücksicht den Namen Sk. nie gebraucht*), ist es nicht unmöglich, daß auch in Epirus der Name Sk. vorgekommen ist, falls hier nicht überhaupt eine Erfindung *Vergils* vorliegt. 2) Von den Flößchen Sk. und Simoeis bei Segesta in Sizilien. Später noch sagt *Pausanias* 5, 25, 6 wohl mit Rücksicht hierauf: *Σικελίαν δὲ ἔθνη τοσάδε οἰκεῖ· Σικανοὶ τε καὶ Σικελοὶ καὶ Φόρυγες, οἱ μὲν ἐξ Ἰταλίας διαβησθέντες ἐς αὐτήν, Φόρυγες δὲ ἀπὸ τοῦ Σκαμάνδρου ποταμοῦ καὶ χώρας τῆς Τροάδος*. Die Sage von Aineias wird sich in Epirus und in Sizilien in solchen Gegenden leicht angesiedelt haben, in denen derartige, etwa alt überkommene Namen heimisch waren. Über den Sk. bei Segesta vgl. *Diodor.* 20, 71.

ζ) Der *Ἄρης λόφος*, auf dem Ilion von Ilos gegründet worden war, hieß 'vorher' *Σκάμανδρος*; nach *Schol. vet. zu Lykophr. Al.* 29. Dies ist zu vergleichen mit der Notiz des *Hesychius* *Ξανθή· ἢ Τροία*. Merkwürdig ist, daß es ein Städtchen *Σκάμανδρος* oder *Σκάμανδρία* (gewöhnlich *Σκαμανδρία*) in der Troas am Sk. gab; vgl. *Pape-Benseler* unter *Σκαμανδρία*.

Archäologisches. *Zoega* (*Rhein. Mus.* 3. Bd. S. 610) führt einen 'in der Nähe von Sparta befindlichen, leider nur unterhalb noch erhaltenen Sarkophag aus der besten Kunstperiode' an (eine Zeichnung von ihm bei *Rochette, M.* 1 pl. 59), darstellend ein Schlachtgemetzel, in dem er den Xanthos erkennen will und Achilles, der die Troer bis in die Fluten verfolgt; *Overbeck, Bildw.* S. 448 verweist zweifelnd auf diese Angabe. Jedenfalls ist die Gestalt des schlaff daliegenden Flußgottes mit Füllhorn und Urne (hohes Relief) in Troja gefunden (vgl. *Schliemann, Troja* S. 239

*) In Artikel Demodike fehlt diese Angabe.

**) Nach *Bursian, Geogr. v. Gr.* 1, 223 lag Eleon auf einem kahlen Felsrücken nahe dem rechten Ufer des *Θερμώδων*.

*) *Catull* ist in dieser Beziehung freier 61, 335: *testis erit magnis virtutibus unda Scamandri*.

nr. 126) auf den Skamander zu beziehen. Nach *H. v. Fritze* bei *Dörpfeld, Troja u. Ilion* S. 429 gemahnen die 'feisten Formen dieser Gestalt an die ähnlich weiche Körperfülle gelagerter weiblicher Brunnenfiguren, die in Magesia am Mäander gefunden wurden'. Hierher gehören auch die bekannten Reliefs, die das Urteil des Paris zum Gegenstand haben, vgl. *Overbeck, Bildw.* S. 238 nr. 69 Taf. XI, 12 (Rel. der Villa *Ludovisi*: der von r. nach l. gelagerte bärtige Flußgott zwar ergänzt, aber wahrscheinlich 'nach einem uns verlorenen antiken Muster', a. a. O. 239 Anm. 120, die R. auf ein Ruder gestützt, die L. liegt auf einer umgestürzten Urne, aus der reichlich Wasser an dem Gestein hinstürzt), ferner S. 240 nr. 70 Taf. XI, 5 Relief der Villa *Panfili* (unten rechts von r. nach l. gelagert der bärtige Flußgott, Oberkörper nackt, mit beiden Händen ein Füllhorn haltend, vgl. Bd. 3 Sp. 1621 f.; sodann die Reliefs, die das Verhältnis des Paris zur Oinone betreffen, *Overbeck* a. a. O. S. 256 nr. 1 Taf. XII, 2: Relief einer Tonlampe, der unten von l. nach r. gelagerte Flußgott, oben nackt, die L. auf das l. Knie gelegt, die R. auf der umgestürzten Urne liegend, aus der Wasser unter der Gestalt hinfließt, dabei zwei Rinder; ferner das Relief aus der Villa Spada, a. a. O. S. 257 nr. 3 u. 4 Taf. XII, 5: r. der bärtige Flußgott von r. nach l. gelagert, im Haar einen Kranz von Blättern, der Oberkörper nackt, ein Gewand wallt vom Haupt herab über den Rücken, bedeckt die Füße, er hält die r. Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger erhoben, der l. Arm ruht auf der umgestürzten Urne, aus der Wasser fließt. Vgl. *Helbig, Führer* Bd. 2, 164 nr. 993 und oben Bd. 3 Sp. 788 u. 789 unter 5. Der Sk. ist als Fluß dargestellt auf einem Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen, vgl. *Overbeck* a. a. O. S. 246 nr. 77 Taf. XI, 2 oben Bd. 3 Sp. 1627 Z. 23 ff.

Hieran reihen sich die Münzbilder von Neu-Ilion. Auf einer Münze des Nero (London. Brit. Cat. 62, 42) hält der von r. nach l. gelagerte Flußgott, Oberkörper nackt, im l. Arm das Füllhorn wie oben Sp. 986 Z. 64 ff., mit seiner im Schoß ruhenden R. schultert er eine Rohrstaude. *H. v. Fritze* bei *Dörpfeld, Troja und Ilion* 527; Kupfermünze des M. Aurelius, von l. nach r. gelagerter bärtiger Sk., Oberkörper nackt, die R. im Schoß, der l. Arm auf umgestürzter Wasserurne: a. a. O. 489 nr. 60; Kupfermünze des Geta *ebd.* 499 nr. 103: von r. nach l. gelagerter bärtiger Sk., Oberkörper nackt; in der auf dem r. Knie ruhenden leicht erhobenen R. eine Rohrstaude, der l. Arm auf umgestürzter Urne, aus der unter der Figur entlang Wasser fließt. Auf den Münzen ist der Flußgott immer durch die Aufschrift Skamandros gekennzeichnet. [Wörner.]

Skandalos (*Σκάνδαλος*), vielleicht ursprüngliche Namensform des Heliaden Kandalos (vgl. *Σκέλις: Κέλις; Σκάμανδρος: Κάμανδρος*), der von Rhodes nach Kos floh, wo er Eponymos des dortigen Vorgebirges *Σκανδάριον* bez. *ἄκρα Σκανδαρία* (*Strabo* 14, 657; (*Σ*)κάνδαρος: (*Σ*)κάνδαλος = *Πίναρος: Πίναλος*) wurde, *Toepffer, Athen. Mitth.* 16 (1891), 425, 1 =

Beiträge zur griech. Altertumswiss. von Gelder, Gesch. der alt. Rhodier 56 *Bethe, Hermes* 24 (1889), 431, 2. Vgl. v. *Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 430. [Höfer.]

Skapaneus (*Σκαπανεύς*) 1) Beiname des Herakles, *Lykophr.* 652. Nach *Tzetz.* z. d. St. weil er ἔσκαψε τὸ περιτείχιμα τῆς ἐπαύλεως τῶν βοῶν Ἀγλείου; ähnlich *Schol. vet.* z. d. St. u. *Elym.* M. 726, 26: ὅτι διέσκαψε τὰς κό- πους τῶν Ἀγλείου βοῶν. C. v. *Holzinger, Serta Hartel.* 89 bezieht den Beinamen auf das Abenteuer des Herakles mit *Syleus* (s. d.); vgl. *Apollod.* 2, 6. 3, 2: *Συλέα ... τοὺς παρώντας ξένους σκάπτειν ἀναγκάζοντα, σὺν ταῖς ἑξῆς τὰς ἀμπελῶνας σκάψας* (v. l. *καύσας*) ... ἀπέκτεινε. *Diod.* 4, 31, 7: *Συλέα ... τοὺς παριόντας ξένους ... τοὺς ἀμπελῶνας σκάπτειν ἀναγκάζοντα τῷ σκαφεῖω πατάξας ἀπέκτεινεν.* — 2) Nach v. *Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 226 u. Anm. 2 ursprüngliche Form des Namens *Καπανεύς*, der diesen Namen in Hinsicht auf seine Drohung (*κατασκάψω πόλιν* (vgl. *Aesch. Sept.* 432 ff.) trage. Außer dem von v. *Wilamowitz* erbrachten Hinweis auf *Soph. Oed. K.* 1318 f.: *εὔχεται κατασκαφῇ Καπανεύς τὸ Θήβης ἔστυν θρώσειν πυρὶ* läßt sich auch vergleich. *Schol. Lyk.* 433: *Καπανεύς τοῦ κατασκάψαντος τὰ τεῖχη τῶν Θηβῶν.* Gegen die Ableitung von *σκάπτειν* äußern Bedenken *Léon Legras, Les légendes Thébaines* 14. Gruppe *Gr. Myth.* 520, 9. [Höfer.]

Skarsene (*Σκαρσηνή*). Eine Inschrift aus der Nähe des heutigen Doganowo (nordwestl. von Hadrianopolis) ist gewidmet *Αἰ Σωτήρ[ι] καὶ Ἡρα(ι) Σ[κα]ρση[ν]ή(ι)*, *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) p. 129 nr. 135. Dieselbe Inschrift ist publiziert von *Jireček, Arch. epigr. Mitt. aus Osterr.* 10 (1886), 144 Anm. 11, wo *Ἡρα(ι) Σαρσηνη* (so!) steht. [Höfer.]

Skedas (*Σκεδας* ...). Ein Teil des Strandes am Bosphorus bei Byzantion hieß: *Κύκλα, κυκλωσαμένων ... τῶν Ἑλλήνων ἐνταῦθα τοὺς βαρβάρους. Παρ' ὃ καὶ βωμὸς Σκεδας Ἀθηνᾶς, αἰνιτιτόμενος τὸν ἐκ τῆς κυκλώσεως τοῦ πληθὺς σκεδαζόμεν, Dionys. Byz. Anapl. Bosphor.* 16. — In der lateinischen Übersetzung des *Gillius* steht *Minervae Dissipatoriae*. *Wescher* in seiner Ausgabe des *Dionys. Byz.* p. 8 (vgl. 45) schreibt *Σκεδασιὸν Ἀθηνᾶς* nach Analogie von *βωμὸς Ἐκβασιὸν Ἀθηνᾶς* (*Dionys. a. a. O.* 8 p. 5 *Wescher*), *F. Wieseler, Gött. Gel. Anzeig.* 1876, 331 f. wohl richtiger *Σκεδασίας Ἀθηνᾶς*. C. *Müller, Philologus* 37 (1877), 68 vermutet *Σκεδάδος Ἀθηνᾶς*. Eine Darstellung des mit Trophäen geschmückten Altars Ἀθηνᾶς Σκεδασιὸν (so!) erkennt *Svoronos, Ἐφημ. ἀρχ.* 1889, 82 f. auf Münzen von Byzanz. *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 43 f. = *Der Reliquienkult im Altertum* (= *Religionsgesch. Untersuch. u. Vorträge* 5) S. 43 f. vermutet, daß der Kult der Athena *Σκεδάσιος* (so!) aus Boiotien (vgl. *Skedasos*) stammt. Vgl. *Skedasos*. [Höfer.]

Skedasos (*Σκεδάσος*), ein boiotischer speziell leuktrischer Heros, der wie sein Name der „Zerstreuer“ (*O. Müller, Orchomenos* 419, 8) und der Vergleich mit der Epiklesis der Athena

Σκεδάς... (s. d. vor. Art.) nahelegt, als siegreich und die feindlichen Reihen zerstreund gedacht wurde. Später hat man den Skedasos eng mit der Schlacht bei Leuktra verbunden und die Niederlage, welche die Lakedaimonier dort erlitten, als eine Vergeltung angesehen für die Gewalttat lakedaimonischer Jünglinge oder lakedaimonischer Gesandten, die den Töchtern des Skedasos in Abwesenheit des Vaters Gewalt angetan hatten. In diesem Punkte ist die Überlieferung übereinstimmend, während sie in manchen Einzelheiten abweicht, vgl. Rohde, *Psyche* 2², 349, 3. Schon Xenophon (*Hell.* 6, 4, 7) erwähnt, freilich ohne den Namen des Vaters oder Namen und Zahl der Töchter zu nennen, in der Ebene von Leuktra (*Bursian, Geographie von Griechenl.* 1, 240 f.) τὸ τῶν παρθένων μῆμα, αἱ λέγονται διὰ τὸ βιασθῆναι ὑπὸ Λακεδαιμονίων τινῶν ἀποκτείναι ἑαυτάς; vgl. *Plut. Pelop.* 20: τὰ σήματα (μῆματα *ibid.* 21) τῶν τοῦ Σκεδάσου θυγατέρων, ἃς Λευκτρίδας καλοῦσι διὰ τὸν τόπον. Von dem Selbstmord der Jungfrauen berichtet auch *Diodor* (15, 54); nach *Paus.* 9, 13, 5 erhängen sie sich, nach *Hieronimus ad. Iovinianum* 1, 41 (II 1, 308 D. Vall. = Migne, *Patrolog.* Ser. I. Tom. 23 p. 272 B) töten sie sich gegenseitig (mutuis conciderunt vulneribus). Dagegen werden sie nach *Nonn. Abbas ad S. Gregor. or. I contra Iulian.* bei Migne, *Patrolog.* Ser. Gr. 36, 992 (= *Mai, Spicilegium Romanum* 2, 309 [nb.: nach p. 240 beginnt neue Paginierung!]) = *Apostol.* 15, 53 s. v. *Σκεδάσου καταρά* = *Eudocia* 376 p. 639 f. nr. 844 *Flach* von ihren Vergewaltigern getötet, und nach *Plut. Narrat. amat.* 3 in einen Brunnen geworfen, wo sie der inzwischen heimgekehrte Skedasos mit Hilfe seines Hundes findet. Die Zahl der Jungfrauen wird, soweit sie überhaupt erwähnt wird, auf zwei — nur bei *Nonnus* a. a. O. auf drei — angegeben, s. d. Orakel bei *Paus.* 9, 14, 3 und die folgenden Stellen. Ihre Namen sind *Μολπία* (verderbt nach *Gruppe, Gr. Myth.* 271, 7; dagegen hält *Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen in Skrifter udgivne af Videnskabselskabet i Christiania* 2 [1902], II p. 87 Anm. 2 diesen Namen für unantastbar, dagegen *Μιλητία* [s. unten] für verderbt) und *Ἰππώ* (*Paus.* 9, 13, 5), oder nach *Plut. Narr. am. a. a. O.* *Ἰππώ* und *Μιλητία* oder *Θεανώ* und *Εὐξίππη* (*Ζευξίππη*? der Name ist für Boiotien bezeugt s. d. A. Ptoos Sp. 3268, 2 u. ferner *Ζευξίππη* als thebanischen Personennamen, *Inscr. Meg. et Boiot.* 2424; vgl. 2138: *Ζευξίππος*). Vergebens sucht Skedasos in Sparta die Bestrafung der Schulden durchzusetzen; von den Ephoren, den Königen, der Bürgerschaft abgewiesen kehrt er, nachdem er die Spartaner verflucht (*Nonnus* a. a. O.; bei *Diodor* a. a. O. und bei *Ael. frgm.* 77 [ed. *Hercher* 2 p. 224] aus *Suid.* s. v. *κατηγόχοτο. ἐπαρτήσας. κατέχεσθαι* sprechen die Jungfrauen vor ihrem freiwilligen Tode den Fluch aus), nach Leuktra zurück und legt Hand an sich, *Paus.* 9, 13, 5. *Plut. narr. am. a. a. O. Pelop.* 20. Vor der Schlacht bei Leuktra erschien Skedasos dem Epameinondas im Traume mit dem Befehl, seinen Töchtern eine

παρθένος ξανθή (*Plut. Pel.* 21) oder ein weißes Fohlen (*Plut. Narr. am. a. a. O.* vgl. *Pelop.* 22. *Paus.* 9, 13, 6) zu opfern. Dies Roßopfer steht vielleicht wenigstens mit dem einen Namen der einen der Töchter des Sk. *Ἰππώ* bzw. *Εὐξίππη* in Verbindung; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* a. a. O. Nach *Eitrem* a. a. O. 87 wurden den Jungfrauen, die er selbst mit den *Λευκιπίδες*, ihre Vergewaltigung durch Lakedaimonier mit dem Raub der *Λευκιπίδες* durch die Dioskuren vergleicht, ursprünglich blutige Menschenopfer dargebracht, die in späterer Zeit durch Fohlenopfer ersetzt wurden. Da *Plutarch* an den oben erwähnten Stellen überall den Namen Skedasos nennt, so wird die Stelle *Herod. malign.* 11 p. 856 F: τοὺς θεοὺς . . . ὑπὲρ τῶν Λεύκτρον θυγατέρων βιασθειῶν μὴρίοντας Λακεδαιμονίοις nicht heil überliefert sein: *Xylander* fügt nach *Λεύκτρον* ein: *Σκεδάσου*, *Bernardakis* vermutet *Λευκτρίον*. Ebenso beruht der Bericht bei *Diod.* a. a. O., der zweimal von den Töchtern τοῦ Λεύκτρον καὶ Σκεδάσου spricht, auf Ungenauigkeit oder Mißverständnis von *Plut. Narr. am. a. a. O.* Vgl. auch *Berichte d. phil.-hist. Klasse d. K. S. Ges. d. Wiss.* 35, 3. [Höfer.]

Skeiron s. Skiron.

Skelentene (*Σκελητηνή*), Beiname der Göttermutter s. Bd. 2 Sp. 2850, 11 ff. und *George Seure, Rev. arch.* 1908, 2 p. 45 nr. 46. [Höfer.]

Skellis (*Σκέλλης*) s. Pankratis (-o) und Sikelos nr. 2. Nach *Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei d. Griechen in Skrifter udgivne af Videnskabselskabet i Christiania* 2 (1902), II p. 34, 2 (vgl. 93, 2) bedeutet *Σκέλλης* (so!) s. v. a. *Κελλιοποδίων* 'krummebeinig' (?). Vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 244. [Höfer.]

Skelmis (*Σκέλμης*), ursprüngliche Form des Namens des idaiischen Daktylen Kelmis (s. d.), wozu folgendes nachzutragen ist: Nach *Kallimachos* im *Schol. Paus.* 7, 4, 4 (*Hermes* 29 [1894], 148 = *Pausanias* ed. *Spiro* 3, 222) war Skelmis, nicht, wie *Paus.* a. a. O. berichtet, Smilis (vgl. *J. Vogel*, Bd. 1 Sp. 2109, 19 ff.), der Verfertiger des Kultbildes der samischen Hera. Daraus ergibt sich auch die Richtigkeit der Überlieferung im *Kallim.* fr. 105, wo diese Statue als *Σκέλμιον ἔργον* bezeichnet wird, und wo man seit *Valckenaer, Diatribe in Eur. rel.* 215 (vgl. *Toup, Opusc. crit., in quibus ... Suidas explicatur, pars altera* [Leipzig 1781] p. 219 f.) *Σκίμιον* oder *Σκίμιδος* oder *Σκίμιχόν ἔργον* las, v. *Wilamowitz, Hermes* 29 (1894), 245. *E. Dittich, Callim. Aetior. lib. I in Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 174, 1. Doch darf man wohl kaum, wie *Wilamowitz* a. a. O. u. *Gött. Gel. Anz.* 1895, 242, den Künstlern von dem Daktylen trennen, *G. Kaibel, Gött. Gel. Anz.* 1901, 503. Den Namen Skelmis stellt man zum thrakischen *σάκμιη μάχηρα* (*Hesych. Phot.*). *Σκίμης* von *σμίλν* 'Schnitzmesser' scheint die griechische Übersetzung zu sein, v. *Wilamowitz* a. a. O. *Gruppe, Gr. Myth.* 884, 1. 1135, 7; vgl. aber auch *Kaibel* a. a. O. An Ableitung von *κάω* 'brennen' dachte *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 168 f. Anm. 242; mit 'Heizer' übersetzen *Preller-Robert* 658, 2. *Ed. Meyer, Gesch. der Troas* 35 mit Bezug auf *Hesych.*

κελμός θεοῦ den Namen Κέλμυς. Über das Sprichwort Κέλμυς ἐν σιδήρῳ handelt nach Bericht in *Wochenschr. f. klass. Phil.* 23 (1906), 750 u. *Berl. Phil. Wochenschr.* 26 (1906), 410: P. Roussel, *Revue de Philologie* 29, 293 ff. Bei Zenob. 4, 80 s. v. Κέλμυς ἐν σιδήρῳ schreibt H. Grégoire, *Revue de philologie* 32, 192 (nach Bericht in *Berlin. Phil. Wochenschr.* 1909, 567 und *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 1240): Κέλμυς γὰρ . . . ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν <πε> φονευμένος 10 <ἐτάφη> ἐν τῇ Ἰδῇ. [Höfer.]

Skephros (Gen. Σέφρον), Sohn des Tegeates, des Eponymos von Tegea, und der Maira, Bruder des Leimon. Im Anschluß an den Kult des Apollon Agyieus berichtet Pausanias (8, 53, 1—3) von ihm. Als Apollon und Artemis über die ganze Erde zogen, um die zu bestrafen, die einst ihre Mutter, als sie schwanger umherirrte, ohne einen Ruhesitz zu finden, rücksichtslos behandelt hatten (οὐδένα ἐποιήσαντο 20 αὐτῆς λόγον), gelangten die Gottheiten auch nach Tegea. Dort besprach sich Skephros, der dem Apollon begegnet war, heimlich mit dem Gotte, und Leimon, der ein schlechtes Gewissen besaß und von der Bestrafung anderer vernommen hatte, argwöhnte, daß sein Bruder ihn verleumdet habe, eilte herzu und tötete den Skephros. Den Mörder aber erteilte auf der Stelle die Strafe; denn Artemis erschoss 30 ihn mit ihrem Pfeile. Die Eltern opferten zwar sofort den beleidigten Gottheiten, aber dies schien als Sühne nicht auszureichen; denn es kam eine böse Unfruchtbarkeit über das Land, und als man in Delphi den Apollo um eine Abhilfe befragte, antwortete die Pythia, man solle für den Skephros ein Trauerfest stiften. Dies geschah; und zwar war dieses mit der Feier zu Ehren des Apollon Agyieus verbunden. Bei dieser Gelegenheit erinnerten mannigfache Zeremonien an das Geschick 40 des Skephros, den Höhepunkt bildete aber der Augenblick, wo die Priesterin der Artemis einen den Leimon darstellenden Jüngling verfolgte. Diese Verfolgung erinnert an den ähnlichen Ritus bei den Agrionien zu Orchomenos, wo die Frauen aus dem Geschlechte des Minyas vom Priester des Dionysos verfolgt wurden. Ob aber der Jüngling von Tegea ebenfalls wie in Orchomenos (*Plut. Qu. Gr.* 38 p. 299 F. *Antonin. Lib.* 10. *Ovid. Met.* 4, 390) durch die 50 Töchter des Minyas getötet werden durfte, davon ist nichts bekannt (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* S. 734. *Preller-Robert, Gr. Myth.* S. 690).

Für die Deutung dieser Sage ist es das zunächst Liegende, die Namen zu erklären. Und da sehen wir, daß die Mutter des Skephros Maira den Hundsstern bezeichnet; denn nach *Hygin (fab.* 130), *Apollod.* (3, 192) wird sie in den Prokyon oder die Canicula verwandelt (*Gruppe a. a. O.* 948, 8). Leimon bedeutet 60 die feuchte Wiese, da der Name mit λείβω zusammenhängt, Skephros die dürre Jahreszeit. Denn der Name ist Dialektform für das iolische und dorische Ξηρός (*Preller a. a. O.* S. 464). Leimon erschlägt den Bruder in der nassen Jahreszeit, wird aber selbst von Artemis in der heißen erlegt. Apollon und Artemis, die Götter des Naturlebens, sorgen dann für

eine Ehrung, indem Skephros am Feste des Gottes beklagt und ein als Leimon bekleideter Jüngling von der Priesterin der Schwester verfolgt wird. Da das griechische Klima an einem schroffen Wechsel von Überfluß und Mangel an Feuchtigkeit leidet, so deutet *Preller-Plew, (Griech. Myth.* 2, 46 ff.) weiter die Sage von den Danaiden und Ägyptiaden in gleichem Sinne, wobei diese dem Leimon gleichzusetzen sind. Nicht getötet, nur verfolgt wird der Gott der Vegetation Dionysos in den Zeremonien von Orchomenos und flüchtet sich zu den Musen, den Quellennymphen in der heißen Jahreszeit (vgl. *Plut. Conv.* 8, 1 p. 716 F. *Preller a. a. O.* S. 695. *Buslepp, De Tanagraeorum sacris.* Diss. p. 20 sq. *Nilsson, Griech. Feste* S. 166 f., wo noch andere Erklärungen des Mythos berücksichtigt sind; vgl. *Anm.* 2).

Preller (a. a. O. S. 271) rechnet unsere Sage unter die vom Hirtenleben Apollons, von denen die meisten traurigen Inhalts sind, wie die bekannteren von Hyakinthos und Linos. Aber wie in Tegea den Skephros, so finden wir (*Paus.* 2, 19, 8) in der argivischen Landessage den Linos mit Apollon Agyieus vereinigt und entsprechend dem Leimon den Zeus Hyetios. [Buslepp.]

En Skia (Ἐν Σκιά). Eine Weihinschrift aus Phera lautet: Κυθέρια ἀνέθηκε Τάραμιδι τῇ ἐν Σκιά δῶρον, *I. G.* 9, II, 417 p. 109. — Kern z. d. St. vergleicht die Artemis Σκιαδῆς bez. Σκιάτις (s. d.) und den Apollon Σκιαστής; (s. d.). [Höfer.]

Skiaditis (Σκιάδῆς), Beiname der Artemis in der arkadischen, nahe bei Megalopolis gelegenen Stadt Skiadis, deren Tempel Aristodemus erbaut haben sollte. Für Skiaditis lesen einige Σκιάτις und für den Stadtnamen Σκιάδῆς: Σκιάς, *Paus.* 8, 35, 5. Immerwahr, *Kult. u. Myth. Arkad.* 154. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 250. Vgl. *Skiastes*. [Höfer.]

Skiallios? (Σκιάλλιος?) als Beiname Apollons steht nur bei *Macrob.* 1, 17 in den älteren Ausgaben (z. B. von J. C. Zeunius, in der *Bipontina*), wo die neueren Herausgeber nach den besseren Handschriften, in denen ΑΠΟΛΛΩΣ ΚΑΛΛΑΙΟΣ oder ΚΙΛΛΑΙΟΣ überliefert ist (vgl. den kritischen Apparat in den Ausgaben von L. Jan und F. Eyssenhardt), *Κιλλαιος* lesen. [J. Heeg.]

Skiapodes (Σκιάποδες), 'Schattenfüßler', ein fabelhaftes Volk in Libyen — nach *Hekataios* bei *Steph. Byz.* s. v. Σκιάποδες in Aithiopien, eine Angabe, die nach *Diels, Hermes* 22 (1884), 422 auf einem Irrtum beruht; nach *Diels a. a. O.* gehören sie vielmehr ursprünglich nach Indien, vgl. *Skylax* bei *Philostr. vita Apoll.* 3, 47 — mit so großen und breiten Fußsohlen (nach *Plin. N. H.* 7, 2, 2, 23 hatten sie nur ein Bein), daß sie bei Sonnenhitze sich auf die Erde legten und die Beine in die Höhe streckend dieselben als Sonnenschirme gebrauchten, *Antiphon* nnd *Ktesias* bei *Harpokration* (p. 167 *Bekker*). *Phot.* p. 519, 25. *Arist. Av.* 1553 und *Schol. Suid.* s. v. und s. v. πνευγγωγεῖ. *Hesych.* s. v. und s. v. Σκιάπους. [Höfer.]

Skias (Σκιάς), Gemahlin des Elieus, Mutter des Eunostos (s. d. nr. 2 und *E. Maaß, Gött.*

Gel. Anz. 1889, 815 f.), *Diokles* aus *Myrtis* (*Bergk, Poet. Lyr.* 3⁴, 542) bei *Plut. Quaest. Gr.* 40. Der Name ihres Gatten kehrt als Beiname des Zeus in Theben wieder, *Hesych.* s. v. *Ἐλεῖος*. [Höfer.]

Skiastes (*Σκιᾶστις*), Beiname des Apollon — nach *Paraphr. vet.* und *Tzetz.* zu *Lyk.* 562 bei den Lakedaimoniern —, *Lyk.* a. a. O. und *Schol.* z. d. St. *Anonym. Laurent.* in *Anecd. var. Gr. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 267. *G.* 10 *Wentzel, Ἐπικλήσεις* V, 15. Nach v. Holzinger zu *Lyk.* a. a. O. p. 256 (vgl. auch *Pape-Benseler* s. v. *Σιάς* nr. 5) gehört der Apollon Skiastes vielleicht zur Artemis Skiaditis, also nach Arkadien; vgl. *Steph. Byz.* *Σιάς*: *χώρα Ἀρκადίας καὶ Σιάστις τὸ ἐθνικόν*, und daher wollte *Holstenius* bei *Lyk.* a. a. O. *Σιάστις* lesen. Da aber der Beiname ausdrücklich als lakonisch bezeichnet wird, so könnte er vielleicht in Zusammenhang stehen mit den *σκιάδες*, den Lauben, in denen man in Sparta einen Teil der Karneen feierte; vgl. *Demetrios v. Skepsis* bei *Athen.* 4, 141 e f; vgl. auch *Hesych.* *Σιάδ[ε]ια*. *Nilsson, Gr. Feste* 122. [Höfer.]

Skiluntia (*Σκίλουτις*), Beiname der im elischen Skillus verehrten Athena, *Strabo* 8, 3, 15 p. 343. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 285. [Höfer.]

Skillus (*Σκίλλιος*), Vater des Alesios (s. d.), *Steph. Byz.* s. v. *Σκίλλιος* (= *Eust. ad Hom. Il.* 304, 29). Wie sein Sohn Alesios Eponym des elischen Alesion, so ist Skillus Eponym der gleichnamigen Stadt in Elis. [Höfer.]

Skintharos (*Σκίνθαρος*), in der Travestie bei *Luc. v. h.* 1, 34. 36. 37. 2, 25 f. Vater des Kinyras; letzterer entführt die Helena, wird aber eingeholt und nach dem Richterspruch des Rhadamanthys *ἐκ τῶν αἰδούων* (*Luc.* a. a. O. 2, 31) aufgehängt. A. *Enmann, Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus (Mém. de l'acad. de St. Pétersbourg 7 Sér. Tome 34, 13)* 40 S. 54 ist der Ansicht, daß der Name *Σκίνθαρος* „irgendwoher dem griechischen Mythenschatze entnommen sei“ und ebenso wie der Name seines Sohnes *Κύνραρος* auf dieselbe Grundform *Σκύνδαρος* = „Sonnenbeweger“ zurückgehe. M. E. ist dies sehr unwahrscheinlich. Der verliebte Kinyras, der nachts mit Helena auf- und davon geht, hat zum Vater erhalten den *Σκίνθαρος*, dessen Name wohl im Zusammenhang steht mit der Glosse bei *Hesych.* *σκίνδαρος*: *ἡ ἐπανόστασις νυκτὸς ἀφροδισίων ἐνεκα*. Auch in dem Namen *Κύνρα* steckt wohl eine Anspielung auf *κυνέω* = *βυνέω*. [Höfer.]

Skiraphos (*Σκ[ε]ράφος*), *Σκ[ε]ραφεία*: *ἀπὸ Σκ[ε]ράφων τινὸς κνέυτο* *Bekker, Anecd.* 300, 24. [Höfer.]

Skiras (*Σκιάς*), Beiname der Athena, unter dem sie auf der Insel Salamis, im attischen Gau Phaleron und in Skiron an der heiligen Straße nach Eleusis verehrt wurde.

Literatur (mit Auswahl): *K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften* 2, 150 f. und 162 ff., *K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altert.* 2 p. 384 f. u. 424 f. *F. G. Welcker, Griech. Götterl.* 2, 282 f., *Ed. Gerhard, Ges. akad. Abhandl. u. kl. Schr.* 1, 242—248 u. 251—255, A. *Mommsen, Heort-*

logie 54 f. u. 442 f.; *Die attischen Skirabräuche, Philol.* 50, N. F. 4, 108—136; *Feste der Stadt Athen im Altert.* 309 ff. u. 504 ff., *Bötticher* im *Philol.* 22, 221—234, *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 1, 440 ff., *Lolling* in den *Mitteil. des Athen. Instituts* 1, 127—138, *Robert* im *Hermes* 20, 349—379, *E. Rohde, Σκιά, ἐπὶ Σκιά* *ιστορία* in *Kl. Schr.* 2, 370—380; *Unedirierte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend, ebenda* 2, 355—369, *Toepffer, Quaest. Pisistr.* = *Beiträge zur Griech. Altertumswiss.* 14 ff.; *Att. Geneal.* 119 ff., *F. Dümmler, Artikel Athene* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2, 1960 f. = *Kl. Schr.* 2, 43 f., *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴, 204 ff., *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.* 1, 38 f. Vgl. auch *Roscher, Lex. der griech. und röm. Myth.* 1, 683 f. und *Stengel, Griech. Kultusaltert.* 2 215.

Das wenig Sichere, was wir vom Ursprung und von wichtigen Tatsachen des Kultes der Athena Skiras wissen und allenfalls noch durch Kombination zu erschließen vermögen, beruht in der Hauptsache auf zufälligen, verworrenen und bei dem Fehlen inschriftlicher Zeugnisse unkontrollierbaren Notizen später Grammatiker und Lexikographen, die stark überwuchert sind von abgeschmackten späten Erfindungen und willkürlichen Vermutungen. Unter diesen Umständen ist es kaum mehr möglich, von dem ursprünglichen Charakter des Kultes ein einwandfreies Bild zu bekommen. Um so nötiger ist es, willkürliche Hypothesen, die den Weg zur Erkenntnis verbauen, möglichst bei Seite zu schieben.

Die trotz begründeten Widerspruchs gelegentlich wieder vorgetragene Annahme phönizischen Ursprungs des Kultes der Athena Skiras auf Salamis, dem nachweisbar ältesten Sitze der Verehrung, entbehrt jeder tatsächlichen Unterlage und gewinnt auch darum noch keine Wahrscheinlichkeit, geschweige denn Bestätigung, weil der Name Salamis auf Phönizien hinweise (telegraphischen Ursprung behauptet neuerdings *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 76 und 115) oder gar weil die Verehrung der Athena Skiras „insbesondere mit der Kultur des Ölbaums zusammenhing, welcher auf dem trockenen kalkhaltigen Boden (*σκιάς*) vortrefflich gedeiht. Eben aber die Ölbaumkultur ist nicht heimisch-hellenischen, sondern syrisch-phönizischen Ursprungs“ (so *Wachsmuth* a. a. O. 441 mit Berufung auf *Preller, Griech. Myth.* 1⁴, 162, *Bötticher* im *Philol.* 22, 234 ff., *Mommsen, Heortol.* 54, *Hehn, Kulturpfl. und Haust.* 52; ähnlich äußert sich auch *Gerhard* a. a. O. 251). Diese Hypothese, die in der Überlieferung und den ältesten Kulttatsachen jedenfalls keine oder keine genügende Stütze hat, ist daher besonders von *Robert* a. a. O. 351 ff. mit Recht scharf zurückgewiesen worden, und *Mommsen, Skirabr.* a. a. O. 115 hat sich neuerdings seiner Auffassung mit unwesentlichen Einschränkungen angeschlossen.

Es empfiehlt sich als zweckmäßig, von der Betrachtung des Beinamens *Σκιάς* selbst auszugehen, alsdann die damit in Zusammenhang stehenden alten Kultlegenden zu erörtern und zu analysieren und zum Schluß die in dem

Kult der Athena Skiras gefeierten Feste und Bräuche zu besprechen.

An der Unrichtigkeit der vereinzelt bereits im Altertum aufgestellten (vgl. *Hesych.* s. v. *σκεῖρος*: ἄλος καὶ θριψίς, *Schol. Townl.* zu *Ψ* 332/3 *σκεῖρον τὴν ἔλξαν διὰ τὸ ἐκλιθεῖναι*), in neuerer Zeit von *Bötticher* a. a. O. 259 ff., *Walter* in *Kuhns Zeitschr.* 12, 386, *Curtius, Griech. Etym.* 168 wieder aufgenommenen Herleitung von *σκεῖρος* (auch *Mommsen, Skirabr.* 111, 10 gibt wieder als „möglich“ zu, „daß es neben *σκεῖρος* (*σκεῖρος*) noch ein *σκεῖρος* gab, wie *ἱερὸς* (*ιαρὸς*) den Ioniern *ἱρὸς* lautete“. Lautgesetzlich scheint dies jedenfalls nicht ganz ausgeschlossen; vgl. auch *Hoffmann, Griech. Dial.* 3, 374 ff.; auch *Prelwitz* greift wieder auf die alte Etymologie zurück [siehe u. l.] dürfte kaum ein Zweifel mehr bestehen. Es ist als sichere Tatsache anzusehen, daß, wie bereits *Otfried Müller* a. a. O. S. 150, Anm. 84 erkannt und *Robert* a. a. O. S. 349 ff. nachdrücklich erwiesen hat, *Σκίρας* zusammenhängt mit *σκ(ε)ῖρος* (Gips, Kalk, unbebautes gips- oder kalkhaltiges Land), *σκεῖρος* und *σκεῖρος* und zurückgeht auf eine noch vereinzelt in Orts- und Personennamen (*Σκίρας, Σκίριος, Σκιράτιος* bei *Steph. Byz.* 576 *Mein.*, *Σκιρῶνδας Thucyd.* 7. 30, 3) erhaltene Grundform *σκεῖρ* (*Robert* a. a. O. 350), von der sich *σκεῖρ*- und damit gebildete Formen abzweigt haben. (Verkehrt sind die Angaben von *Prelwitz*, der *Etymolog. Wörterb. der gr. Spr.* 2 418 von *σκεῖρον* scharf scheidet *σκεῖρον* n. weißer Sonnenschirm der Priesterinnen der Athena: ahd. scirm, nhd. Schirm *σκεῖρον* suburra, Gaunerwinkel, eig. Schatten, s. *σκιά*.). Ein Kalk- oder Gipsfelsen heißt daher *Σκίρας*, und so wurde Salamis in älterer Zeit genannt (vgl. *Strabo* 9 p. 393, 9: ἐκάλειτο δ' ἐτέρους ὀνόμασι τὸ παλαιὸν καὶ γὰρ *Σκίρας καὶ Κύρεια ἀπὸ τινων ἡρώων, ἀπ' οὗ μὲν Ἀθηνᾶ τε λέγεται* *Σκίρας καὶ τόπος Σκίρα ἐν τῇ Ἀττικῇ καὶ ἐπὶ Σκίρῳ* (*ἐπισκίρωσι*, das eine gute Hs. überliefert, verteidigt *Mommsen, Skirabr.* 123, Anm. 29) *ἱεροποιία τις καὶ ὁ μὲν ὁ Σκιροφοριών* . . .). Hier, auf dem *Σκιράδειον* genannten Vorgebirge (vgl. *Herodot.* 8, 94, *Plutarch, Solon* cap. 9), dessen Lage noch nicht völlig sicher nachgewiesen ist („im Norden an der Skarmanga oder Eleusis zugekehrten Seite nach *Lolling* a. a. O. 135, dem *Robert* a. a. O. 349 zustimmt, während *Wachsmuth* a. a. O. 443, 2 und Anm., das Heiligtum am Südende der Insel „bei dem südlichen Ausläufer des heutigen Kokki-Berges“ sucht; vgl. auch *Leake, Die Deme von Attika* 213 ff. und *Toepffer, Beitr.* 14 f.), lag die zweifellos älteste Kultstätte der Athena Skiras, der Beschützerin und Eponymen der Insel. „So darf die Athena Skiras mit Sicherheit als die Bewohnerin des weißen, tonigen oder kreidigen Landes genommen werden“ (*Otf. Müller* a. a. O. 151, *Robert* a. a. O. 353). Von einer Beziehung der Salaminischen Athena Skiras zur Ölbaumkultur kann jedenfalls hier absolut nicht die Rede sein, wenn wir uns auch gar nicht zu verhehlen brauchen, daß wir von ihrem dortigen Kultus gar nichts wissen. So viel steht aber außer allem Zweifel, daß er ein sehr hohes Alter hat.

Neben dem Salaminischen bestanden auch in Athen zwei Heiligtümer der Athena Skiras, und zwar im Phaleron und in Skiron. Die von *Bötticher* ausgesprochene und von anderen gebilligte Vermutung, daß wir in diesen beiden letzteren Filialen des älteren Salaminischen Kultes vor uns haben, ist sehr einleuchtend und gewinnt viel an Wahrscheinlichkeit durch die Kultlegende. Über die Stiftung des Heiligtums im Phaleron waren zwei Sagenversionen im Umlauf, die sich in ihren Grundzügen noch ziemlich deutlich erkennen und zurückverfolgen lassen; die Überlieferung scharf geschieden zu haben, ist das Verdienst *Roberts* (a. a. O. S. 353 ff.). In der Megarischen, auf das zweite Buch von *Praxions Μεγαρικά* (vgl. *Harpocrat.* s. v. *σκεῖρον* καὶ *Ἀθηνᾶν* δὲ *Σκιράδα* τιμῶσιν *Ἀθηναῖοι*, ἦν . . . *Πραξιῶν* . . . ἐν δευτέρῳ *Μεγαρικῶν* ἀπὸ *Σκιρῶνος*; *Suidas* s. v. *σκεῖρον*, *Hesych.* s. v. *Σκίρας Ἀθηνᾶ*, *Phot.* s. v. *Σκίρος*) zurückgehenden offenbar älteren Tradition wird als Stifter des Tempels Skiron genannt, eben jener Megarische Heros, „den die attische von Haß gegen Megara durchtränkte Theseussage zu dem berüchtigten wilden Unhold gemacht hat“ (*Robert* a. a. O. S. 353; vgl. auch die Artikel Skiron und Skiros in dies. Lex.). Allem Anschein nach ist die Gründung des Phalereischen Tempels der Athena Skiras in jene Zeit zu setzen, in der Salamis und Megara politisch miteinander vereint waren. Dieser Megarischen Überlieferung steht die in zwei verschiedenen, in einzelnen Punkten voneinander divergierenden Versionen vorliegende Attische Lokaltradition gegenüber. Nach der einen, deren Gewährsmann *Philochoros* ist (vgl. *Harpocrat.* s. v. *Σκίρον* καὶ *Ἀθηνᾶν* δὲ *Σκιράδα* τιμῶσιν *Ἀθηναῖοι*, ἦν *Φιλόχορος* μὲν ἐν δευτέρῳ *Ἀττικῶν* ἀπὸ *Σκίρον* τινὸς *Ἐλευσινίου* μάντεως κεκλησθῆναι . . .) war der Stifter des Heiligtums ein Eleusinischer Seher Skiros (s. d.), der jedenfalls mit dem Skiros, der nach *Pausanias* 1, 36, 6 aus Dodona zur Zeit des Krieges zwischen Eumolpos und Erechtheus zu den Eleusinern kam, in der Schlacht fiel und an der heiligen Straße am Ort Skiron bestattet wurde, identifiziert werden muß. Eine zweite Version, die mit der ersten nicht völlig einwandfrei in Einklang zu bringen möglich ist, tritt uns außer bei *Suidas* und dem *Etymolog. Magn.* s. v. *Σκίρος* bei *Plutarch, These.* cap. 17 entgegen (*Φιλόχορος* δὲ παρὰ *Σκίρον* φησὶν ἐκ *Σαλαμῖνος* τὸν *Θησέα* λαβὼν κυβερνήτην μὲν *Ναυπόδον*, παρὰ δὲ *Φαίακας*, μηδὲν τότε τῶν *Ἀθηναίων* προσεχόντων τῇ *θαλάσῳ* καὶ γὰρ εἶναι τῶν ἡμῶν ἕνα *Μενέσθη*ν *Σκίρον* θυγατρίδου. μαρτυρεῖ δὲ τούτοις ἡρῶα *Ναυσιθάον* καὶ *Φαίακος*, εἰσαμένον *Θησέως* *Φαληροῖ* πρὸς τῷ τοῦ *Σκίρον* ἱερῷ, καὶ τὴν ἱερὴν τὰ κυβερνήσεια φησὶν ἐκείνους τελεῖσθαι. Dazu vgl. *Athen.* 11 p. 495 F.). Nach dieser nicht mehr genauer zu verfolgenden Sagenform hat Theseus, wenn auch nicht den Tempel der Athena Skiras gegründet, so doch ihr Kultbild und das Fest der Oschophorien (darüber vgl. außer *Athen.* 11 p. 495 F. die unten angeführten Belege) gestiftet. Es ist sehr wichtig, daß *Plutarch* auch die Existenz

eines Heiligtums des Skiros im Phaleron erwähnt. Dieses lag im heiligen Bezirk der Athena Skiras, und bei ihm befanden sich auch die *ἱερεῖς* des Phaiax und Nausithoos, die Theseus von dem Salaminischen Skiros als Steuerleute für die Fahrt nach Kreta erhalten hatte, da sich unter den dem Minotaurus bestimmten Opfern auch ein Enkel des Skiros, Menestheus, befunden hatte. Aus dieser Tatsache, daß im Temenos der Athena Skiras sich die erwähnten Heroa des Skiros, seiner Steuerleute Phaiax und Nausithoos und seines Enkels Menestheus befanden, darf man mit Robert a. a. O. S. 356 den Schluß ziehen, daß Theseus jedenfalls erst in einer späteren Entwicklung der Sagenbildung den Skiros verdrängt hat. Die von Bötticher a. a. O. S. 226 aufgestellte und von Gerhard, Ges. akad. Abh. 1 S. 254, geteilte Vermutung, 'daß die phalerische Athena Skiras erst durch Verknüpfung der Oschophorien zu Athen anerkannt und dem Festkalender Athens einverleibt ward', ist nicht unwahrscheinlich.

Das zweite Heiligtum der Athena Skiras ist, wie bereits Bötticher a. a. O. S. 221 behauptet hat, in dem am Bache Skiros gelegenen Ort Skiron an der heiligen Straße nach Elensis überliefert. Vgl. Pollux 9, 96: *σκιραφεία δὲ τὰ κνβετήρια ἀνομάσθη, διότι μάλιστα Ἀθήνησιν ἐκίβενον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Σκιδάδος νεώ; Eustath. zu Hom. Od. 1397, 10; καὶ οὐ ἐσπουδάξετο ἡ κνβεία οὐ μόνον παρὰ Σικελοῖς, ἀλλὰ καὶ παρ' Ἀθηναίοις, οἳ καὶ ἐν ἱεροῖς ἀθροίζονται ἐκίβενον, καὶ μάλιστα ἐν τῷ τῆς Σκιδάδος Ἀθηνᾶς τῷ ἐπὶ Σκίρῳ, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ἄλλα κνβετήρια σκιραφεία ἀνομάσθη; Et. M. 717, 30: ἡ οὐτι ἐν τῷ τῆς Σκιδάδος Ἀθηνᾶς ἱερῷ οἱ κνβεταὶ ἐπαίζον: siehe auch Bekker, Anecd. 300, 20. Der Ort Skiron und der Bach Skiros haben nach der ausdrücklichen Notiz des Pausanias 1, 36, 6 ihre Namen von dem Dodonäischen Seher. Da nun aber Pausanias von einem Tempel oder Kult der Athena Skiras in Skiron gar nichts erwähnt, da außerdem auch Lysimachides bei Harpocrat. s. v. σκίρον (Σκίρα ἱερὴ) παρ' Ἀθηναίοις, ἀφ' ἧς καὶ ὁ μὴν Σκισφορίων. πασι δὲ οἱ γράναντες περὶ τε ἱερῶν καὶ μηνῶν Ἀθήνησιν, ὧν ἐστὶ καὶ Ἀνισμαχίδης, ὡς τὸ Σκίρον σκιδάειον ἐστὶ, μεθ' οὗ φερόμενοι ἐξ ἀκροπόλεως εἰς τινὰ τόπον καλοῦμενον Σκίρον πορεύονται ἢ τε τῆς Ἀθηνᾶς ἱερεῖα καὶ ὁ τοῦ Ἥλιου) anscheinend nur berichtet, daß an dem im Monat Skirophorion gefeierten Fest die Priesterin der Athena und die Priester des Poseidon und des Helios von der Akropolis zwar nach einem Skiron genannten Ort zogen, aber ebenfalls einen Tempel des Skiras in Skiron nicht erwähnt, da ferner Strabo 9, 393 und Stephanus Byz. s. v. auch nur eine *ἱεροποιία ἐπὶ Σκίρῳ* (oder so wie eine Handschrift auch liest *ἐπισκίρωσις*) kennen und angeben, jedoch von einem Tempel oder Kult der Skiras nichts berichten, bestritt Robert a. a. O. S. 359 die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses des Pollux, Eustathius und Et. M. (s. o.). Indem er die von Presenius, De Aetibus Aristophanearum et Suetonianarum excerptis Byzantinis 32, 96 aufgestellte Hypo-*

these, daß die Angaben des Pollux, Eustathius und des Et. M. aus einer späten und trüben Quelle, Suetons Schrift *περὶ παιδιῶν*, stammten und somit keinerlei Autorität beanspruchen könnten, als bewiesen annahm, stellte er die Behauptung auf, ein Tempel und Kult der Athena Skiras habe in Skiron überhaupt nicht existiert, vielmehr sei die *ἐπὶ Σκίρῳ* gefeierte *ἱεροποιία* nichts anderes als ein dem Dodonäischen Seher Skiros, dem Eponymen des Orts, dargebrachtes Sühnopfer; darauf weise auch der Gebrauch des *Διὸς κώδιον* bei den Skirophorien hin (vgl. Suidas s. v. *Διὸς κώδιον* *χρῶνται δ' αὐτοῖς* [i. e. τοῖς Διὸς κώδιοις] *οἳ τε Σκισφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δαδούχος ἐν Ἐλεσίῳ*). Demgegenüber stellte Rohde a. a. O. S. 373 f. fest, daß die Vorlage des Pollux nicht die Schrift des Sueton gewesen sein könne, sondern ein älterer wohlunterrichteter, von Sueton benutzter Antiquar, daß ferner *ἐπὶ Σκίρῳ* in allen vorhandenen Zeugnissen lokal verstanden werden müsse (besonders beweisend ist Hesych. s. v. *σκιδάμαντις*: ὁ ἐπὶ Σκίρῳ μαρτυρούμενος τόπος δ' ἦν οὗτος und Pollux 9, 96: *Ἀθήνησιν ἐκίβενον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Σκιδάδος Ἀθηνᾶς νεώ*) und daß auf die Frage, wem man *ἐπὶ Σκίρῳ* opferte, 'alle Zeugen, die überhaupt auf diese Frage eine Antwort haben, einmütig antworten: der Athene' (bes. Schol. Aristoph. Eccl. 18 und Thesmophor. 834 *ἐπὶ Σκίρῳ θύεται τῇ Ἀθηνᾷ*). Dasselbe bezeugt auch eine wichtige von Robert nicht genügend beachtete Glosse des Photius s. v. *Σκίρον* (τόπος Ἀθήνησιν ἐφ' οὗ οἱ μάντις ἐκαθέζοντο: καὶ Σκιδάδος Ἀθηνᾶς ἱερὸν καὶ ἡ ἱερὴ Σκίρα. οὗτω φερεκράτης), auf die Rohde nachdrücklich aufmerksam machte (a. a. O. S. 375). Es kann demnach kein Zweifel mehr an der Existenz eines Heiligtums und Kultes der Athena Skiras in Skiron bestehen.

Von sonstigen Tempeln der Athena Skiras ist nichts überliefert. Daß Leukothea, die Gemahlin des Athamas, mit deren Hilfe Odysseus zur Insel der Phäaken gelangte, am Isthmion sowohl als auch in Megaris, wie Gruppe, Griech. Myth. u. Relig. 1 S. 627 vermutet, mit oder als Athena Skiras verehrt wurde, ist nicht gerade sehr wahrscheinlich. Durchaus unsicher sind die Vermutungen Gerhards, Ges. akad. Abh. S. 242 ff. und 254 f. über Idole, welche Athena Skiras darstellen sollen.

Über das ursprüngliche Wesen der Athena Skiras und die mit ihrem Kult verbundenen Grundvorstellungen etwas Sicheres ermitteln zu wollen, ist, wie oben betont wurde, bei dem verworrenen und lückenhaften Zustand der Tradition äußerst schwierig, wenn nicht überhaupt gänzlich aussichtslos. Es ist sehr zu bedauern, daß wir über die Art der Verehrung der Athena Skiras in ihrem ältesten Kultsitz, auf Salamis, gar nichts wissen. Über ihren Kult im Phaleron und in Skiron sind wir insofern etwas besser unterrichtet, als uns in zufälligen Notizen von Grammatikern und Lexikographen, die allerdings in wichtigen Punkten auseinandergehen, mehrere Feste und Bräuche in Verbindung mit dem Heiligtum und der Verehrung der Skiras entgegentreten. Ob man freilich daraus, wie

mehrfach versucht worden ist, allgemein Schlüsse auf das ursprüngliche Wesen der Skiras und ihres Kultes zu ziehen berechtigt ist, ist nicht leicht zu entscheiden, da einige dieser Bräuche entschieden mit jüngeren Elementen durchsetzt sind.

So wurde im Phaleron (*Welcker* a. a. O. 283 nennt irrig als Ort der Begehung das Heiligtum in Skiron) im Oschophorion (*Hesych.* s. v. ὠσχοφόριον· τόπος Ἀθήνῃσι Φαληροῖ, ἐνθα τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερόν. 'Der Bezirk um das Skiras-Heiligtum oder ein bestimmter Teil desselben' *Mommsen, Feste* 283 f.) das von Theseus gestiftete (von *Preller-Robert* a. a. O. 207 f. bezweifelt) Fest der Oschophorien der Athena Skiras gefeiert. Die antiken Zeugnisse (*Plutarch, Thes.* cap. 23, *Pausan.* 1, 1, 4; 36, 3, *Procl. Chrest.* bei *Westphal, Script. metr. Gr.* 1, 249, *Philochorus* bei *Harpocrat.* s. v. Σκίρας, *Phot.* s. v., *Schol. Aristoph. Eccles.* 18, *Athen.* 20 11 p. 495 e, *Bekker, Anecd.* p. 239, 285 u. 318, *Hesych.* s. v. ὠσχοφόριον) lauten sehr widersprechend. In der Hauptsache bestand das Fest in einer Prozession, bei der vornehme Epheben, aus jeder Phyle zwei, unter dem Vorangehen von zwei angeblich mit Frauengewändern bekleideten Knaben (siehe *Preller-Robert* a. a. O.) vom Tempel des Dionysos in den der Athena Skiras zogen und dieser traubenbehangene Rebzweige (ὄσχοι oder ὠσχαί) darbrachten, 30 und an der auch Frauen, αἱ δειπνοφόροι, mitgingen. Diese trugen Speisen mit und verteilten sie wohl am Ziele des Zuges an die Knaben. Während desselben sang man sogenannte oschophorische Lieder und erzählte Märchen. Im Oschophorion wurde ein Opfer dargebracht, an dem sich die δειπνοφόροι auch beteiligten (*Plutarch, Thes.* cap. 23 κοινωνοῦσι τῆς θυσίας). Die Begehung wäre nach dieser Version eine Gedächtnisfeier an den Zug des Theseus 40 und der vierzehn dem Minotaurus geopfert Knaben von der Stadt zum Hafen, und die bei der Prozession beteiligten δειπνοφόροι würden den Müttern entsprechen, welche ihren Kindern bis zum Phaleron das Geleite gaben und sie durch Märchen erzählen unterhielten, und das im Oschophorion der Skiras dargebrachte Opfer würde eine Erinnerung des Opfers sein, das Theseus nach seiner glücklichen Rückkehr ebenda gefeiert haben sollte. Nach andern 50 Angaben fand bei dem Zuge vom Dionysostempel zum Heiligtum der Skiras ein Wettlauf von zehn Rebzweige in den Händen tragenden Knaben statt; der Sieger erhielt die sog. πενταπλόα (vgl. *Aristodemus* περὶ Πινδάρου bei *Athen.* 11, 485 ff., *Schol. Nikand. Alex.* 109, *Proclus* a. a. O.), ein aus Wein, Öl, Honig, Mehl und Käse gemischtes Getränk. Gegenüber dieser Version, der sich im wesentlichen *Preller-Robert* und *Stengel* a. a. O. 201 f. anschließen, hat *Mommsen, Feste* 283—288 übereinstimmend mit *Schömann, Griech. Allert.* 1². 465 in kühner Konstruktion diese zusammenhangslosen und widerspruchsvollen Angaben der Alten zu einem einheitlichen Bilde zu verarbeiten versucht. Nach seiner Ansicht galten die Oschophorien „nicht dem Abzug, sondern der Heimkehr des Theseus. Das Fest begann

mit dem Wettlauf der Rebenträger, die man (zwei aus jeder Phyle) ausgewählt hatte, vom Dionysostempel zum Oschophorion. 'Dieser erste Akt der Oschophorien war nicht bestimmt, einen Vorgang aus der Theseussage zu vergegenwärtigen.' Am Ziele, im Oschophorion, erhielten die Sieger die πενταπλόα und, während die Knaben sich ausruhten und stärkten, erzählten ihnen die Frauen, αἱ δειπνοφόροι, Märchen und Geschichten. Den Hauptteil des Festes bildete die Rückkehr des feierlichen Zuges vom Phaleron zur Stadt, die eine Nachahmung des Hinaufziehens der mit Theseus Geretteten darstellte. Der Skiras wurde zuvor im Tempel ein Spendopfer dargebracht, dem sich oschophorische Tänze anschlossen. Darauf setzte sich der Zug in Bewegung, um unter Absingen oschophorischer Lieder zurückzukehren. Die zwei Rebzweige tragenden Jünglinge in Frauengewändern, welche hierbei an der Spitze des Chores gingen, 'hatten die Rolle führender Götter und zwar des Dionysos und der Ariadne'. Die Schwierigkeit dieser Hypothese liegt, wie *Mommsen, Feste* 285, 3 selbst zugibt, darin, daß in der Überlieferung eben 'nirgends die Rede ist von einer stadtwärts erfolgenden Bewegung'. Über die Zeit des Festes findet sich nur bei *Aristodemus* (bei *Athen.* 11, 495 f.) die Notiz, daß der Wettlauf τοῖς Σκείροις stattgefunden habe. Daraus zieht *Mommsen (Heortol.* 271 f., *Feste* 282, 5 und 504, 2) den Schluß, daß es am 7. Pyanopsion gefeiert wurde. So viel ist jedenfalls sicher, daß es in die Zeit der Weinlese fiel (so *Preller-Robert* a. a. O. 207, 3).

Nicht geringere Schwierigkeiten bieten die antiken Zeugnisse über die der Athena Skiras auf Skiron begangenen Bräuche. Das Fest, das in der Überlieferung bald Skira, bald Skirophoria genannt wird, wurde am 12. Skirophorion gefeiert; vgl. *Schol. Aristoph. Eccles.* 18 Σκίρα ἐορτή ἐστὶ τῆς Σκισράδος Ἀθηνᾶς, Σκισροφορίας ἰβ', οἱ δὲ Διήγητος καὶ Κόρης, ἐν ᾗ ὁ ἱερὺς τοῦ Ἐρεχθίδεως φέρεται σκιάδιον λευκόν, ὃ λέγεται σκίρον. An diesem Tage begaben sich die Priesterin der Athena (Polias) und die Priester des Poseidon und des Helios von der Akropolis nach dem im Vorort Skiron gelegenen Heiligtum der Athena Skiras. Nach der Überlieferung (*Lysimachides* bei *Harpocrat.* s. v. σκίρον· παρὶ δὲ οἱ γράψαντες περὶ τῆς ἐορτῶν καὶ μηνῶν Ἀθήνησιν, ὅν ἐστι καὶ Ἀνσιμαχίδης, ὡς τὸ σκίρον σκιάδιον ἐστὶ μέγα, ὅφ' ὃ φερομένη ἐξ ἀκροπόλεως εἰς τινα τόπον καλούμενον Σκίρον πορεύονται ἃς τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια καὶ ὁ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερὺς καὶ ὁ τοῦ Ἥλιου· κομίζουσι δὲ τοῦτο Ἐτεοβοῦτάδαι· σύμβολον δὲ τοῦτο γίνεται τοῦ δειν οἰκοδομεῖν καὶ σκέπας ποιεῖν ὡς τούτου τοῦ χρόνου ἀρίστου ὄντος πρὸς οἰκοδομῆαν. Vgl. auch *Bekker, Anecd.* 304, 8 Σκισρὰς Ἀθηνᾶ . . . ἢ ἀπὸ τοῦ σκιάδιον· πρώτη γὰρ Ἀθηνᾶ σκιάδιον ἐπενόησεν πρὸς ἀποστροφὴν τοῦ ἡλιακοῦ καύματος, *Phot.* s. v. σκίρας· ἐορτὴ τις ἀγομένη τῇ Ἀθηνᾷ, ὅτι σκιάδιον ἐφρόντιζεν ἐν ἀκμῇ τοῦ καύματος· σκίρα δὲ τὰ σκιάδια) hätte von dem weißen Sonnenschirm, den bei der Prozession der Priester des Erechtheus, ein Eteobutade (vgl. *Toepffer, Att. Gen.* 119 f.) trug, das Fest den

Namen Sonnenschirmträgerfest und der Monat, in dem es begangen wurde, den Namen Skirophorion bekommen; Zweck der Prozession wäre gewesen, für die unter der Hitze leidenden Saaten und Öl- und Weinpflanzungen Hilfe und Schutz von der Gottheit zu erleben. Diese antiken Konstruktionen, denen es in der Hauptsache darauf ankommt, Skirophoria, Skiras, Skira etymologisch zu deuten, verdienen keine weitere Beachtung.

Wichtiger ist es, da Skira und Skiras voneinander nicht zu trennen sind, davon auszugehen, was Skira sind und bedeuten. Daß die antike Erklärung 'Schirme' ernstlich nicht erörtert zu werden braucht, liegt auf der Hand. Von großem Wert ist, daß, wie Robert a. a. O. 365 ff. erkannt hat, aus Steph. Byz. (s. v. σκίρος: Σκίρα δὲ κέκληται, τινὲς μὲν ὅτι ἐπὶ Σκίρῳ Ἀθήνησι θύεται, ἄλλοι δὲ ἀπὸ τῶν γινόμενων ἱερῶν Σκίρῳ καὶ Κόρῃ ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ ἀπὲρ Σκίρα κέκληται) und Schol. Aristoph. Thesmoph. 834 (ἀμφότεραι ἑορταὶ γυναικῶν, τὰ μὲν Σκίρα πρὸ θυνεῖν τῶν Θεομορφῶν, Πανενσιώως δ'· τὰ δὲ Σκίρα λέγεσθαι γὰρ τινες τὰ γινόμενα ἱερὰ ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ Σκίρῳ καὶ Κόρῃ, οἱ δὲ ὅτι ἐπισκῦρα θύεται τῇ Ἀθηνᾷ), die beide auf ein und dieselbe Quelle zurückgehen, zu schließen ist, daß einerseits „Skira im engeren Sinn der Name einer von Weibern zu Ehren der Demeter und Kore begangenen heiligen Handlung war, die nur eine Episode in dem ἐπὶ Σκίρῳ der Athena Skiras gefeierten Feste war, welches in weiterer Bedeutung ebenfalls Σκίρα oder auch Σκίροσφῶρια genannt wurde“, andererseits es nicht, wie Mommsen, Heortol. 290 angenommen hatte, „Skira als einen Teil der Thesmophorien gegeben habe“ (Rohde, Kl. Schr. 2, 370).

Es kann kein Zweifel sein, daß Σκίρα und σκίρος (Gips, Kalk) trotz der verschiedenen Quantität des *ι* miteinander zusammenhängen (s. o. u. Mommsen, Skirabr. 112) und daß der Name des Festes Σκίρα und des Monats Σκίροσφῶριον sich irgendwie auf Gips, Kalk beziehen. Die Notiz des Schol. zu Aristoph. Vesp. 926 (ὅτι λέγεται καὶ γῆ σκίροσ, λευκὴ τις ὡς γύψος καὶ Ἀθηνᾶ Σκίροσ, ὅτι γῆ [von Wilamowitz aus τῇ verbessert] λευκῇ χρίεται), die man mit Robert a. a. O. 365 trotz der von Otfried Müller a. a. O. 151 angeführten Parallelen der mit Alpheios-Schlamm beschmierten Statue der Artemis Alpheionia oder des mit Hefen oder auch mit Mennig gesalbten Dionysos für eine abgeschmackte Erklärung wird halten dürfen, hilft nicht weiter. Als unhaltbar ist auch Roberts Vermutung a. a. O. 373, daß „σκίρα jene aus Backwerk gebildeten Schlangen und Phallen, vielleicht wegen ihrer weißgrauen Kruste (vgl. σκίρον Käserinde) bezeichnet wurden“ (vgl. Schol. Luc. dial. meretr. in Rohdes Kl. Schr. 2, 356 ἀναφέρονται δὲ πάνταςθ' ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ οἴτου κατεσκευασμένα, μνημάτα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σφημάτων), wodurch „zugleich der Name des Festes Σκίρα und Σκίροσφῶρια erklärt wäre“, von Mommsen, Skirabr. 117 nachgewiesen worden. Dieser hat einen neuen Weg beschritten, um die Σκίρα zu erklären, und es ist nicht zu

leugnen, daß dieser Erklärungsversuch nicht unwahrscheinlich ist. Mommsen a. a. O. 117f. geht von der Beobachtung aus, daß „wenn die Skira Gipsbräuche gewesen sind, und derartige Bräuche im Demeterdienst und im Athenadienst vorkamen, wir dahin geführt zu werden scheinen, daß der Gips von Wichtigkeit war für ein der Demeter und der Athena gemeinsames Gebiet. Da nun der Getreidebau als ein solches betrachtet werden muß, so wird es sich fragen, ob den Kornbauern an Gips und Kalkerde etwas gelegen sein konnte“. Er stellt sodann fest, daß die Kunst, den Erdboden durch Zusatz von Gips oder kalkhaltigen Stoffen zu meliorieren, in Megara wohlbekannt, und daß wahrscheinlich diese Technik von Megara nach Attika gekommen sei. Wenn er freilich im Zusammenhang damit behauptet, daß der Skirasdienst sich gerade von Megara aus verbreitet habe, von wo aus auch die Praxis des Mergels zu stammen scheine, so ist das nach Roberts Ausführungen (s. o.), daß der Kult der Skiras von Salamis seinen Ausgang genommen habe, eine Ungenauigkeit, und die weitere Annahme, a. a. O. 120, daß die Athener, als sie von den Megarern das Zumischen von Gips zur Aussaat und das Streuen von Kalkerde auf die Brache lernten, zugleich den Dienst der 'Gipsgöttin' eingeführt und installiert haben“, ist mit nichten als bewiesen anzusehen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung macht Mommsen darauf aufmerksam, daß auch im Dienst der Demeter und Kore nach antiken Zeugnissen im Herbst Opfer dargebracht wurden, die Σκίρα hießen und dem festlichen Akt den Namen Σκίρα gaben. Von hervorragender Wichtigkeit ist eine Stelle in dem von Rohde entdeckten Lucianscholion (Kl. Schr. 2, 356 ff.; vgl. auch Robert a. a. O. 367 ff. und Mommsen, Skirabr. 129 ff.), die folgendes berichtet: Θεομορφία ἑορτὴ Ἑλλήνων μυστήρια περιέχουσα. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ σκίροσφῶρια καλεῖται. ἤγετο δὲ κατὰ τὸν μεθωδέστερον λόγον ὅτι ἀνθολογοῦσα ἤρπάζετο ἡ Κόρη ἐπὶ τοῦ Πλούτατος· τότε καὶ ἐκείνον τὸν τόπον Εὐβουλῆς τις ἀνέστηξεν· ἔμεν ὅς καὶ συγκατεπόθησαν τῷ χάσματι τῆς Κόρης. εἰς οὖν τιμὴν τοῦ Εὐβουλῆος ὤριεσθαι τοὺς χοίρους εἰς τὰ χάσματα τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης. τὰ δὲ σκεῖντα τῶν ἐμβληθέντων εἰς τὰ μέγαρα καταναφύουσιν ἀντλήτρια καλούμεναι γυναῖκες καθαρῶς δάσαι τριῶν ἡμερῶν καὶ καταβαίνουσιν εἰς τὰ ἅδρα καὶ ἀνεγχεύσαι ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν· ὧν νομίζουσι τὸν λαμβάνοντα καὶ τῷ σκόρῳ συγκατεβάλλοντα εὐφορίαν ἔχειν. Die gleiche Handlung beschreibt, wie Rohde a. a. O. 360 gesehen hat, Clemens Alex., Protrept. 2, 17 (p. 14 Stähli): βοῦλει καὶ τὰ Φερεγάτης ἀνθολογία διηγήσασθαι σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἀρπαγὴν τὴν ἐπὶ Αἰδωνῆος καὶ τὸ σκίσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ἐς τὰς Εὐβουλῆος τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν· δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς Θεομορφοῖς μεγάροις ζῶντας (so Rohde mit Lobeck, Agl. 2, 831 statt des handschriftlich überlieferten μεγαρίζοντες; dagegen Mommsen a. a. O. 126, Anm. 23) χοίρους ἐμβάλλουσιν· ταύτην τὴν μυθολογίαν αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἑορτάζουσιν, Θεομορφία, σκίροσφῶρια, ἀρρητοσφῶρια, πολυτερώπως

τὴν Φερεφάτης ἐτραγοῦδουσαι ἀραγῆν. Diese Worte, die im einzelnen und im ganzen die widersprechendsten Erklärungen erfahren haben, glaubt Mommsen in der Weise deuten zu sollen, daß den vor dem Pyanepsion oder anfangs dieses Monats in die Tiefe versenkten (lebenden?) Ferkeln, deren verfaulte oder verwesene Überreste zur Erhöhung der Fruchtbarkeit dem Saatkorn beigemischt wurden, große Massen Gips oder Kalk nachgeschüttet wurden, welche die aus dem verwesenden Fleisch aufsteigenden Gase dämpfen und dem Heraufholen der verwesenen Überreste das Widerliche nehmen sollten. „Skirophorien ist also der Brauch geheißen, weil man Kalk (γῆ σκιράς) an die Mündung des Schachtes trug und einschüttete, und weil man auch weiterhin ebensosehr oder noch mehr mit dem vehikularischen Kalk als mit den darin unkenntlich verschwundenen Ferkelüberbleibseln hantierte.“

Mit der Tatsache, daß im Sommer am 12. Skirophorion die Priesterin der Athena und der Priester des Poseidon und des Helios nach Skiron zogen und hier der Athena Skiras gewisse Bräuche, die Σκίρα, feierten, bringt nun Mommsen a. a. O. 122 ff. in Zusammenhang, daß nach Plutarch, *Coniug. Praec.* 42 in Skiron einer der ἱεροὶ ἄγοροι stattfand, und vermutet, daß auf einem Felde dort durch das heilige Rindergespann die mystische Handlung des ἱεροῦ ἄγορος so vollzogen worden sei, daß die Priester, 'da im Sommer kein Korn gesät wird', das heilige Feld mit Gips bestreuten, eine Handlung, die vielleicht ἐπισκίρωσις (Strabo 9 p. 393, s. o.) hieß. Bei diesen Bräuchen scheint auch der Demeter gedacht worden zu sein.

Über die Arrhephorie, die *Etym. M.* p. 149 als ein im Monat Skirophorion gefeiertes Athenafest überliefert und die von den ἀρρητοφόροι des Lucianscholions wohl zu scheiden ist, läßt sich bei dem Mangel an näheren Angaben nichts Genaueres mehr ermitteln. Einige Vermutungen hat Mommsen, *Skirabr.* 125, Anm. 34 und *Feste der Stadt Athen* 107 f. geäußert.

Mag man Mommsens Deutungen im einzelnen annehmen oder nicht, in der Grundauffassung dürfte er a. a. O. 129 wohl recht haben, daß Athena Skiras, ursprünglich Vorsteherin der Getreidesaat und nahe beteiligt an den Mitteln sie zu fördern (σκίρα), generalisiert ist zu einer Göttin der Bodenkultur. Ganz ähnlich hatte sich schon Otfried Müller in seinem ausgezeichneten, vielfach mit Unrecht wenig beachteten Aufsatz über Athena Skiras a. a. O. geäußert: „Die Beziehung der Athena zum Ackerbau und eine gewisse Verwandtschaft mit dem Demeterdienste tritt bei diesen Heiligtümern (in Phaleron und Skiron) gleich deutlich hervor“. Vgl. Skiron und Skiros! [J. Heeg.]

Skiris (Σκιρίς), Beiname der Artemis auf einer Inschrift aus Milet, nach welcher der Ἄρτεμις Βουληφόρος Σκιρίς öffentliche Feste (ἀγέρσεις) nach Anweisung des Priestergeschlechtes der Σκιρίδα gefeiert werden, *Rev. archéol.* 1874, 104. *Corr. Hell.* 3 (1879), 56. Dittenberger, *Sylloge* 2, 600 (2^a, 660). Collitz, *Sammlung d. griech. Dialektinschr.* 5498. Vgl. Haussoullier, *Corr.*

Hell. a. a. O. 57. Gruppe, *Gr. Myth.* 1282, 1 Nilsson, *Griech. Feste* 256, 4. [Höfer.]

Skiron (Σκίρων). 1) 'Σκίρων ist die einzige durch die Vaseninschriften belegte Form, Σκίρων ist spätere Orthographie', Robert, *Hermes* 20 (1885), 353, 3. Preller-Robert, *Gr. Myth.* 1, 205, 1. P. Kretschmer, *Gr. Vaseninschr.* 131 ff. *Wiener Stud.* 22 (1900), 179 f., wo die Bemerkung: „Die Schreibung mit *ει* entstammt wohl der hellenistischen Orthographie, die jedes lange *ι* durch *ει* ausdrückte“, vgl. Chilon, Chiron, Silenos, Siren neben Cheilon, Cheiron, Seilenos, Seiren. Nach dem *Etym. Florent.* ed. Miller, *Mélanges de litt. gr.* p. 267 hatte Kallimachos (in der *Hekale*, frg. 378 S.) noch die Schreibung mit *ι*, dagegen schrieben Aristophanes d. Grammatiker und Philemon der Attikist Σκίρων, und „es ist interessant“, sagt v. Wilamowitz, *Gött. gel. Nachr.* 1893, 739, 1, „daß es eine falsche Etymologie von κείρειν war, die den Aristophanes v. Byzanz zu dem Fehler Σκίρων bestimmte; denn zu κείρων gehört die Megarerin Skylla (s. d.), die in die κείρις verwandelt ward...“ Damit hat natürlich Σκίρων nichts zu tun, sondern wie Σκίρας usw. wird es mit dem Substantiv σκίρος Gips, Kalk, dem Adjektiv σκίριος hart zusammenhängen, Robert, *Herm.* a. a. O. 349 ff. Preller-Robert a. a. O. Gruppe, *Gr. Myth.* 599, 6 (584, 6). Zum ganzen Artikel vgl. namentlich Panofka, *Der Tod des Skiron und des Patroklos*, Brl. 1836. F. Gargallo Grimaldi und E. Braun, *Teseo e Scirone*, *Ann. d. I.* 14 (1842) 113—122. O. Jahn, *Theseus, Skiron u. Sinis*, *Arch. Ztg.* 23 (1865), 21—31 z. Taf. 195. Talfourd Ely, *Theseus and Skiron*, *Journ. of hell. stud.* 9 (1888), 272—281. E. Sarnow, *Die cykl. Darstellungen aus der Theseussage in der ant. Kunst u. ihre lit. Quelle*, Diss. Lpz. 1894, 43—50, speziell noch für die bildlichen Darstellungen O. Benndorf, *Teseo e Scirone*, *Bull. d. I.* 1865, 156—160. Konr. Wernicke, *Arch. Jahrb.* 7 (1892), 211/13.

Den Titel Σκίρων trug bereits eine Travestie des Epicharmos, vgl. *Poll.* 10, 87. *Epich.* frg. 83. 84 bei Ahrens, *De dial.* 2, 449, frg. 125. 126 bei Kaibel, *Comm. Gr.* frg. 1, 114, ferner ein Satyrspiel des Euripides, frg. 676—682 Nauck, Reste der Hypothesis bei Grenfell und Hunt, *Amherst pap.* 2, 8 f., 17, vgl. auch *Ermatinger*, *Att. Autochthonensage bis auf Eurip.*, Diss. Zürich 1897, S. 23, 222. 28, ferner eine Komödie des Alexis, frg. 207 bei Kock 2, 373 (aus *Ath.* 15, 678 e). In dem zweiten Theseusgedicht des Bakchylides 17 (18), 24 f. heißt es, Theseus habe getötet ἀνδράσων Σκίρωνα. Schon Simonides von Keos kennt das Σκίρωνικὸν οἶμα θαλάσσης ἀγία μαινομένης ἀπὸ Μολοισιάδα, *Anth. Pal.* 7, 496, frg. 114 bei Bergk, *P. I. Gr.* 3, 466 f., und Herodot 8, 71 erwähnt die Σκίρωνις ὁδός, den Weg südwestlich von Megara im Kalksteingebiet der Geraneia, 'die in alter und neuer Zeit übel berufene Klippenstraße der skironischen Felsen', deren Gefährlichkeit eben die Sage vom Skiron veranlaßt hat, heute wie auch andere Klippenwege Kaki Skala geheißen (Κακή σκάλα, vgl. Via Mala in Graubünden), vgl. E. Curtius, *Peloponnesos* 1, 9 f. 26. Bursian, *Geogr. von*

Griechenl. 1, 368. Hitzig-Blümner, Paus. 1, 376. Baedeker, Griechenl.⁴ 135. In des Sophokles Aigeus frg. 19 Dind. und Nauck (aus Strab. 9 p. 392) begegnet Σκίρωνος ἀρχή, bei Euripides Hippol. 1208 Σκίρωνος ἀρχαί, vgl. auch Hippol. 979 f. Herakleid. 860, wo Σκίρωνίδες πέτραι, ebenso Apollod. 2, 168 W. Strab. 1 p. 28. 8 p. 380. 9 p. 391. 393. Lukian. dial. mar. 8. Steph. Byz. s. v. Σκίρος. Hesych. Et. Mg. s. v. Σκίρων, Σκίρωνίδες π. bei Ps.-Aristot. ἀρέων θέσεις καὶ προσήγοιαι 2 p. 973, 19 ed. Berol. αὶ Σκίρωνίδες (und αὶ Σκιάδες) Polyb. 16, 16. Alkiphr. ep. 3, 70, vgl. auch Schol. Nikandr. ther. 214; auch am Goldenen Horn gab es skironische Felsen, von korinthischen (oder megarischen) Kolonisten so benannt nach den gleichnamigen der Heimat, Dion. Byz. frg. 10f. (G. G. M 2, 23 f.). Gruppe, Gr. Myth. 223, 23; ferner petrae Scironides Sen. Hippol. 1023. Lact. Plac. arg. 7, 24, infames Scirone petras Stat. Theb. 1, 133, abruptas Scironis arces Ps.-Verg. Ciris 465; Scironia saxa Pomp. Mela 2, 3, 47. Plin. n. h. 4, 23. Solin. 7, 16 p. 64. 11 Momms. Scironia rupes Claud. 26 (de bello Goth.) 188 usf. Als zu Athen ein großer nationaler Aufschwung erfolgte, als zumal nach dem Sturz des Einzelregimentes das Selbstbewußtsein des Volkes, des Demos von Athen, mächtig aufblühte, da trat auch der attische Nationalheld Theseus, in dem man den mythischen Vertreter der Demokratie erblickte, in den Vordergrund, nachdem er lange hinter Herakles hatte zurückstehen müssen, vgl. Wernicke a. a. O. 212. Furtwängler und Reichhold, Gr. Vasenmalerei 1, 27; mit einem Mal erscheint nun Theseus in offiziellen Denkmälern sowie auf zahlreichen Vasen, zumal Trinkschalen des strengen rf. Stiles vom Ende des 6. und Anfang des 5. Jahrh., erscheint da eine glänzende Reihe von Darstellungen aus dem Heldenleben des jugendlich schönen Theseus, und besonders häufig kehrt wieder sein Abenteuer mit Skiron, s. u. Des Waschbeckens scheint bereits Epicharm gedacht zu haben (καὶ πηλίων λεξίς), vgl. Sarnow a. a. O. 45, 1, und wie Skiron dann ins Meer rollt; darauf ist von Jahn a. a. O. 26 das Bruchstück des Alexis bezogen worden (ὥστερ κυλιστὸς στέφανος αἰωρούμενος). Im übrigen liefern Diodor, Plutarch, Pausanias usw. den Kommentar zu den Bildern. Diodor 4, 59, 4 führt unter des Theseus ἀθλοῖ an vierter Stelle die Züchtigung des Skiron an; dieser nämlich, in der Megaris auf den nach ihm benannten Felsen hausend, habe die Gewohnheit gehabt, die Vorüberziehenden zu zwingen, ihn (zu dem ἐαυτὸν vgl. Sarnow a. a. O. 43, 3) an abschüssiger Stelle zu waschen, mit einem Fußtritt aber habe er sie plötzlich rücklings über die Felsen hinuntergestoßen ins Meer, in der Gegend der sog. Χελώνη. Möglich, daß man auch hier wie anderswo einen Eingang in die Unterwelt vermutete, daß auch in der Überwindung des Skiron durch Theseus die Beseitigung eines alten Kultgebrauches nachklingt, demzufolge Gemeindeangehörige, auf welche die Gemeinde eine auf ihr lastende Blutschuld übertragen, vom Felsen in die Tiefe gestoßen wurden, vgl. Gruppe, Gr. Myth. 817, 8;

näher aber liegt die bereits geäußerte Vermutung, daß einfach die Gefährlichkeit der Σκίρωνος ὁδός die Sage ins Leben gerufen; auch dürfte sie erinnern an die Stöße des heftigen und gefährlichen Windes in dieser Gegend, s. u., und der Umstand wiederum, daß die Klippe am Fuß der skironischen Felsen, weil in ihrer Gestalt einer Schildkröte ähnlich, den Namen χελώνη führte, gab weiterhin Anlaß zu der Ausschmückung, der Wegelagerer Skiron habe die von ihm Beraubten einer Meerschildkröte als Futter vorgeworfen, vgl. für die χελώνη auch Sarnow a. a. O. 44f., 3. Gruppe a. a. O. 127, 1. Daß es sich speziell um Fußwaschung handelte, geht deutlicher hervor aus den übrigen antiken Zeugnissen. Wiederum an vierter Stelle erscheint die Tötung Skirons bei Plut. Thes. 10, wo aber nichts von der Schildkröte, und bei Apollod. epit. 1, 2 W., wo Skiron als Korinther bezeichnet wird, als Sohn des Pelops, nach einigen auch des Poseidon, s. u., und wo auch der Zusatz, daß er seine Opfer in die Tiefe schleuderte βοῶν ὅπερ ἐγγίθει χελώνη, ebenso Schol. Eurip. Hippol. 979. Paus. 1, 44, 8 (Hitzig-Blümner 1, 377). Schol. Lukian. Iupp. trag. 21 p. 65, 5 ff. Rabe, vgl. auch Isokr. 10, 29. Strab. 9 p. 391. Plut. Thes. et Rom. 1. Etym. Flor. ed. Müller a. a. O. Ov. Met. 7, 444 ff., dazu Lact. Plac. arg. 7, 24 (des Räubers Gebeine seien lange von der Woge hin- und hergeworfen und schließlich von der Zeit gehärtet worden zu den Felsen, denen jetzt noch der Name des Skiron anhafte). Hygin. fab. 38 p. 68, 21 Sch. Schol. Stat. Theb. 1, 333 (= Lact. Plac. comm. in Stat. Theb. ed. Jahnke S. 39, 19 ff.). Myth. vat. 1, 167, 2, 127, wo sinnlos Daedalus statt Theseus, vgl. Gruppe a. a. O. 599, 5. Skiron ist demnach der Typus des gefährlichen Räubers und Wegelagerers der Vorzeit und als solcher sprichwörtlich, Xenoph. comm. 2, 1, 14 (zusammen mit Sinis und Prokrustes). Plat. Theait. p. 169a. Aristot. rhet. 3, 3. Lukian. verae hist. 2, 23. Iupp. trag. 21. Bis acc. 8 (stets zusammen genannt mit dem Pityokamptes). Ovid. Ib. 407 (gleichfalls zusammen mit Sinis). Prop. 4, 15 (16), 12. Stat. Theb. 12, 577. Claud. 3 (in Ruf. 1), 253; in der Gegend der Σκίρωνίδες lauern Räuber auf die Wanderer, Alkiphr. ep. 3, 70.

Der Sage vom Räuber Skiron widersprachen die Lokalhistoriker, die Geschichtsschreiber von Megara: weder ein gewaltiger Frevler noch ein Räuber sei Skiron gewesen, sondern ein Bestrafer der Räuber, guter und rechtschaffener Männer Verwandter und Freund; er war des Kychreus Schwiegersohn als Gemahl der Chariklo, als Vater der Endeïs aber des Aiakos Schwiegervater, Großvater des Peleus und des Telamon, und Theseus habe nicht, als er zum erstenmal nach Athen zog, sondern später den Skiron getötet, als er das den Megarern gehörige Eleusis einnahm durch Überumpelung des Archeon Diokles, Plut. Thes. 10; ja, nach c. 25 ist Skiron als Sohn des Kanethos und der Henioche, der Tochter des Pittheus, auch ein Vetter des Theseus gewesen (denn Pittheus war der Vater der Aithra und somit Großvater auch des Theseus, den er erzogen habe), und so berichten einige (Hellenikos usw.

nach Max Wellmann, *De Istro Callim.*, Diss. Greifsw. 1886, 61 f. A), Theseus habe zum Andenken an Skiron die Isthmischen Spiele gestiftet, zur Sühne für den Verwandtenmord; andere aber (Andronus u. nach Wellmann a. a. O.) behaupten dies mit Bezug auf Sinis, nicht Skiron, und Theseus soll auch zum Andenken an Sinis die Spiele eingeführt haben; die Athener hatten bei den Isthmien einen Ehrenplatz, *Plut. Thes.* 25 (*Hellanikos*, *F. H. G.* 1, 55, 76), vgl. v. Wilamowitz, *Gött. gel. Nachr.* 1896, 166, 2. *Stengel*, *Gr. Kultusaltert.* 2 190. Gruppe a. a. O. 135, 4. 591, 3. 627, 6. Übrigens verband Theseus und Skiron noch nähere Verwandtschaft: wie jener, so galt auch dieser gelegentlich als Sohn des Poseidon, s. u. Schließlich wird bei *Plut. Thes.* 32 als Sohn des Skiron bezeichnet der megarische Lokalheros Alykos, s. d. Nach der megarischen Überlieferung, wie sie *Paus.* 1, 39, 6 vermittelt, war Skiron der Sohn des Pylas, Enkel des Kleson, Urnenkel des Lelex; er habe die Tochter des Pandion geheiratet, sei später mit Nisos, dem Sohne des Pandion, wegen der Herrschaft in Streit geraten, und diesen habe ihnen Aiakos geschlichtet, indem er dem Nisos die Königsherrschaft, dem Skiron aber die Führung im Krieg zusprach (womit vergleichbar die Stellung des Ion zu Athen, *Aristot. Ath. pol.* p. 2, 14 ed. Blaff). „Da Skiron in der Reihe der Könige keinen Platz finden konnte, mußte er sich mit dem Feldherrntitel begnügen“, *K. Seeliger*, *Festschr. f. Overbeck* S. 36. *Hitzig-Blümner* 1, 360. Als aber Skiron Polemarch der Megarer war, da habe er zuerst den bis auf den heutigen Tag nach ihm benannten Weg für leichtgeschürzte Männer gangbar gemacht, *Paus.* 1, 44, 6. Auch bei *Paus.* 2, 29, 9 heißt es, daß Telamon und Peleus von der Tochter des Skiron stammten, und im folgenden Paragraphe werden die beiden direkt genannt *οἱ Ἐρδιδῶς παῖδες*. Damit stimmt überein *Apollod.* 3, 158 W: Aiakos heiratet die Endeis, des Skiron Tochter, von der ihm als Söhne geboren wurden Peleus und Telamon; ebenso *Schol. Eurip. Androm.* 687; ferner vgl. *Schol. Il.* 21, 185, wo indes *Μεσσηνίς* als Name der Tochter des Skiron, der Gemahlin des Aiakos, Mutter des Peleus, Großmutter Achills. Dagegen war nach ältester thessalischer (oder aiginetischer?) Sagenform die wie von *Pind. Nem.* 5, 21 (*Ἐρδαῖδος ἀοιγῶντες νιοί*), so auch von *Bakchylides* 12 (13), 96 (*Ἐρδαῖδα τε ῥοδό[παρυν]*) erwähnte Endeis nicht eine Tochter des Skiron, sondern des Kentauren Chiron, der ja sonst in der Sage stets auch als Gemahl der Chariklo erscheint (der Gleichklang der beiden Namen mag da mit im Spiele gewesen sein), *Philostephanos* *F. H. G.* 3, 33, 35 b. *Schol. Il.* 16, 14. *Schol. Pind. Nem.* 5, 12. *Hygin. f.* 14 p. 45, 20 *Sch.* *Robert* a. a. O. 354, 1. *Toepffer*, *Att. Geneal.* 273, 2. *Hitzig-Blümner*, *Paus.* 1, 623. Gruppe a. a. O. 138, 14. 826, 4. Auch mit der *Ἀθηναῖς Σκιρῶς* ward Skiron von den Megarern in Zusammenhang gebracht, *Praxion* im 2. Buch seiner *Μεγαρικά* *F. H. G.* 4, 483 bei *Harpokr. Phot. Suid.* s. *Σκιρον*. Die *Σκιρον* genannte Gegend an der Heiligen Straße nach Eleusis, verrufen

wegen der daselbst sich herumtreibenden Spieler und Dirnen (vgl. *Theopomp. F. H. G.* 1, 322, 254 bei *Harpokr. Phot.* s. *Σκιράκια*, bei *Suid.* s. *Σκιράκιον*. *Steph. Byz.* s. *Σκιρῶς*) führte nach *Paus.* 1, 36, 4 ihren Namen nach dem Seher *Σκιρῶς* aus Dodona; dieser sei zu den Eleusiniern gekommen, als sie gegen Erechtheus Krieg führten; nachdem er aber in der Schlacht gefallen, hätten ihn die Eleusinier nahe einem Gießbach bestattet, und Ort und Bach tragen nun nach dem Heros den Namen; er habe aber auch im Phaleron das alte Heiligtum der *Ἀθηναῖς Σκιρῶς* gestiftet. Daß Skiros ein Seher aus Dodona gewesen, weiß lediglich *Pausanias* zu berichten; *Philochoros* dagegen im 2. Buch seiner *Ἀθήναις* *F. H. G.* 1, 391, 42 (bei *Harpokr. Phot. Suid.* s. *Σκιρον*) kennt Skiros, nach dem die Athene *Σκιρῶς* genannt sei, als eleusinischen Seher, und *Strab.* 9 p. 393 spricht dafür den salaminischen Heros an, nach dem auch Salamis früher *Σκιρῶς* (Kalkinsel) geheiß, den Sohn des Poseidon und Gemahl der Eponyme Salamis, *Hesych.* s. *Σκι[ρ]ῶς Ἀθ.*, vgl. über ihn auch *Philoch.* *F. H. G.* 1, 391, 41 b. *Plut. Thes.* 17. *Phot. Suid.* s. *Σκιρῶς*. Das bestritten also ihrerseits die Megarer, nach welchen die Göttin den Beinamen hatte vom megarischen Heros Skiron, *Praxion* a. a. O., wozu ja nicht übel paßt die Notiz bei *Plut. Thes.* 10: der megarische Heros Skiron sei durch des Theseus Hand im Kampf für Eleusis gefallen, vgl. *Hitzig-Blümner* 1, 348 f. „Daß spätere Mythographen einen Salaminier *Σκιρῶς* und einen Eleusinier dieses Namens sowie einen Megarer *Σκιρον* unterscheiden, hat natürlich nichts auf sich“, *Toepffer* a. a. O. Die Annahme eines Zusammenhanges zwischen diesen drei Gestalten ist kaum von der Hand zu weisen; einen solchen herzustellen scheint schon *Steph. Byz.* s. v. *Σκιρῶς* bemüht: Skiron sei benannt nach den skironischen Felsen, diese aber nach dem Heros Skiros, vgl. *Robert* a. a. O. 354, 2, anders, doch weniger wahrscheinlich *Rohde*, *Hermes* 21 (1886), 118, 1 = *Kl. Schr.* 2, 372 f., 1. Selbst die Stiftung der Skirophorien wird auf Skiron zurückgeführt, indem dieser an des Skiros Stelle tritt im *Schol. Clem. Alex. Protr.* 2, 17, 1 p. 302, 18 ff. *Stählin*. *Robert* a. a. O. 375 f., 2. Auf jeden Fall beschäftigte Skiron sehr lebhaft die literarische Fehde zwischen Megarern und Athenern. Darin stimmten sie überein, daß er ein Zeitgenosse des Theseus gewesen; während aber die Athener den Eponymen der Kalkfelsen zu einem Unhold machten, galt er den Megarern als der Stammvater großer Heroen und Wohltäter des Landes; während jene von dem megarischen Skiron den salaminischen Skiros unterschieden und von einem Seher aus Dodona erzählten, der den Eleusiniern zu Hilfe gekommen und das Heiligtum der Skiras in Phaleron gegründet, betrachteten diese ihren Skiron als Gründer des phalerischen Heiligtums und erzählten, daß er bei der Verteidigung von Eleusis gegen Theseus gefallen sei, *Seeliger* a. a. O. 35; naheliegend aber und nicht allzu schwierig ist es, die verschiedenen Träger der Namen Skiron und Skiros miteinander zu identifizieren, vgl. *Robert* u. *Toepffer* a. a. O. —

Schließlich galt Skiron nicht bloß als Sohn des Pelops, nach einigen auch des Poseidon, *Apollod. epit.* 1, 2. *Gell. N. A.* 15, 21. *Lact. Plac. arg.* 7, 24 (nach *Hesych.* s. v. *Σκ[ε]ῖρος* *ἄθ.* war auch der Salaminier Skiros ein Sohn Poseidons, ferner sei hingewiesen auf das Pferd *Σκῖριος* oder *Σκῖρῖντος* [*Σκῖρῖντος*?], das Poseidon auf dem Kolonos gezeugt haben soll, *Tzetz. Lyk.* 766. Gruppe a. a. O. 39, 9), vgl. zu dieser Abstammung von Poseidon *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 582. Gruppe, *Gr. M.* 1154 f., 8, ferner nicht bloß als Sohn des Kanethos und der Henioche, *Plut. Thes.* 25, oder als Sohn des Pylas, *Paus.* 1, 39, 6, sondern auch noch als Sohn des Polypemon (s. Bd. 3 Sp. 2685, 13 ff. unter Polypemonides), als Vater der Alkyone (s. Bd. 1 Sp. 251, 15 ff.), *Or. met.* 7, 401. *Schol. Or. Ib. G.* 407. *Theodoros (F. H. G.* 4, 514a) bei *Probus z. Verg. Georg.* 1, 399 (p. 366 *Thilo-Hagen*), der Alkyone, heißt es da, die, vom Vater zu aufgefordert, einen Gatten zu suchen, vermeinte, nun jedem beliebigen Manne sich hingeben zu



1) Metope vom Schatzhaus der Athener zu Delphi
(nach *Fouilles de Delphes* 4, 1904 pl. 46/7).

dürfen, und die, deshalb vom erzürnten Vater ins Meer gestürzt, verwandelt wurde in den Vogel ihres Namens, vgl. v. *Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 419 A. Gruppe a. a. O. 843, 3.

Die Gruppe des Theseus, der Skiron ins Meer schleudert, stand in gebranntem Ton neben derjenigen der Hemera, d. h. Eos, die den Kephalos trägt, auf dem Dach der Königshalle (*σπῶν βασιλείας*) im Kerameikos zu Athen, *Paus.* 1, 3, 1, vgl. dazu *Hitzig-Blümner* 1, 138. Die Taten des Theseus neben solchen des Herakles stellten, noch in altertümlichem Stil, die 30 Metopen des Schatzhauses der Athener zu Delphi dar, von denen zahlreiche Reste durch die Franzosen gefunden worden sind, vgl. *Fouilles de Delphes* 4 pl. 46/47, 4 (darnach unsere Abb. 1), dazu *Homolle, Corr. hell.* 18 (1894), 182. *Pomptour, Arch. Anz.* 10 (1895), 10 f. *Perdrizet, Corr. hell.* 28 (1904), 339 f. *Hitzig-Blümner, Paus.* 3, 697, und ebenso sind Metopendarstellungen, die eine Theseis ergeben, zusammengebracht mit denen einer Herakleis am sog. Theseion zu Athen, unter 8 Taten des Theseus auch der Sturz des Skiron, schon von *Spon, Voyage* 2, 189 erkannt, vgl. *Baumeister, D. d. kl. A.* (3) S. 1780 Abb. 1865. *Bruckm. Tf.* 153 b (darnach unsere Abb. 2). *Collignon, Gesch. d. gr. Plast.* 2 Fig. 38. *Sauer, Das sog. Theseion* S. 165 f. Tf. 5, ferner *Walther Müller, Die*

Theseusmetopen v. Theseion z. Athen in ihrem Verhältnis zur Vasenmalerei, Diss. Gött. 1888. *Oskar Wulff, Zur Theseussage, 2. Die Theseusathlen auf d. Metopen d. sog. Theseion und in d. rf. Vasenmalerei*, Diss. Dorpat 1892, 109/117. *Sarnow a. a. O.* 47. *Ermatinger a. a. O.* 15 f. usf. Der Räuber, der auf seinem Felsensitz, von Theseus am rechten Bein und am Kopfe gepackt, beinahe schon all seine Kraft verloren, zeigt das brutale Äußere, das auch bei den Kentauren zu Olympia und denjenigen der ältesten Parthenonmetopen sich findet; der große Seekrebs am Felsen deutet hin auf den Abgrund und das Meer, in das Theseus den Unhold hinabstößt. Ferner die Darstellung am Fries des Heroons von Gjölbaschi (Trysa), vgl. *Benn-dorf u. Niemann, Das Heroon v. Gjölbaschi-Trysa*



2) Metope vom sog. Theseion
(nach *Bruckmann Tafel* 153b).

(Wien 1889) 173 f. Tf. 19, 12. *Wulff a. a. O.* S. 112 f.: Theseus stößt den Räuber, den er an beiden Beinen gefaßt hat, in die Tiefe, wo die Schildkröte ihren Fraß erwartet und die Fische herankommen; von rechts eilt eine männliche Gestalt heran, die unverzüglich bleibt. Wiederrum stellt Theseus und Skiron (nach andern Herakles und Antaios) dar das Bruchstück einer Reliefplatte vom Mausoleion zu Halikarnass, *Newton, Hist. of discoveries* 2, 247. *Benn-dorf, Bull. d. I.* 1865, 158. *Baumeister* (2) S. 894. *Collignon a. a. O.* 2, 349. An die Theseionmetope erinnert auch die Darstellung eines Tonreliefs in Berlin, *Rutgers, Ann. d. I.* 35 (1863), 459—468 z. *Mon.* 6/7 t. 83: den links auf dem Felsboden sitzenden Skiron hat Theseus mit der Linken beim Knöchel des rechten Fußes gepackt, in der Rechten aber schwingt er die Keule; über das Fragment einer Wiederholung im Brit. Mus. vgl. *Ely a. a. O.* 276, 7. Schließlich fehlt unter den vielen Deutungen für den berühmten 'Torso vom Belvedere' (Herakles, Polyphem, Prometheus usw.) nun auch nicht die auf Skiron; man müsse ihn sich mit einem Theseus gruppiert denken: der Wegelagerer habe eben noch auf seinem Sitze balanciert und den geduckten Kopf mit dem erhobenen Arm zu schützen gesucht, Theseus zum Schlage mit dem Becken ausgeholt, vgl. *W. Malmberg, Der Torso von*

Belv., Dorpat 1907 und dagegen *Amelung*, *Die Sculpt. d. vat. Mus.* 2, 751 ff.

„Das Skironabenteuer gehört zu denjenigen Theseustaten, die uns erst in der rf. Vasenmalerei begegnen, und zwar in der Form eines Bilderzyklus, während der Stier- und der Minotauroskampf bereits Gemeingut des sf. Stiles sind“, *Wernicke* a. a. O. 211; immerhin läßt die sf. Darstellung, die sich wiederholt auf der Vorder- und Rückseite eines Gefäßes zu Peters-¹⁰burg (vgl. *Compte-Rendu de Petersb.* 1866, 155. 177 ff. *S. Reinach*, *Rép. des vases* 1, 55, 6) ganz wohl sich auf das Skironabenteuer beziehen (s. u.), wogegen singulär, in der Deutung nicht gesichert ist die Darstellung auf der Vorderseite eines sf. Skyphos im Museum zu Palermo: auf einer großen Schildkröte liegt bäuchlings ein bärtiger Mann, mit den Händen sich festhaltend, hinter ihm ein Felsstück mit Zweig; an den von Theseus hinabgestürzten Skiron²⁰dachte *Heydemann*, *Arch. Zig.* 29 (1872), 55 nr. 49. „Nächst dem Minotauroskampfe aber und der Bändigung des marathonsischen Stieres ist keines der Abenteuer (des Th.) in der strengen rf. Vasenmalerei so reichlich vertreten wie die an Skiron geübte Vergeltung, und zwar mit einer einzigartigen Gleichförmigkeit.“ *Wulff* a. a. O. 109. *Benndorf*, der a. a. O. insgesamt 16 Skirondarstellungen aufzählt, ihrer 12 auf Vasen, gruppiert diese letztern in drei Klassen; ihm schließt sich im allgemeinen *Ely* a. a. O. 277 ff. an, ferner vgl. *Sarnow* a. a. O. S. 3 ff. *Wernicke* a. a. O. S. 212 f.; dieser unterscheidet im ganzen vier verschiedene Typen, in denen die Vasenmalerei das Skironabenteuer gestaltet hat: „am häufigsten ist der Augenblick gewählt, in dem Skiron bereits in der Luft schwebt, um von Theseus hinabgestürzt zu werden; auf mehreren andern Vasenbildern wird er erst von seinem Felsen herabgezerrt; eine dritte Klasse⁴⁰ vergegenwärtigt einen etwas andern Verlauf des Kampfes: Theseus gebraucht das Waschbecken des Gegners als Waffe gegen diesen, um ihm damit den Schädel einzuschlagen; endlich finden wir auch den dem Kampf unmittelbar vorausgehenden Moment dargestellt: Skiron stellt behaglich dasitzend sein Verlangen und Theseus hört anscheinend ruhig zu, darauf bedacht, im rechten Augenblick den Angriff zu beginnen“. Wie regelmäßig Theseus jugend-⁵⁰lich unbärtig erscheint, bekleidet oder unbekleidet, so anderseits Skiron durchweg nackt als bärtiger älterer Mann, häufig mit Namensbeischrift (*Kretschmer*, *Gr. Vaseninschr.* 133); wie der *ποδαντιπύς*, so ist nicht selten die Schildkröte unten am Felsen ein diese Szene kennzeichnendes Requisite. Den ersten Typus repräsentieren folgende Gefäße: 1) die Schale aus der Fabrik des Kachrylion mit 6 Theseustaten außen herum, aus Orvieto im Museo arch. zu⁶⁰Florenz, aus *Milani*, *Museo ital. di ant. class.* 3 t. 2 (p. 209 ff.) wiederholt bei *S. Reinach* a. a. O. 1, 528. *Ely* a. a. O. nr. 13, *Sarnow* a. a. O. nr. 1, *Wernicke* a. a. O. A. 9, 1; — 2) die berühmte Schale aus der Fabrik des Euphronios mit 4 Theseustaten auf der stark fragmentierten Außenseite (mit Namensbeischrift) aus Caere im Louvre, *Wiener Vorlegebl.* 5, 1 (nicht vollständig bei

Furtwängler u. *Reichhold*, *Griech. Vasenmalerei* Tf. 5). *Ely* 14, *Sarnow* 2, *Wernicke* 9, 2; — 3) die Pelike im Stil des Euthymides mit 2 Theseustaten (aus Vulci?) im Museo arch. zu Florenz, aus *Milani*, *Museo ital.* 3 t. 4 (p. 245 ff.) bei *S. R.* 1, 530, 1. *Amelung*, *Führer d. d. Ant. in Florenz* S. 237, 240. *Benndorf* a. a. O. 1, *Ely* 6, *Wernicke* 9, 8; — 4) die vielpublizierte Schale des Duris mit 5 Theseustaten, aus Vulci im Brit. Mus. nr. 824, jetzt Catal. III E 48, aus *Gerhard*, *Auserl. Vasenb.* 3 Tf. 234 (S. 154) bei *S. R.* 2, 118. *Wiener Vorlegebl.* 6, 3. *C. Smith*, *Arch. Jahrb.* 3 (1888), 142 f. *Baummeister* Abb. 1873. *Pottier*, *Douris* fig. 11. *Benndorf* u. *Ely* 9, *Sarnow* 3, *Wernicke* 9, 3; — 5) die wenn auch nicht signierte, doch gleichfalls dem Duris zugeschriebene Schale aus Vulci im Antiquarium zu Berlin, abgeb. bei *Panofka* a. a. O. Tf. 1, *Furtwängler*, *Beschr. der Vasens.* im Ant. 2, 577 nr. 2288. *Benndorf* u. *Ely* 8, *Wernicke* 9, 4; hier und bei unserer nr. 6 ist von Theseustaten lediglich Skirons Sturz dargestellt als Innenbild; die Schildkröte kriecht eben aus dem Wasser und scheint schon den Skiron (Name beigeschrieben) in den linken Arm zu beißen; — 6) eine Schale, gleichfalls im Stil des Duris, im Louvre, *Cat. Campana* 4, 710. *Benndorf* u. *Ely* 7, *Wernicke* 9, 5; — 7) die Schale im Stil des Brygos mit 5 Theseustaten, aus Città della Pieve im Museo arch. zu Florenz, *Heydemann*, *Mitteil.* usw. S. 85 nr. 10. *Amelung*, *Führer* S. 230 ff., 229; aus *Milani*, *Museo ital.* 3 t. 3 (p. 239 ff.) bei *S. R.* 1, 529. *Sarnow* 5, *Wernicke* 9, 6; — 8) die Schale mit 5 Theseustaten aus Chiusi zu Bologna, *Heydemann* a. a. O. S. 55; aus *Milani*, *Museo ital.* 3, 260 62 (258 ff.) bei *S. R.* 1, 532, 2. *Benndorf* u. *Ely* 10, *Sarnow* 7, *Wernicke* 9, 7. — Der zweiten Gruppe gehören an: 9) die fragmentierte Schale mit 7 Theseustaten, früher beim Duc de Luynes, jetzt in der Nationalbibliothek (Cab. des médailles) zu Paris, vgl. *Jane E. Harrison*, *Journ. of hell. stud.* 10 (1889), 234 ff. z. pl. 2. *Benndorf* u. *Ely* 11, *Sarnow* 6, *Wernicke* A. 10, 1; — 10) das Oxybaphon zu Neapel nr. 2850, abgeb. bei *Panofka* a. a. O. Tf. 4, 1. *Benndorf* u. *Ely* 12, *Wernicke* 10, 2 (außer Theseus und Skiron l. Athene und ein Greis, r. eine fliehende Frau, kaum Endeis, eher eine Ortsnymphe); — 11) die Schale zu Wien mit Theseus und Skiron im Innenbild, *S. R.* 2, 361. *Ely* S. 278 f. nr. 15 (mit Abb.). *Wernicke* 10, 3. — Dritte Gruppe: 12) die Schale des Aison mit 7 Theseustaten (mit Namensbeischrift) im Museo arqueológico nacional zu Madrid, *Bethe*, *Ant. Denkm.* 2, 1 z. Tf. 1, darnach bei *Furtwängler-Reichhold*, *Gr. Vasenm.* 3, 48 Abb. 21. *Sarnow* 9, vgl. auch *G. Loeschke* bei *Panly-Wissowa* 1, 1087, 28 ff.; — 13) die Schale mit 7 Theseustaten aus Vulci im Brit. Mus. nr. 824*, jetzt E 84, von *F. Hauser* bei *Furtwängler-Reichhold* 3, 50 gleichfalls dem Aison zugeschrieben, vgl. *Cecil Smith*, *Journ. of hell. stud.* 2 (1881), 57—64 Tf. 10, darnach bei *Furtw.-Reichh.* 3, 49 Abb. 22. *Benndorf* 4, *Ely* 3, *Sarnow* 10, *Wernicke* A. 11, 1; — 14) die Schale aus Nola im Harrow-School Museum nr. 52. *Ely* 4, *Sarnow* 11, *Wernicke* 11, 3, zusammengehörig mit nr. 12 u. 13; — 15) die Schale mit

4 Theseustaten aus Sammlung Canino in München, bei *Jahn, Beschr. d. Vasens. K. Ludwigs* S. 119 nr. 372, aus *Gerhard, Auserles. Vb.* 3 Tf. 232/33 bei *S. R.* 2, 117. *Benndorf u. Ely* 5, *Sarnow* 8, *Wernicke* 11, 2. — Vierte Gruppe: 16) das Bruchstück einer rf. Vase mit 2 Theseustaten im Louvre, *Wernicke* a. a. O. S. 208 ff. (mit Abb.); — 17) der Kantharos mit 2 Theseustaten aus Vulci zu München, von *Hartwig, Griech. Meisterschalen* S. 350 in die Richtung des Epigenes verwiesen, bei *Jahn, Beschr.* S. 87 f. nr. 301. *Arch. Ztg.* 23 (1865), 21–31 Tf. 195. *S. R.* 1, 396, 3. *Benndorf* 3, *Ely* 2, *Wernicke* A. 12, 1; — 18) 'Stamnos di Basilicata' = Kotyle aus Anzi zu Paris, Sammlung Dzialinsky, vgl. *F. Gargallo Grimaldi, Ann. d. I.* 14 (1842), 113 ff. z. Mon. 3 t. 47, daraus *S. R.* 1, 119, 2. *Benndorf* 2, *Ely* 1, *Sarnow* S. 46, 3, *Wernicke* 12, 2. Schließlich läßt sich — 19) die eine Darstellung der rf. Schale, die *Jane E. Harrison* a. a. O. pl. 1 aus athenischem Privatbesitz publiziert hat, ebenso gut oder besser auf Skiron beziehen wie auf Prokrustes: Theseus dringt mit dem Hammer



3) Relief vom 'Turm der Winde'

(nach *Baumeister, Denkmäler d. klass. Altert.* 3 S. 2116).

auf seinen Gegner ein, der sich an einer Klippe festklammert und um Erbarmen fleht, *Wernicke* a. a. O. S. 213 A. Ist die Deutung auf Theseus und Skiron richtig, so besteht sie auch zu Recht für — 20) die sf. Darstellung des Petersburger Gefäßes *C.-R.* 1866, 155. 177 f. *S. R.* 1, 55, 6; sie ist fast analog, nur Theseus bärtig und noch Athene zugegen wie auch sonst etwa (z. B. bei nr. 4 u. 10). Vgl. Skiras u. Skiron.

2) Skiron heißt ein attischer Lokalwind (vgl. z. B. *Aischin. ep.* 1, 1), hergehend von den skironischen Felsen (*Hesych. Et. Mg.* s. v. Σκιρων), also ein Nordwest, gewöhnlich Argestes genannt (*Hesych.* a. a. O.) oder auch Olympias, *Aristot. meteor.* 2, 6. *Ps.-Aristot. ἀνέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι* 2, 973, 19 ed. *Berol. Theophr. de vent.* 62, wo als sizilischer Name Σκιρίας beigelegt ist, was schon *Salmasius, Plin. exerc.* 1258 in *Κελκίας* (vgl. *Circius*) verbessert hat, vgl. auch *Strab.* 1 p. 28. 9 p. 391. *Seneca nat. quaest.* 5, 17, 4. *Plin. n. h.* 2, 120. 60 *Suet. b. Isidor. de nat. rer.* p. 232 *Reifferscheid*; ferner kommt in gleichem Sinne auch der apulische Iapyx in Betracht und außerdem bei den Römern der Caurus oder Corus, vgl. *W. H. Roscher, Hermes der Windgott* S. 96. 131. *Kaibel, Antike Windrosen, Hermes* 20 (1885), 594 ff. 605 ff. Der Skiron „ist der trockenste aller Winde in Athen, im Winter eine sehr

empfindliche Kälte bringend; selbst im Sommer ist er schneidend und heftig, oft von starkem Wetterleuchten begleitet, den Feldfrüchten und der Gesundheit nachteilig“ (*Hirt nach Stuart and Revett, Antiqu. of Athens* 1, 3). Dargestellt ist er am 'Turm der Winde' zu Athen, vgl. *Baumeister* S. 2116 Abb. 2370 (darnach unsere Abb. 3); auf der oberen Hälfte jeder der acht Wände ist im Relief dargestellt der aus der Himmelsrichtung der Wand kommende Wind: lauter geflügelte Dämonen sind es im kurzen Gewand, verschieden charakterisiert, neben dem Boreas der Skiron, bärtig, dem Nachbar ähnlich in Kleidung und Gesichtsbildung, doch minder erhaben; „mit beiden Händen hält er umgestürzt ein bauchiges, zierlich gearbeitetes Gefäß, nach der Bemerkung *Stuarts* mehr einem Feuertopf als dem Wasserkrug des Notos ähnlich, also gleichsam Feuer ausgießend, da er durch seine schneidende, austrocknende Kälte Blüten und Pflanzen senkt“ (*Hirt*).

[*Otto Waser.*]

Der von Theseus bezwungene Skiron ist nach *E. Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 86. *Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 (1906), 179. 89. *Arch. Jahrb.* 22 (1907), 40, 43 ursprünglich ein Sturmdämon, aus dem man später einen gewöhnlichen Wegelagerer gebildet habe. Wenn die Notiz im *Schol. Clem. Alex. Protrept.* p. 780 *Migne*, daß Skiron von der Athene (Σκιρων ... ἀναισθηθείς ἐπὶ τῆς Ἀθηνᾶς) getötet worden sei, beachtlich ist, dürfte der Athenebeiname Σκιρᾶς zu erklären sein analog dem Apollon-Beinamen Πέδιος, der gewöhnlich mit der Erlegung des Πύθων in Zusammenhang gebracht wird. Über Skiron und seine Tochter Alkyone s. *Alkyone* nr. 4 und *Ovid, Met.* 7, 401. v. *Wilamowitz, Hermes* 18, 419; vgl. auch *Rhein. Mus.* 57 (1902), 208, 1. Das oben unter nr. 20 erwähnte Petersburger Vasengemälde ist in seiner Darstellung nach *P. Wolters, Sitzungsber. d. phil.-philol. u. hist. Klasse d. K. B. Akad. d. Wiss. zu München* 1907, 116 Anm. 4 auf Prokrustes, nicht auf Skiron zu beziehen. [*Höfer.*]

Skironites? (Σκιρωνίτης?). Bei *Tzetzes zu Lykophron* 766 p. 244 *Scheer* (vgl. auch *Schol. zu Pind. Pyth.* 4, 246) wird neuer Skyphios (siehe diesen Art.) als Name des ersten von Poseidon auf Kolonos gezeugten Rosses auch Σκιρωνίτης genannt. Dieser Name, der bei *Servius zu Verg. Georg.* 1, 12, 24 in den Handschriften auf die mannigfachste Weise verderbt ist (sironem, schironem, cyronem, scironem; in dem aus *Servius* schöpfenden *Mythogr. Vatican.* 3, *Mus. Class. Auctor.* 3 steht Chironem. *Thilo* schreibt bei *Servius* Scyronem), verdankt sein Entstehen vielleicht nur einer sehr alten handschriftlichen Korruption. Vgl. d. Art. Skyphios in diesem Lex. und die daselbst angeführte Literatur; *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.* 1 S. 39, Anm. 9; ob. Sp. 1009. [*J. Heeg.*]

Skiros (Σκιρος). Die dürtige und ungemein verworrene antike Tradition unterscheidet zwei Träger dieses Namens: den Eleusinischen Seher und den Salaminischen Heros.

1) Der erstere, der nach *Pausan.* 1, 36, 6 um die Zeit des Krieges zwischen Eumolpos

und Erechtheus aus Dodona nach Eleusis kam, in der Schlacht von den Athenern getötet wurde und an der heiligen Straße bestattet wurde, ist der Eponym des Ortes *Σκίρον*. Nach der attischen, auf die *Atthis* des *Philochoros* zurückgehenden Überlieferung (vgl. *Harpocrat.* s. *Σκίρον*: καὶ Ἀθηναῖν δὲ Σκιδάδα τιμῶσιν Ἀθηναῖοι, ἦν Φιλόχορος... ἐν δευτέρῳ Ἀτθίδος ἀπὸ Σκίρον τινὸς Ἑλεναίου μάντιος κεκλη-
σθαι) ist er auch der Stifter des Heiligtums der Athena Skiras auf Skiron, die nach ihm ihren Beinamen erhalten haben soll (vgl. *Strabo* 9 p. 393: ἀφ' οὗ Ἀθηναῖα τε λέγεται Σκιδὰς καὶ τόπος Σκιδὰ ἐν Ἀττικῇ καὶ ἐπὶ Σκιδῶ ἱεροποιία τις καὶ ὁ μὴν Σκισφοριών). Daß hier ἐπὶ Σκιδῶ nicht, wie *Robert, Hermes* 20, 359 f. interpretierte, heißen kann, daß diese auch anderwärts bezeugte Feier dem Heros Skiros galt, sondern in lokalem Sinne aufzufassen ist, hat *Rohde, Kl. Schr.* 2, 371 ff. besonders durch 20 den Hinweis auf *Hesych.* s. *σκιδόμαρτις* (ὁ ἐπὶ Σκιδῶ μαντεύμενος· τόπος δ' ἦν οὗτος...) und *Pollux* 9, 96 (Ἀθήνην ἐκύβενον ἐπὶ Σκιδῶ ἐν τῷ τῆς Ἀθηναίας νεῶ) nachgewiesen. Auf ebendiesem Eleusinischen Seher führt *Pausanias* 1, 36, 3 auch die Stiftung des Tempels der Athena Skiras im Phaleron zurück. Vgl. besonders *Robert, Hermes* 20, 353 f., *Rohde, Kl. Schr.* 2, 370 ff., *Gruppe, Griech. Myth. und Reliq.* 1, 38, 8 u. 9.

2) Der Salaminische Heros (vgl. *Plutarch, Thes.* 17, *Phot.* s. *Σκίρος*, *Hesych.* s. *Σκίρος*), dessen enger Zusammenhang und ursprüngliche Identität mit dem von Theseus bezwungenen, erst durch die attische Lokalsage zu dem berüchtigten Unhold umgebildeten Skiron (vgl. den Artikel *Skiron* in diesem *Lexikon*) nach *Roberts* Analyse der alten Zeugnisse, *Hermes* 20, 353 f. und 377 (dazu vgl. auch *Toepffer, Beitr. zur griech. Altertumswiss.* 15, 2) 40 außer Zweifel steht und der später als eigene Sagenfigur losgelöst wurde (vgl. auch *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴, 205; *Toepffer, Beitr.* 15), ist der Gatte der Salamis und selbst der Eponym und Beherrscher der Insel, die nach *Strabo* 9 p. 393 ehemals den Namen *Σκιδὰς* führte und der *Σκιδάδες* (*Σκιδωνίδες*) πέτραι (vgl. *Steph. Byz.* s. *Σκίρος*: *Σκιδωνίδες πέτραι* ἀπὸ Σκιδωνος ἢ οὕτως μὲν ἀπὸ [τοῦ] τόπου, ὁ τόπος δὲ ἀπὸ Σκίρον ἦρως). Wenn *Robert* 50 a. a. O. 354 mit seiner Vermutung recht hat, daß *Apollod.* bibl. 3, 15, 5, 4 (ἔνοι δὲ Ἀλγὰ Σκυρίον εἶναι λέγουσιν, ὑποβλήθηται δὲ ὑπὸ Παυδίου) statt des sonst nicht bezeugten *Σκυρίον* zu lesen ist *Σκίρον*, ist „nach dieser, wahrscheinlich megarischen, jedenfalls unattischen Tradition der salaminische König sogar der Großvater des Theseus“. Diese Hypothese gewinnt sehr an Wahrscheinlichkeit, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Salaminische 60 König Skiros auch sonst von der Sage mit Theseus in nähere Verbindung gesetzt wird. Nach *Philochoros* bei *Plutarch, Thes.* 17 befand sich unter den Jünglingen, die Theseus nach Kreta als Opfer des Minotaurus brachte, auch Menestheus, ein Enkel des Skiros von Salamis. Deshalb gab dieser dem Theseus zwei seiner Steuerleute Nausithoos und Phaiax mit auf

die Fahrt. Die bei *Plutarch* nun folgenden Worte (μαρτυρεῖ δὲ τοῦτοισι ἡρώα Ναυσιθόου καὶ Φαίακος εἰσαμένον Θησέως Φαλεροῖ πρὸς τοῦ Σκίρον ἱερῶ, καὶ τὴν ἑορτὴν τὰ κυβερησιὰ φησιν ἐκείνοις τελεῖσθαι) bieten einige Schwierigkeiten. Darin mag *Robert* a. a. O. 355 recht haben, „daß durch *Plut. Thes.* 17 ein Heiligtum des Skiros ausdrücklich bezeugt wird, wo den Tempel der Skiras zu verstehen oder durch Änderung hineinzubringen, recht bedenklich ist“. Zweifellos ist Skiros ursprünglich eine „selbstständige, mit der attischen Landschaft eng verbundene Sagenfigur, die später von Theseus verdrängt wird.“ Vgl. *Robert* a. a. O.; *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.* 1, 652, 4; siehe auch den Artikel Skiras in diesem *Lexikon*. [J. Heeg.]

Skirtetes (*Σκιρτητής*), Beiname des Pan in bezug auf seine Eigenschaft als Tänzer, *Orph. Hymn.* 11, 4. Vgl. *Skirtos*. [Höfer.]

Skirtos (*Σκίρτος*), Satyr, Sohn des Hermes und der Iphthime (s. d. 2), *Nonn. Dionys.* 14, 111. In dem Epigramm des *Dioskorides* (*Anth. Pal.* 7, 707): *Σκίρτος ὁ πρρογορεύειος* kann *Σκίρτος* auch Gattungsname sein, da nach *Cornut. de nat. deor.* 30 (p. 176 *Osann* = p. 59 *Lang*) die Satyrn auch *σκίρτοι* hießen, ἀπὸ τοῦ σκίρσειν. *Osann* a. a. O. p. 353 weist *σκίρτοι* als Bezeichnung der Satyrn auch bei *Malalas* II p. 17 (p. 43 ed. *Bonn.*) und bei 30 *Cedren. Hist.* 1 p. 24 B nach, die aus *Cornutus* geschöpft haben, *Lobeck, Aglaopham.* 1311. Vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 49 (1894), 462. 468. Götternamen 359. Vgl. *Skirtetes*. [Höfer.]

Skitaloi (*Σκίταλοι*), Dämonen der Unverschämtheit und Unzucht, zusammen mit den *Φέναιες* (s. d.) und anderen Dämonen angerufen (*Arist. Equit.* 634) nach dem *Schol.* z. d. St. (vgl. *Hesych. u. Suid.* s. v. *σκίταλοι*) eine Erfindung des *Aristophanes*; vgl. *Osann* zu *Cornut. de deorum nat.* p. 353. Die Ableitung ist unsicher, *Lobeck, Pathol.* 93. *Aglaopham.* 1311. *Pape-Benseler* s. v. *Σκίταλοι*. [Höfer.]

Skleroi Theoi r. Theoi Skleroi.

Skadrenos (*Σκοδρηνός*), Beiname des als 'thrakischer Reiter' dargestellten Apollon auf einer Inschrift aus Sofia: *Ἀπόλλωνι Σκοδρηνώ(ι)* *Skorpil, Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 17 (1894) 220 nr. 1 123; vgl. den ähnlichen Beinamen in der Weihung: *Κυρί(ω) Ἀπό(λλ)ωρι Καδρηνώ(ι)*, *Kalinka, Ant. Denkm. in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommision* 4) 144 nr. 158. [Höfer.]

Skoidos (*Σκοῖδος*), Beiname des Dionysos; vgl. *Phot.* *Σκοῖδος*: ταμίας τις καὶ διοικητής· Μακεδονικὸν τὸ ὄνομα· διόπερ καὶ Μένανδρος... σκoiδον τὸν Διόνυσον καλεῖ, wozu *Meineke, Frgm. Com. Gr.* 4, 151, 9 bemerkt: 'Menander Bacchum σκoiδον dixisse videtur eodem modo quo Iacchum ταμίην dixit' *Soph. Ant.* 1139 (1142). Vgl. auch den Dionysos *Oikuros* (s. d.). Zur Ableitung von *σκoiδος* vgl. *Bezenberger, Bezenbergers Beiträge* 7 (1881). 65. *Fick, Kuhns Zeitschrift* 22, 215. *Kretschmer, Einleitung in die Gesch. d. griech. Sprache* 286. *Kuhns Zeitschr.* 38, 137. *H. Pedersen, Kuhns Zeitschr.* 36, 305 Anm. *O. Hoffmann, Die Makedonen* 19 f. 83f. [Höfer.]

Skoleitas (*Σκολεῖτας*), Beiname des Pan von der gleichnamigen Anhöhe (*Curtius, Pelop.* 1,

238. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 247) in Megalopolis, dessen Statue von hier später in eines der sechs Regierungsgebäude der Stadt übergeführt worden war, *Paus.* 8, 30, 6. 7. Gruppe, *Gr. Myth.* 745, 13. 898, 2. Vgl. Bd. 3 Sp. 1431, 40 ff. — *Usener, Rhein. Mus.* 49 (1894), 469, 2 will in dem Beinamen Beziehung auf Pan als Tänzer (*χορευτῆς τελεώτατος θεῶν*, *Pind. fr.* 99 *Bergk*⁴ p. 406; *σκοιτητής*, *Orph. hymn.* 11, 4 usw.) erkennen. [Höfer.]

Skopas (*Σκόπας*), 1) Satyr auf einer Amphora, *C. I. G.* 4, 8398. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 25 l mit weiteren Literaturangaben. Zur Erklärung des Namens dient die Bezeichnung eines Tanzes als *σκοπός*, *Athen.* 14, 630a. *Phot. Lex.* s. v. *Σκοπός*: *σχῆμα ὁρχησιῶν· οὗτος Εὐπολῆς*, wobei wohl der Gestus des *ἀποσκοπεῖν*, der direkt als *σχῆμα Σατυρικόν* (*Röscher* Bd. 3 Sp. 1401, 64) bezeichnet wird, ausgeführt wurde (vgl. den Pan 20 *ἀποσκοπῶν* Bd. 3 Sp. 1401, 40 ff.). — 2) Der von *Xenoph. Hell.* 6, 1, 19 erwähnte Skopas ist nach *Ed. Meyer, Theopomps Hellenika* 240 nicht eine der historischen Persönlichkeiten dieses Namens, sondern der Ahne, der eponyme Heros des Skopadenhauses. [Höfer.]

Skopelia (*Σκοπελία*), Beiname der Artemis in einer Weihinschrift aus Epidaurios, die von einem *πυροφράξας* gestiftet ist, *Cavadias, Fouilles d'Épidaure* 1 nr. 91. *Fränkel, Inscr.* 30 *Argol.* nr. 1034. *Blinkenberg, Athen. Mitt.* 24 (1899), 383, der auf (mir nicht zugänglich) *Nordisk tidsskrift for filologi*, 3 R., III S. 156 verweist. Der Beiname ist wohl synonym mit *Ἀρκαία* (*Hesych.* s. v. *Ἀρχαία, Ἀρκία, Κραναία, Κορυθαία* usw. und bezeichnet Athena als Göttin des Berges, der alten Stätte ihres Tempels; so ruft Kreusa die Athena an als *τὴν ἐπ' ἑμοῖς σκοπέλοισι θεόν* (*Eur. Ion* 871. 1479; vgl. 1434. 1578). — *B. Keil, Athen. Mitt.* 20 (1895), 414, 2 vergleicht die Artemis *Δεσφῆρις* auf dem Dereion des Taygetos (*Paus.* 3, 20, 7). [Höfer.]

Skopelos (*Σκόπελος*), 1) einer der von Oinomaos getöteten Freier der Hippodameia. *Schol. Pind. Ol.* 1, 127. — 2) s. Megatas, wo nachzutragen, daß der Name *Σκόπελος*, dessen Träger wohl mit dem s. v. Megatas genannten identisch ist, auch *C. I. G.* 1, 1246 wiederkehrt. [Höfer.]

Skopiai (*Σκοπιαί*), Personifikation der Bergwarten, *Philostr.* 2, 4; vgl. *Steuding* Bd. 2 Sp. 2128, 36 ff. und außerdem *O. Jahn, Archäol. Beiträge* 327. *K. Friederichs, Die philostrat. Bilder* 98. *H. Brunn, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 4, 290. *Wieseler, Phaethon* 74 und *Gött. Gel. Nachr.* 1876, 81 f. *Petersen, Arch. Epigraph. Mitt. aus Oesterr.* 5 (1881), 50. Vgl. auch Bd. 2 Sp. 840, 22 f. [Höfer.]

Skopios (*Σκόπιος*), Aitolier, Vater des von 60 *Oxylos* (Bd. 3 Sp. 1233, 20) aus Versehen beim Diskoswurf getöteten Alkidokos, *Paus.* 5, 3, 7. [Höfer.]

Skordiskos (*Σκορδίσκος*), Sohn des Paion, Stammvater und Eponymos des Volkes der Skordiskoi, *Appian, Illyr.* 2. Vgl. *Fligier, Zur praehisior. Ethnologie der Balkanhalbinsel* 61. [Höfer.]

Skorpios s. Sternbilder.

Skotia (*Σκοτία*) Beiname — 1) der Hekate in Aegypten, wo ein *Σκοτίας* *Ἐκάρης ἱερὸν* nahe dem See Acherusia bei Memphis erwähnt wird, *Diod.* 1, 96. Der Zusammenhang bei *Diodor* fordert, den Beinamen Skotia auf die H. als Unterweltsgöttin zu beziehen. Vgl. jedoch auch unten. — 2) der Aphrodite — a) *Ἀφροδίτης Σκοτίας ἱερὸν κατ' Αἴγυπτον*, *Hesych.* s. v. *Σκοτία*. — b) *Σκοτίας Ἀφροδίτης ἱερὸν ἐν Φαιστόν εἶναι φασί*, *Etym. M.* 543, 48 (nach dem *Σκοτία* gleichbedeutend mit *κρυψίποθος* sein soll). Auszuscheiden ist bei der Deutung des Beinamens *Σκοτία* das Epigramm des *Addaios* (*Anth. Pul.* 7, 51, 2) auf Euripides, der darin *σκοιτῆς Κύπριδος ἄλλοτριοις* genannt wird = 'abhold heimlichem Liebesgenuß' (*λαθραία Κύπρις*, *Eur.* in den *Κοῖρες*, *Berl. Klassikertexte* 5, 2, 74 Vers 7 = *Eubulos fr.* 67 *Kock* aus *Athen.* 13, 559a; vgl. auch *Eur. fragm.* 528 aus *Slob. Flor.* 64, 10: *ἡ γὰρ Κύπρις πέφνε τῷ σκότῳ γίλῃ, τὸ φῶς δ' ἀνέγκην προσέτιθεσι σαρφρονεῖν*). *Panoska, Arch. Zeit.* 8 (1850), 269 ff. erklärt die Aphrodite S. von Phaistos (oben 2b) mit Anlehnung an die im *Etym. M.* gegebene Deutung, 'Sehnsuchtsverbergerin' als eine 'unnatürliche, gesetzwidrige, sehnsuchtbergende' Aphrodite mit spezieller Beziehung auf Pasiphae, wodurch allein schon die Deutung unwahrscheinlich wird. *Gerhard, Gr. Myth.* 1, 390 (§ 377, 1b). 401 (§ 373, 1c) und Gruppe, *Gr. Myth.* 1358, 2 sehen in der Aphrodite S. die finstere Todesgöttin (vgl. die Beinamen *Melainis, Mychia, Zerynthia*). Eine Beziehung auf den orphischen (*Hrm.* 3, 2) Vers: „*Νὺς γένεαις πάντων, ἦν καὶ Κύπριον καλέσωμεν*“ ist in dem Beinamen *Σκοτία* wohl kaum zu suchen; vgl. Gruppe, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17, 733: „Eine Beziehung zu der *Ἀφροδίτῃ Σκοτία* ist (in dem angeführten Verse) sehr zweifelhaft; vielleicht wird sich darüber sicherer urteilen lassen, wenn einmal das Wesen der Göttin von Phaistos genauer bekannt ist als jetzt“. Einen Fingerzeig zur Erklärung des Beinamens Skotia zunächst für Phaistos gibt möglicherweise die Notiz im *Schol. Eur. Alk.* 989: *Κοῖρες τοὺς ἀνέβρους σκοτίους λέγουσιν*. Diese Notiz ist durchaus glaubwürdig und verständlich: *Σκότιοι* 'im Dunkel des Hauses' lebend hießen bei den Kretern die Kinder vor ihrer Mannbarkeit, bis sie in das 'Licht der Öffentlichkeit' (s. *Eur. Phoen.* 1540 f.: *ἐξάγειν εἰς φῶς σκοτίων ἐκ θαλάμῳ*); vgl. auch die Bezeichnung der Mäuse als *σκότιοι*, *Leonid. Tar.* in *Anth. Pal.* 6, 302; vgl. *Hoec, Kreta* 3, 100. *L. Grasberger, Erziehung u. Unterricht im klass. Altert.* 3, 60. *Bücheler u. Zitelmann, Das Recht von Gortyn* 61 Anm. 12 traten. In Phaistos spielt die Sage von dem Mädchen, das von seiner Mutter, um es vor dem Tode zu retten, als Knabe *Leukippos* aufgezogen wurde (die Fabel ist ausführlich erzählt unter *Galateia* nr. 2; *Leukippos* nr. 11; besonders aber unter *Leto* Bd. 2 Sp. 1968 f.). Im entscheidenden Moment verwandelt *Leto* auf das Flehen der Mutter die Jungfrau in einen Jüngling. *Ταῦτης ἔτι μέμνηται τῆς μεταβολῆς Φαίστιοι, καὶ θύουσι*

Φντίη (Φνσιμήδη Valkenacr) Ἀητοί, ἦτις ἔφνεσ
μήδεα τῇ κόρη, καὶ τὴν ἑορτὴν Ἐκδύσια κα-
λοῦσιν, ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδν. νόμιμον
δ' ἐστὶν ἐν τοῖς γάμοις πρώτους παρακλίνε-
σθαι παρὰ τὸ ἄγαλμα τοῦ Λευκίππου. Die Le-
gende soll den Beinamen der Leto, Φντίη, und
den Namen des Festes Ἐκδύσια erklären.
Aber wie töricht ist die gegebene Begründung:
ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδν! Denn wie schon
Weizsäcker Bd. 1 Sp. 1589, 12 ff. richtig be-
merkt, die Jungfrau ist immer in Knaben-
gewandung gekleidet gewesen, hat also den
Peplos gar nicht 'ausgezogen'. Eine weitere
Erklärung gibt Weizsäcker nicht. Von den
modernen Erklärern gehen Dümmler (*Philo-
logus* 56 [1897], 33 ff. = *Kleine Schriften* 2,
230 ff.) und Nilsson (*Griech. Feste* 370 ff.) von
der Erklärung bei *Ant. Lib.* aus: Ἐκδύσια ..
ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδν. Dümmler be-
zieht den Namen auf eine Entkleidungszeremo-
nie, die mit der Statue des Leukippos vor-
genommen worden sei, Nilsson auf den bei
manchen Festen üblichen Kleidertausch bzw.
auf die öfters als Hochzeitsbrauch vorkommende
Verkleidung (*Plut. mul. virt.* 4. *Polyan.* 8, 33.
Procl. bei *Phot. bibl.* 322a 14. *Plut. Thes.* 20.
Farnell, Arch. f. Religionswiss. 7 [1904], 75 ff.).
Aber das liegt, wie auch Nilsson zugibt, streng
genommen nicht in Ἐκδύσια, das, wenn es
auf die Kleidung bezogen wird, nur das 'Aus-
ziehen' bedeuten könnte, das ja aber (s. die
Bemerkung von Weizsäcker oben) gar nicht
stattgefunden hat. Ganz unwahrscheinlich
(Nilsson a. a. O. 371, 1. *Gruppe, Gr. Myth.*
1248, 3 nr. 14) ist die Annahme von *Enmann*
(ob. Bd. 2 Sp. 1969, 25 ff.), daß die Ἐκδύσια,
die 'Herauszieheopfer', auf den durch Leto
geförderten Geburtsakt zu beziehen seien.

Die ἄνηβοι hießen (s. oben) bei den Kre-
tern σκότιοι, weil sie im Dunkel des Hauses
lebten. Bei *Plato Leg.* 6, 21 p. 781c wird
das „δεδνκὸς καὶ σκοτεινὸν ζῆν“ entgegen-
gestellt dem „ἀγεσθαι εἰς φῶς“. Wie ἔσδοος
und ἐκδύσις (*Herod.* 2, 121, 3) sich gegen-
überstehen, ebenso verhalten sich εἰς δόμους
δύναι (*Eur. H. f.* 874; vgl. *Hom. Od.* 12, 93.
Soph. Ant. 1217) und ἐκδύναι μέγαροιο (*Hom.*
Od. 22, 334; vgl. *Arist. Vesp.* 141. 351. *Hesych.*: ἐκδύς· ἐξελθών). Vom neugeborenen
Hermes heißt es (*Apollod.* 3, 10, 2, 1): ἐν
πρώτοις (σπαργάνοις) ἐπὶ τοῦ λίκνου κείμενος,
ἐκδύς εἰς Πιερίαν παρέρχεται. Ich sehe also
in den Ἐκδύσια dasjenige Fest, das gefeiert
wurde, wenn die bis dahin als σκότιοι im In-
nern des Hauses lebenden jungen Leute aus
ihrer Verborgenheit in die Öffentlichkeit ein-
traten (ἐκ τοῦ σκότους ἐξέδυναν εἰς τὸ φῶς),
d. h. wenn sie in die ephebischen Genossen-
schaften (ἀγέλαι, *Ephoros* bei *Strabo* (10, 480)
eintraten. Daß dies auch in Kreta wie anders-
wo (*E. Santer, Familienfeste d. Griech. u. Römer*
71 ff.) mit besonders feierlichen Zeremonien ver-
bunden war, läßt sich ohne weiteres annehmen.
Der Eintritt in die ἀγέλαι erfolgte in Kreta,
wo im Gegensatz zur spartanischen Erziehungs-
weise die Knaben weit länger dem Kreise der
Familie angehörten, im 17. Lebensjahr, *Hesych.*
ἀπάγγελος· ὁ μηδέπω συναγελαζόμενος παῖς, ὁ

μέχρι ἐτῶν ἐπτακαίδεκα; vgl. *Hoeck* 3, 101 f.
Grasberger a. a. O. *Bücheler* und *Zitelmann*
a. a. O. 60. *Wachsmuth, Gött. Gel. Nachr.*
1885, 200 f. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 344, 3.
Daß die Einreihung in die ἀγέλαι für diejeni-
gen, die zu der betreffenden Zeit das 17. Le-
bensjahr erreichten, nicht einzeln, genau nach
dem Datum der Geburt, sondern für alle Knaben
desselben Jahrgangs gleichzeitig stattfand,
ist eigentlich selbstverständlich, wird aber
ohnedies noch indirekt bezeugt durch das
Analogon, daß die zu gleicher Zeit aus den
ἀγέλαι austretenden heiratsfähigen Erwachse-
nen zu gleicher Zeit heiraten mußten: γα-
μεῖν μὲν ἅμα πάντες ἀναγκάζονται παρ' αὐτοῖς
(den Kretern) οἱ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον
ἐκ τῆς τῶν παίδων ἀγέλης ἐκκριθέντες, *Epho-
ros* bei *Strabo* 10, 482; vgl. *Busolt* a. a. O.
345, 4.

Ich sehe also in der Aphrodite Σκορία von
Phaistos die als κοροστρόφος (Aphrodite κο-
ροστρόφος s. Bd. 2 Sp. 1628, 63 ff. Sp. 1632, 8 ff.,
vgl. *Klausen, Aeneas und die Penaten* 133)
über die σκότιοι waltende Göttin. Nicht ver-
schieden von der A. Σκορία ist wohl die A.
Μυχία (Bd. 2 Sp. 3298, 4. 28 ff.), die über dem
μυχός (vgl. auch *Suid. μυχοί· καταδύσεις, τὰ
ἐνδον*. Man beachte καταδύσεις! S. oben die
Deutung von Ἐκδύσια) eines Hauses z. B. über
dem θάλαμος als dem innersten Gemache
waltet (*Rohde, Psyche* 1², 135, 1), der deshalb
auch die Schwalbe (als häusliches Tier, *Ar-
temid.* 2, 66) heilig war, *Ael. h. a.* 10, 34.
Über das Verhältnis der Aphrodite Σκορία zu
Leto Φντίη sind wir im unklaren, zumal da
die von *Anton. Lib.* gegebene und von den
Neueren (s. *Phytia*) übernommene Ableitung
von φῶν nicht sicher ist, *Gruppe, Gr. Myth.*
1249, 1. — Nilsson, *Gr. Feste* 370, 3 ist ge-
neigt, Leto Phytia von der Mutter der gött-
lichen Zwillinge, Apollon und Artemis, über-
haupt zu trennen und sie zu der kretischen
Bergmutter Rhea zu stellen, die allerdings in
Phaistos nach dem freilich etwas dunkeln viel-
fach behandelten Epigramm (*Halbher, Museo
Italiano* 3, 736. *Blax, Jahrb. f. klass. Philo-
logie* 1891, 1 ff. *Drexler, Wochenschr. f. klass.
Phil.* 12, 1291 f.) eine Rolle als κοροστρόφος
gespielt zu haben scheint, *E. Maaß, Athen.
Mitt.* 18 (1893), 272 ff. *Orpheus* 309 ff. *Wernicke,*
Athen. Mitt. 19 (1894), 290 ff. Nicht
unwahrscheinlich ist es, daß Aphrodite Σκορία
und Ἀητὸ Φντίη (?) Differenzierungen einer
mütterlichen Gottheit sind, zumal wenn man
mit *Maaß, Griech. u. Semiten auf d. Isthmus
v. Korinth* 104, 2 annehmen darf, daß Ἀητὸ =
Ἀετὸ ursprünglich die 'Göttin von Latos (Lato)
auf Kreta' ist. Beachtenswert ist es auch,
daß Leto wie Aphrodite den Beinamen Μυχία
(s. d. 4) führt. Nach *Gruppe, Gr. Myth.* 1248,
1 hat *Lübbert, Ind. lect. Bonn.* 1882, 9 mit
dem Letobeinamen Φντίη den Beinamen des
Dionysos Φοιταλιώτης (*Anth. Pal. g.* 524, 21)
verglichen, wie ich vermute, in Hinsicht auf
das Herumirren der von Hera verfolgten Göttin.
Hängt Φντίη wirklich mit φοιτᾶν zusammen
— vgl. den Wechsel von οἰ und v im Namen
der akamanischen Stadt Φοιτία: Φντία (Bur-

sian, Geogr. v. Griechenl. 1, 111], im Sibyllen-
namen Φοῖτώ (s. d.): Φυτώ. Apollon Ποῖτιος:
Πῖτιος —, dann ließe sich für Leto Φυτῆ =
Φοῖτῆ folgende Bedeutung gewinnen: Aphro-
dite Σκορία ist, wie oben vermutet wurde, die
Schutzgöttin der σκότιοι = ἀντρίβοι. An ihre
Stelle tritt, sobald die Knaben herangewachsen
waren und in die Genossenschaften eintraten
(εἰς τὰς ὁμαζομένους ἀγέλας φοιτᾶν, Ephoros
bei Strabo 10, 480), Leto Φοῖτῆ als Patronin
der φοῖτιοι, das als Synonymon von φοιτητής
aufzufassen wäre. Daß die Gottheit denselben
Beinamen führt wie die ihrem Schutze Unter-
stellten (hier Σκορία: Σκότιοι bzw. Φοῖτῆ:
Φοῖτιοι, ist nicht singular; vgl. Σάβος: Σάβοι
s. Sabos nr. 2); vielleicht gehört hierher auch
der Apollon Κορίδιος (Hesych. s. v. κορίδιον.
Wide. Lakon. Kulte 95) als Schützer der
κορίδιοι; der Apollon Κόψεος von Teos Cor-
hell. 4 [1880], 168 nr. 22) als Patron der κοῦ-
ροι (κοῦροι).

Daß die Aphrodite Σκορία in Ägypten (s.
oben nr. 2a und Clermont-Ganneau, Études
d'arch. orient. 1 [1880], 133, 1, der in der
ägyptischen Aphrodite Σκορία die Hathor [s.
d.] erkennt, ebenso wie Reinisch, Die ägypt.
Denkm. in Miramar 239; vgl. Bd. 1 Sp. 1855,
41 ff.) aus Kreta dorthin übertragen worden
ist, läßt sich bei den zahlreichen Beziehungen
der hellenischen Mythengeschichte zu der
ägyptischen (vgl. B. Niese, Hermes 42 [1907],
435 f.) an und für sich vermuten und wird
durch folgende Betrachtung noch wahrschein-
licher. Merkwürdigerweise steht neben der
ägyptischen Aphrodite Σκορία eine Hekate
Σκορία (s. oben nr. 1). Nun gab es nach
Steph. Byz. s. v. Ἀφθαία in Ägypten eine
Hekate Ἀφθαία, deren Namen ohne Zweifel
mit Ἀφθάς, der Nebenform von Φθάς (s. d.),
der griechischen Transkription des ägyptischen
Gottesnamen Ptah zusammenhängt; anders
Göbel, Lexilogus z. Homer 1, 385. Nun ist
aber Aphas der Gott von Memphis, — bei
Memphis aber lag das Heiligtum der Hekate
Σκορία. Es ist also wahrscheinlich, daß diese
Hekate Σκορία einerseits mit der Ἀφθαία
identisch ist, andererseits aber auch mit der
Aphrodite Σκορία, sowohl mit der ägyptischen
als mit der von Phaistos. Wir nahmen an,
daß die Aphrodite Σκορία von Phaistos nach
Ägypten übertragen sei. In diesem Falle kann
sie sehr wohl die Epiklesis ἡ Φαιστία, also
Ἀφροδίτῃ Σκορία ἡ Φαιστία, erhalten haben:
ἡ Φαιστία klang an Ἡφαίστεια an oder wurde
als Ἡφαίστεια verstanden. Ἡφαίστος aber ent-
spricht dem ägyptischen Ptah bzw. Ἀφθάς
(Φθάς). So würde sich Ἀφθαία als Beiname,
freilich zunächst der Hekate, erklären. Nun
berühren sich aber Hekate und Aphrodite als
κοινοτρόφοι, und als κοινοτρόφοι haben wir
oben die Aphrodite Σκορία von Phaistos zu
erweisen gesucht (Hekate κοινοτρόφος Bd. 2,
Sp. 1628, 56 ff. 1630, 67 ff. — Aphrodite z. 1628,
63 ff.): ja in einem Epigramm aus Hierapolis
Kastabala (Denkschr. d. Wien. Akad. d. Wiss.
44 [1896], 26 nr. 58. C. I. L. 3, 12 116. Cagnat,
Inscr. Graec. ad res Rom. pertin. 3, 903): —
εἴτε Σελήνην, εἴτε Ἀφροδίτην εἴτε σε, δαίμον,

προσέγον ἐν τριόδοις ἦν σεβόμεσθ' Ἐκάτην,
εἴτε Κύπριν Θήβης (Strabo 14, 5, 21 p. 676)
ἰαὸς θνέσσει γεραίρει — werden beide Göttinnen
gleichgesetzt. [Höfer.]

Skotios (Σκότιος). Beiname — 1) des Plu-
ton, in Gegensatz gestellt zu dem Apollobei-
namen Φοῖβος, Plut. De ei ap. Delph. 21. —
2) des Ἀγαθὸς Λαίων, der hier identisch ist
mit Psais (s. d.), an der Bd. 3 Sp. 3258, 6 s. v.
Psychopompos mitgeteilten Stelle. [Höfer.]

Skotitas (Σκοτίτας), Beiname des Zeus. Der
einzige Zeuge für diesen Kult ist Pausanias,
der 3, 10, 6 berichtet: ἰοῦσι δὲ ἀπὸ τῶν Ἐϋών
ἐστὶν ὁ τόπος οὗτος ἅπας ὀρνῶν πλήρης· τὸ δὲ
ὄνομα τῷ χωρίῳ Σκοτίταν αὐτὸ συνέχῃ τῶν
δένδρων ἐποίησεν, ἀλλὰ Ζεὺς ἐπικλήσιν Σκο-
τίτας, καὶ ἐστὶν ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ δέκα
μάλιστα πον στάδια ἐκτραπομένοις ἰερὸν Σκο-
τίτα Διὸς (auf Pausanias geht zurück die Notiz
bei Stephanus Byz. s. Σκοτίτα, der als Na-
men des Ortes Σκοτίτα, und des Zeus Σκοτι-
νὰς angibt). Den in dem Eichenwald Skotitas
(erwähnt auch von Polyb. 16, 37) im nörd-
lichen Lakonien an der argolischen Grenze
(vgl. Leake, Morea 2, 524; Boblaye, Recherches
72; Roß, Reisen im Pelop. 1, 173 f.; Curtius,
Pelop. 2, 207 und 262; Bursian, Geographie
von Griechenland 2, 116; Pausanias herausg.
von Hitzig-Blümner 1, p. 765) gelegenen Tempel,
in dem Zeus Skotitas verehrt wurde, glaubt man
bei Barbitza wiedergefunden zu haben. Ger-
hard (Griech. Myth. 1, p. 168 u. Anm. 10) schien
das Beiwort 'Finster' 'die furchtbar zerstörende
und finstere Kraft' des Zeus anzudeuten. Das
ist jedoch ebenso unsicher wie die Vermutungen
Panofkas, Arch. Zeit. 7, 1849, 73 ff., der auf
einer von Gerhard im 8. Winckelmannsprog.,
Berlin 1848, veröffentlichten Lekythos darge-
stellt zu sehen glaubte, wie 'Herakles von
Athene von Thera und Hermes dem Zeus Sko-
titas vorgeführt wird'. Welcker, Griech. Götterl.
2, 486 dürfte wohl Recht behalten mit seiner
Annahme, daß Zeus Skotitas ein Unterweltsgott
ist und 'kein anderer als Zeus Chthonios in
Korinth und Olympia oder Zeus Pluteus in Sa-
mos und Halikarnaß'. Vgl. auch S. Wide, Lakon.
Kulte 18; Gruppe, Griech. Myth. u. Relig. 744.
17 u. 1094, 28. Es ist jedenfalls beachtens-
wert, daß auch Pluton den Beinamen Σκότιος
führt (Plutarch, de Ei ap. Delph. p. 394 A).
Neuerdings zieht Cook, Class. Rev. 17, 1903,
414, den in Thessalien und Makedonien be-
gegneten Ortsnamen Σκοτιόσσα zur Erklä-
rung heran und verweist auch auf den von
Plutarch, Quaest. Gr. 20 erwähnten „ὁ λεγόμε-
νος ἐν Πιρίνῃ παρὰ Σφρι σκότος“, in dem er
ein dem von Pausanias genannten verwandtes
Heiligtum des Zeus sehen zu dürfen glaubt.
Diese Vermutung ist jedoch sehr unsicher, eben-
so die Behauptung, die Grundlage der Vere-
hrung des Zeus Skotitas sei in der Vorstel-
lung zu suchen, daß die Gottheit im Schatten
des Eichenhains walte und gegenwärtig sei.
Über die weiteren willkürlichen Folgerungen
Cooks vgl. O. Gruppe, Bursians Jahresber. 137,
1908, 643 f. [J. Heeg.]

Skotos (Σκότος), 'das Dunkel', von Ge, Vater
der Erinyen, Soph. Oid. Kol. 40. 106. Vgl.

Schol. Aesch. 1, 188 οἱ μὲν Γῆς εἶναι (die Eri-nyen) καὶ Σκότους, οἱ δὲ Σκότους καὶ Εὐανύ-μης, ἦν καὶ Γῆν ὀνομάζεσθαι (aus Istros; vgl. Schol. Soph. Oed. Kol. 42. Wellmann, *De Istro Callimach.* 14), Schömann, *Opusc. acad.* 2, 76 f. Maaß, *Orpheus* 157. Gruppe, *Gr. Myth.* 424, 3. 767, 3. Rohde, *Psyche* 1². 206, 2. Vgl. auch Eur. Hec. 1. Luc. Menipp. 1: σκότον πόλιν, und die Gemmeninschrift bei Chabouillet 2239 = Lenormant, *Gaz. arch.* 3 (1877), 214: Ἰαὸς 10 Σαβαώθ, Ἀδωνήη, καὶ Οὐλάσσα καὶ τοῦ Ταρ-τάρον Σκότιν (! Σκότος? Σκότια?). Vgl. Tenebrae, von Erebus und Nox abstammend, bei Cic. de nat. deor. 3, 17, 44. Nach E. Maaß, *Orpheus* 157 ist Skotos eine Erscheinungsform des Hades.

[Höfer.]

Skylakeus (Σκυλαεύς), Lykier, Genosse des Glaukos, vor Troia von Aias, dem Sohne des Oileus, verwundet, kehrt allein von allen seinen Gefährten in die Heimat zurück. Dort fragen ihn die Weiber nach dem Schicksal ihrer Männer, und als sie von Skylakeus deren Tod erfahren, steinigen sie den Unglücksboten in der Nähe des Temenos des Bellerophon und des Tempels der Leto (bei Xanthos, Benndorf-Niemann, *Reisen in Lykien und Karien* 120). Der Steinhaufe, der sich über dem Getöteten auftrümmte, ward zugleich sein Grabhügel; vgl. Fr. Studniczka, *Beiträge zur Gesch. d. altgriech. Tracht in Abhandl. d. arch. epigraph. Seminars der Univers. Wien* 6, I [1886], p. 62 Anm. 20. Bernh. Schmidt, *Jahrb. f. klass. Phil.* 147 [1893], 378 f. Später erhielt Skylakeus auf Befehl Apol- lons göttliche Ehren (τίσται ὥστε θεός, φθινύθει δὲ οἱ οὐποτε τιμῇ), Quint. Smyrn. 10, 147—166. Gruppe, *Gr. Myth.* 804, 3. 1247, 3. R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung* 16. 28 = *Abhandl. der phil.-hist. Klasse der K. S. Ges. d. Wiss.* 27 (1909), 238. 250. Nach Schmidt a. a. O. 379 Anm. 20 war Skylakeus ursprünglich ein Gott, 40 vielleicht ein chthonischer, der zum Heros herabgesunken sei, und die Erzählung von seinem Tode ist als Stiftungslegende für das Vorhandensein eines Grabhügels oder eines aus Feldsteinen zusammengehäuften Altars zu betrachten, an welchen sein Kult anknüpfte. Vgl. auch W. H. Roscher, *Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus v. Side* 37 Anm. 96. 39 Anm. 102. Eine Parallele zu der Tötung des S. durch die lykischen Weiber ist 50 die Legende bei Herod. 5, 87, nach welcher die athenischen Frauen den nach der Niederlage der Athener auf Aigina allein Zurückkehrenden mit den Spangen ihrer Chitone töten, wobei eine jede ihn fragt, wo ihr Mann sei.

[Höfer.]

Skylakitis (Σκυλακίτις), Beiname der Artemis-Hekate, Orph. Hymn. 1, 5. 36, 12. Gruppe, *Gr. Myth.* 121, 9. 10. Vgl. die Bezeichnung der Hekate im großen Pariser Zauberpapyrus 60 (Wessely, *Denkschr. der Kais. Akad. d. Wiss.* zu Wien 36 [1888], II p. 112 v. 2722) als σκυλαγεία, wo E. Miller, *Mélanges de Littérature grecque* p. 443 σκυλάκιαινα vorschlägt, Meineke, *Hermes* 4 (1870), 59: σκυλήγορε (Vokativ), Nauck unter Zustimmung von Dillthey, *Rhein. Mus.* 27 (1872), 397 und Abel, *Orphica* p. 289 v. 7: σκυλαγέτι. Vgl. auch Orph. Argon. 879.

935. *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 116. 118; vgl. auch Skylakotrophos nr. 2. [Höfer.]

Skylakotrophos (Σκυλακοτρόφος), Beiname — 1) des Pan, Nonn. *Dionys.* 16, 187. Vgl. Roscher Bd. 3 Sp. 1387, 4 ff. — 2) der Artemis in dem den Sidymeern erteilten Orakel bei Benndorf-Niemann, *Reisen in Lykien und Karien* 53 E, 16. p. 77. Vgl. Skylakitis. [Höfer.]

Skyletria (Σκυλητρία), *Lykophr.* 852 f. heißt es: ἤξει δ' ἄλλητς εἰς Ἰαπύγων στρατὸν καὶ δῶρ' ἀνάψει παρθένω Σκυλητρία. Dazu be- merkt das Schol. 853 (p. 276, 13 ff. Scheer): καὶ δῶρ' ἀνάψει καὶ τῇ Ἰαπυγία ἦτοι τῇ Καλανόδι ἢ σκυλητικῇ καὶ πολεμικῇ. Der erste Teil des Scholions setzt die Lesart Σκυλητρία vor- aus, die Scheer, *Prolegomena ad Lykophr. Alex.* 2, 40 bevorzugt und die auf das Vorgebirge Skyl(d)etion (*Strabo* 6, 261. Fr. Lenormant, *La Gr. Grèce* 2, 329 ff. Holm, *Bursians Jahresber.* 1881, 3, 131) hinweist, womit auch überein- stimmt Schol. *Lykophr.* 855 (p. 277, 5): τῇ Ἀθηνᾷ [ἐν] Ἰαπυγία. Die Lesart Σκυλητρία bezeichnet Athena als Göttin, die die Kriegsbeute verleiht (wie Ἀγέλη, Ἀντίς); vgl. auch Hesych. Σκυ- λανίς ἡ πολεμική, ἴσως ἀπὸ τοῦ σκυλεύειν, v. Holzinger, *Lykophrons Alexandra* 295 zu 853. Gruppe, *Gr. Myth.* 1208, 12. In seinem Auf- satz 'Athéné Skyletria' erklärt Gr. Lenor- mant, *Gazette arch.* 6 (1880), 182 ff. die Athene Sk. als die Göttin der Stürme und des Schiff- bruchs. [Höfer.]

Skylios (Σκύλιος), Beiname des Zeus, als Schwurgott (ὀρκῶν Τήνην Σκύλιον) angerufen in dem Eid der Einwohner von Priansos auf Kreta, R. Bergmann, *De inscriptione inedita Cretensi* (Jahresbericht d. Gymnas. zu Branden- burg 1860/61) p. 12 A 61 = Collitz 5024, 61, und in dem Eide der Einwohner von Gortyn und Hierapytna, Bergmann a. a. O. p. 13 B 77 40 = Collitz 5024, 77. Zeus Σκύλιος ist identisch mit Zeus Σκύλλιος (s. d.). [Höfer.]

Skylla (Σκύλλη bei Homer, Σκύλλᾶ bei den Attikern und den Spättern, Stellen bei F. Solm- sen, *Beitr. z. griech. Wortforschung* 1, 261).

Literatur: E. Vinet, *Recherches et conjectures sur le mythe de Glaucus et de Scylla*, Ann. d. I. 15 (1843), 144—205 z. Mon. 3, 52. 53. R. Gaedechens, *Glaucos d. Meergott*, Gött. 1860. E. Siecke, *De Niso et Scylla in aves mutatis*, Progr. d. Friedr.-Gymn. Brl. 1834. Otto Waser, *Skylla und Charybdis in d. Lit. und Kunst d. Griechen und Römer*, Diss. Zürich 1894 (vgl. auch Waser, *Charon, Charon, Charos*, Brl. 1898, 70—73), besprochen von H. Lewy, *Wschr. f. klass. Philol.* 12 (1895), 261 f. K. Tümpel, *Brl. philol. Wschr.* 15 (1895), 939—98. E. Maaß, *D. Lit. Ztg.* 16 (1895), 491 f. Cr(usus), *Lit. Centralbl.* 1895, 1252. P. Weizsäcker, *N. philol. Rundschau* 1895, 381 f. Harold N. Fowler, *Am. Journ. of arch.* 10 (1895), 503 f., ferner vgl. *Bursians Jahresber.* 85 (1895), 285 (Gruppe). 92 (1898), 128. 138 (Sitzler). 102 (1899), 238 (Gruppe). 114 (1902), 60. 61 f. (Stadler). Suppl. 137 (1908), 616—18 (Gruppe, *Myth. Lit.* 1898 bis 1905). H. Steuding, *Sk. ein Krake am Vor- geb. Skyllaion*, *Jahrb. f. Philol.* 151 (1895), 185 bis 188. Thomas de Wahl, *Quomodo monstra marina artifices Graeci finxerint*, Diss. Bonn

1896, bes. S. 31—44. 52. *Dionys Jobst, Scylla und Char., eine geogr. Studie, wiss. Beilage z. Jahresber. d. Kgl. Realgymn. Würzburg, 1902.* *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 561, 4. 612, 5. 617 bis 619. *Gruppe, Gr. Myth.* 121 f. 187, 1. 249, 5. 372, 7. 406, 8. 408 f. 411 (5). 479 A. 599, 6. 708, 2. 709, 4. 710, 2. 746. 770, 1. 1084, 6. 1160, 4. 1289 A. 1412 f., 6. *Baumeister, D. d. kl. A.* (3) 1682 f. *G. Darier bei Daremberg-Saglio, Dict.* 4 (2), 1156—59. Speziell zur Ciris: *Carl Ganzenmüller, Jahrb. f. kl. Phil. Suppl.* 20 (1894), 551—557. *Franz Skutsch, Aus Vergils Frühzeit* (1901). *Gallus u. Vergil, Aus Vergils Frühzeit* 2. Teil (1906). *Leo, Hermes* 37 (1902), 14 bis 55. 42 (1907), 35—77. *Knaack, Rh. Mus. N. F.* 57 (1902), 205—30. *R. Helm, Brl. philol. Wschr.* 22 (1902), 201 ff. 236 ff. *P. Jahn, Hermes* 37, 161—72. *Bursians Jahresh.* 130 (1906), 41—50. 148 (1910), 2 ff. 55 f. *Brl. philol. Wschr.* 27 (1907), 37—43. *F. Vollmer, Rh. Mus. N. F.* 61 (1906), 481 ff. 488—90. *A. Körte, Wschr. f. kl. Phil.* 24 (1907), 1336—42. *Sudhaus, Hermes* 42, 469—504 usw.

1) Das homerische Meeresungetüm. Zum Himmel ragt ein Fels, heißt es *Od.* 12, 73 ff., mit spitzem Gipfel, rings gehüllt in dunkles Gewölk, das sich niemals verzieht; glatt ist das Gestein, als wäre es ringsum behauen, in der Mitte aber eine unnachtete Höhle, gen Westen gewandt, in der die fürchterlich bellende Skylla haust, mit der Stimme eines jungen Hundes (*φωνή δὲ ὡς κύωνος νεογνῆς* v. 86 f.), ein schrecklich Scheusal; denn sie hat zwölf unförmliche Füße, sechs Häuse von übermäßiger Länge, ein jeder mit gräßlichem Kopf, der je drei Reihen toddrohender Zähne weist. So steckt sie mit halbem Leib in ihrer Höhle, aber ihre Köpfe reckt sie hinaus aus dem schrecklichen Abgrund und fischt, heißhungrig rings die Klippe absuchend, nach Delphinen, See- hunden (oder Haien?) und oft noch größerem Meeresgetier aus der zahllosen Schar der Amphitrite; noch kein kühner Pilot, der an Skyllas Felsen vorbeifuhr, rühmt sich, verschont geblieben zu sein (zu 12, 98 f. vgl. 23, 328); sobald ein Schiff vorbeirudert, holt sie sich blitzschnell mit jedem Kopf einen Mann, ohne daß man sie vorher zu erschauen vermochte (vgl. *μ* 232 ff.), reißt sie zu sich in ihre Höhle empor und verzehrt sie, schlingt sie hinunter trotz allem Widerstand und lautem Jammergeschrei; der Sk. gegenüber liegt in Bogenschußweite Fels und Strudel der Charybdis (s. d.) auf der einen, auf der andern Seite sind es die überhangenden glatten Felsen der Plankten samt ihrer kochenden Strömung (s. d.). Vgl. *Waser a. a. O.* S. 12. *Steuding a. a. O.* S. 185. Auf der Kirke Rat (*Od.* 12, 108 ff.) mied Odysseus sorgsam die gefährlichere Charybdis, doch während er und seine Genossen in Todesangst nach dieser hinstarnten, nahm sich die Skylla bereits die sechs seiner Mannen aus des Schiffes Bauch (245 ff.); Stesios, Ormenios, Anchimos, Ornytos, Sinopos, Amphimomos sind die Namen der Unglücklichen nach *Pherekydes* (wenn dieser von *Cramer, Anecd. Par.* 3, 480 mit Recht eingesetzt ist für *Pherekrates*, vgl. auch v. *Wilamowitz, Hom. Unters.* 167. *C. Lütke, Phere-*

cydea, Diss. Gött. 1893, 18) bei *Schol. Od.* 12, 257. *Eustath. z. Od.* p. 1721, 8. *Waser a. a. O.* 13, 35. Für die kritische Behandlung der Episode durch *Aristarch*, der seine Gründe hatte zu den Athetesen v. 86—88 und 124—126, vgl. *Ad. Roemer, Rh. Mus.* 61 (1906), 336—38, ferner vgl. die hyperkritische, durchaus subjektiv gefärbte Analyse des Abenteurers bei *Dieter Mülder, Philol.* 65 (1906), 218—27, dazu *Crusius, ebd.* 320. Zahlreich sind in griechisch-römischer Literatur die Reminiszenzen an das Abenteuer; seiner gedenkt *Kassandra*, voraus- kündend des Odysseus Schicksale, in des *Euripides Troades* 435 f. wie auch in mehr prophetisch dunkler Sprache bei *Lykophr. Al.* 668 f. (*Ἐοῖνός μιν ἀπαρθεὺς νέων τῶν* f. Sk.), vgl. auch v. 738 ff.; seiner gedenken natürlich die Mythographen, so oft sie des Odysseus Irrfahrten rekapitulieren, vgl. *Apollod. epit.* 7, 20 f. *W. Hyg. fab.* 125 p. 108, 15 ff. *Sch. usf.*, reiches Material bei *Waser* S. 50 f., wo nachzutragen *Culex* 331 f. *Dict. Cret.* 6, 5. Das Abenteuer erscheint in andere Epen verflochten: *Iason* und seine Begleiter gelangten glücklich durch Skylla und Charybdis dank der tatkräftigen Hilfe der Thetis und ihrer Schwestern, *Apoll. Rhod.* 4, 789 f. 825 f. 923. *Orph. Arg.* 1251 ff., vgl. *Apollod.* 1, 136 *W. Ovid. met.* 7, 62 ff. *her.* 12, 125 f.; *Aineias* mied die Gefahren der Meerenge bei Sizilien und fuhr um die Insel herum, *Verg. Aen.* 3, 420 ff. 554 ff. 7, 302 f. *Ovid. met.* 13, 730 f. 14, 75. Bereits bei *Euripides* heißt Sk. *Τυροσηνίς, Med.* 1342, ἡ Τυροσηνὸν ὄκησεν πέδον. v. 1359, und der *Scholiast* zu v. 1342 bemerkt: ἐκ τούτων δὲ φανερόν ἐστιν Εὐροπίδης τὴν τοῦ Ὀδυσσεὺς πλάνην περὶ τὴν Ἰταλίαν καὶ Σικελίαν ἐπιεικῶς γρονέειν, vgl. *O. Müller-Deecke, Etrusker* 1, 182, 7. Klarheit in die Vorstellungen vom Westen brachte eigentlich erst der Peloponnesische Krieg, und da bezeichnet *Thukydides* 4, 24, 5 den πορθμός, der das tyrenische Meer mit dem sikelischen verbindet zwischen Rhegion und Messina, geradezu als die Χάρυβδις, ἡ Ὀδυσσεὺς λέγεται διαπλεῦσαι; auch den Namen 'skyllaische' führt fortan die Straße, *Σκύλλαιος πορθμός* in der ἡδυνάθεια des *Archestratos* aus Gela, eines Zeitgenossen des Aristoteles, vgl. *Ath.* 7, 311 f. = *Corpuse. poes. ep. Gr. ludib.* 2, 164 *frg.* 51, vgl. auch *Plat. ep.* 7, 345 e. *Cic. pro Sest.* 18, und gegen *Eratosthenes*, der dreist behauptete, Homer schwatze in den Tag hinein ohne Bezug auf wirkliche Örtlichkeiten, polemisiert *Strabon* Nachdem auch er, dem Polybios folgend (*Polyb.* 34, 4 = *Strab.* 1 p. 25), zu dem Schluß gelangt ist, daß die Irrfahrten sich nach Homer in der Nähe von Sizilien abspielen, stoßen wir, zumal bei den Scholiasten, bis zum Überdruß auf dementsprechende Angaben über die geographische Lage, besonders der Charybdis. Schon zur Zeit des Polybios (wahrscheinlich bereits viel früher) kannte man das Vorgebirge am nördlichen Ausgang der Enge als *Σκύλλαιον ἄκρον*, vgl. *Polyb.* 34, 2. 3 = *Strab.* 1 p. 24, und ganz nahe dabei lag ein Städtchen gleichen Namens, vgl. *Waser* S. 14 f. Wo sich also Homer all die Örtlichkeiten der Irrfahrten seines Helden gedacht, darüber

war das große literarische Publikum seit dem 5. Jahrh. völlig im klaren; die Irrfahrten gehörten in die Meere westlich von Griechenland, genau genommen an die Küsten von Italien und Sizilien, Kirkes Zauberschloß stand auf dem hohen Vorgebirge Circei, Sk. und Charybdis bedeuten die Meerenge von Messina, Thrinakie ist die Insel Sizilien, deren Namen man der Sache zulieb in das unförmliche Trinakria ummodelte, d. h. das Land der drei Spitzen, die Sirenen wohnten auf Capri oder der kleinen Insel vor Punta di Campanella, die Phaiaken auf Korkyra, Corfu, usw., *G. Finsler, Homer* S. 195. Und noch heute sind die genannten Ansätze populär, zumal die Lokalisierung von Sk. und Charybdis in der Straße von Messina, indem eben auf diese Gegend die homerische Schilderung nicht übel, ja sozusagen ausschließlich paßt, vgl. z. B. *Edw. A. Freeman, Gesch. Sic.*, deutsch von *Bernh. Lupus* 1, 65. 90. Zu einer Zeit, da sich der Grieche im allgemeinen durchaus an Küstenfahrt beschränkte, da die Umschiffung eines Vorgebirges noch ein höchst bedenkliches Unterfangen war, die Fahrt von Troia nach Griechenland für weit, das Mittelmeer aber für grenzenlos galt (*Buchholz, Hom. Realien* 1, 77), da befuhr das kühne Schiffer- und Handelsvolk der Phoiniker (*Φοίνικες ναυοίκλντοι ἔνδρες, τῶντα* heißen sie *Od.* 15, 415 f. in des Eumeios Erzählung, die erkennen läßt, wie rege der Verkehr war zwischen diesen monatelang im Hafen ankern- und schachernden Phoinikern und den Küstenbewohnern) das nämliche Mittelmeer bereits von einem Ende zum andern, um eben an seinen Küsten einen regen Tauschhandel zu unterhalten. Bloß vom Hörensagen kannte der Grieche die See, soweit diese nicht sein eigen Land bespülte, und wenn schon der phoinikische Kauffahrer allerlei Ungeheuerlichkeiten über die Schrecknisse des Ozeans in Unlauf setzte, möglicherweise in dem selbstischen Bestreben, sich selbst die Vorteile des überseeischen Handels zu wahren und andere, zumal die Griechen, die allein im Mittelmeer den Phoinikern gefährlich werden konnten, von der See abzuschrecken, vielleicht auch bloß infolge der Lust am Außergewöhnlichen und Wunderbaren, in dem harmlosen Bedürfnis und dem allgemein menschlichen Trieb zum Fabulieren und zu mehr oder weniger prahlerischer Aufschneiderei, so steigerten die Berichte im Mund des Wiedererzählers vollends das Ungewöhnliche ins Fabel- und Märchenhafte, setzten erst recht an Stelle der schlichten Wahrheit die wunderstrotzende Sage, ohne daß dies bei der bestehenden Unkenntnis, beim Mangel an Autopsie direkt als solche wäre empfunden worden. „Gerade bei den homerischen Griechen treffen wir auf Kenntnisse, die sie nur von den Phoinikern erhalten haben können“ (*O. Krümmel, D. Rundschau* 1896, 1, 436), und so ist denn doch gut möglich, daß die Griechen und Homer von den Phoinikern auch Sk. und Charybdis als Schiffermärchen mit tatsächlichem Kern übernommen haben bei recht ungenügender, verworrener Vorstellung von Sizilien, vgl. *Waser* S. 9 ff. *Jobst*

a. a. O. S. 7 ff. In seiner geographischen Studie will *Jobst* nachweisen, daß die homerische Schilderung sich wirklich, wie die Alten annahmen, auf die sizilische Meerenge beziehe, wo Sk. bei dem heutigen gleichnamigen Vorgebirge und Charybdis wahrscheinlich diesem gegenüber bei der Punta del Faro anzusetzen sei, und daß die homerische Darstellung zwar übertrieben, doch dichterisch begreiflich erscheine; es bedarf nicht einmal der Annahme bedeutender Veränderungen in den Verhältnissen der Meerenge: wenn heutzutage selbst größere Fahrzeuge bisweilen an die Küste geschleudert werden, wo sie zerschellen oder infolge der überstürzenden Wellen sich mit Wasser füllen und sinken, so ist es nach *Jobst* S. 28 kein Wunder, wenn die kleinen Schiffe der mit diesen Strömungen unvertrauten Griechen in ernstliche Gefahr gerieten (vgl. *Gruppe, Myth. Lit.* 1898—1905 S. 618). Die Ansicht, die auch schon im Altertum geäußert ward (vgl. *Strab.* 1 p. 21), Homer habe bei seiner Schilderung den Bosporos gemeint, hat in neuerer Zeit zumal *K. E. v. Baer* vertreten, *Üb. d. hom. Lokalitäten in d. Odyssee* (1878) 1 ff. 15 ff. z. Tf. 2, 2 (bei Thrinakie denkt er an die dreispitzige Insel Imbros); anderseits wollte *Konr. Jarz, Ztschr. f. wiss. Geogr.* 2 (1881), 10 ff. 121 ff. (vgl. *J. Wimmer, Histor. Landschaftsk.* S. 223 ff.), weiter im Westen, in den Kanarischen Inseln den wirklichen Schauplatz der Abenteuer des Odysseus erkennen, speziell in dem dreieckigen Teneriffa: der Pic el Teyde sei der Skyllafelsen und die riesigen Siphons am höhlenreichen Ufer stellten die Charybdis dar; noch wunderlicher ist die Annahme, Odysseus habe das stürmische Kap der guten Hoffnung umfahren, vgl. *Jobst* S. 9. 3. All dem gegenüber hat viel Bestechendes die Erklärung, die *v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 168 für Thrinakie gegeben: *Θρινάκιν* von *θρίναξ* heiße die 'gabelförmige' Insel; „welche Insel aber hat auf die Bezeichnung gabelförmig mehr Anspruch als die Pelopsinsel?“ Kommt dazu, daß der *hom. Hymnos* auf den delphischen Apoll (v. 411) von den bei Tainaron, Kap Matapan, weidenden Rindern des Helios erzählt. Vgl. auch *Tümpel, Jahrb. f. klass. Philol.* 143 (1891), 166. Gewiß, wir an Hand unserer Landkarten können mit einem Blick das Besondere in der Gestalt der Peloponnes feststellen, aber die alten Griechen ohne Karten? Nach Kap Malea, das seiner höchst unruhigen See wegen gefürchtet war und von einem fast 800 m hohen, überall steil abfallenden Berg überragt wird, habe der Dichter der ursprünglichen Irrfahrt den gefährlichen Engpaß verlegt; „da er in Asien dichtete, waren ihm die Verhältnisse des Mutterlandes nur ganz im allgemeinen bekannt... ihm genügten die Nachrichten über die gefährliche Passage und den himmelhohen glatten Berg, um das ihm bereits fertig vorliegende Wunder an diese Stelle zu rücken“, *Finsler* a. a. O. 199. Nun fehlte es schon im Altertum auch nicht an Stimmen, welche die ganze Sage direkt als dichterische Erfindung beurteilen; das war nicht nur der Standpunkt des *Eratosthenes* (s. o.), im gleichen Sinne äußerten sich ein

paar Philosophen sowie römische Dichter, denen die betreffenden Stellen des *Lucretius* (2, 704; 4, 732; 5, 893) vorschweben mochten (Zitate bei *Waser* 16, 55); in das Gebiet des Volksglaubens verweist auch *Agatharchides, de mari Erythr.* 7 (*G. G. M.* ed. *Müller* 1, 114, 9) die Sk. und ähnliche Gestalten, und zumal konnte die Dichtung nicht mehr vor der Wirklichkeit bestehen in den Augen jener Mythographen, die nach Art des Euhemeros alle Mythen auf rationalistischem Weg zu erklären suchten. Auf solcher Bahn bewegt sich bereits *Polybios* 34, 2, 3 (bei *Strab.* 1 p. 24 f.), wenn er für die Entstehung der Skyllasage eine Erklärung darin sieht, daß Homer die Sk. einen ähnlichen Fang tun läßt, wie man in der Gegend des Skyllaion die Galeoten, auch *ξυφίαι* und *κύνες* genannt, zu erjagen pflege. Dagegen erklärt *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 825 (daraus *Ps.-Eudokia* p. 377 *Villois.*, vgl. auch *Tzet. Lyk.* 45), es fänden sich unter dem Vorgebirge sehr viele große Felsen mit Vertiefungen und Höhlen, in denen Meeresgetier weile, und ähnlich äußert sich *Prokopios (bell. Got.* 4, 6 p. 579 d/580, weiteres *Waser* 17, 59), nicht ein Weib von tierischer Gestalt habe hier gehaust, vielmehr seit alters bis auf seine Zeit gebe es an dieser Stelle des Sundes *κυνιάκων μέγα τι χοῦμα, οὗσπερ κυνίσκους τανῶν καλοῦσιν*, woran sich eine kurze Betrachtung schließt über die mutmaßliche Entstehung solcher Mythen. So ganz aber den Geist des euhemeristischen Rationalismus atmen zwei weitere natürliche Deutungen: *Palaiphatos π. ἀπίστων* 21 (daraus *Apost.* c. 16, 49, *Ps.-Eud.* p. 377, vgl. *Waser* 17 f., 60) läßt die Sk. eines der tyrhenischen Korsarschiffe sein, die Siziliens Umgebung und den ionischen Meerbusen unsicher machten, eine flinke Triere mit Namen Skylla, die sich besonderer Berühmtheit erfreute (Sk. als Schiffsnamer *Verg. Aen.* 5, 122. *Hyg. f.* 173 p. 148, 17 *Sch.*), und *Herakleitos π. ἀπ.* 2 stempelte die Sk. zu einer schönen Hetäre, die, auf einer Insel hausend, mit ihren rändigen und hündischen Parasiten die Fremden ausgebeutet habe, darunter des Odysseus Gefährten, wogegen sie der Besonnenheit des Helden selbst nichts anhaben konnte. Solch rationalistische Färbung trägt auch der Versuch von *H. Steuding*, der im Anschluß an Arbeiten von *K. Tümpel* über die Bedeutung des im altionischen Poseidonkult als heilig verehrten Polypen auch die Sage von der Sk. dartun will als ein Schiffermärchen, entwickelt aus der Beobachtung der Gefahr, die Mensch und Tier droht von seiten der Polypen größter Art, der also das Urbild der Sk. nachweisen will in einem mächtigen Polypen oder Kraken (*Octopus vulg. L.*) an dem nach der megarischen Skylla (s. u.) benannten Vorgebirge Skyllaion, östlich von Troizen, vgl. *Steuding* 60 a. a. O. *Tümpel* a. a. O. 994 ff. *Krümmler* a. a. O.; jedenfalls verdient der Versuch auseinandergehalten zu werden von dem andern, den Polyphem zu einem Gorilla zu machen, vgl. *E. H. Berger, Myth. Kosmog. d. Griech.* 32 f. *Finsler* a. a. O. 257 f., ablehnend *Stadler. Bursians Jahreshb.* 114, 61. Gruppe, *Griech. Myth.* 409, 7. Schließlich wäre noch der allegorischen Mythen-

auslegung zu gedenken wiederum bei *Hera- kleitos 'Ομ. ἀλληγ.* 70 p. 138 f. *Mehler*, ferner beim *Anonymos de Ulixis error.* 8. 10 p. 339, 12 ff. 342 *Westerm. Eustath.* p. 1714, 47 f. *Fulg. myth.* 2, 9 p. 49 f., 4 ff. *Helm. Myth. rat.* 3, 11, 8 f. p. 232 f. *Bode*, vgl. *Waser* S. 18 f. Für das Genealogische vgl. *Waser* S. 22–32. *Od.* 12, 124 f. wird als Mutter der Sk. Krataeis (s. d.) genannt, *Κράταις*, doch wohl soviel wie *κραταίς* (*Od.* 11, 597), Femininform z. *κραταίος* (vgl. *Τυροσπρίς* z. *Τυροσπρός*), die 'Starke', 'Gewaltige', *Epith. ornans* einer Göttin, deren eigentlicher Name unterdrückt ist, vgl. *Εὐωνύμη* (oder *Εὐονύμη*), ursprünglich wohl Beiwort zu *Γῆ*, nachher erst selbständiger Eigenname, *Εὐρυβίη* usw.; frühzeitig aber ward, da der Dichter den eigentlichen Mutternamen verschweigt, das *Epith.* als solcher verstanden, und besonders den Scholiasten und Kommentatoren galt fortan als homerische Überlieferung, Sk. sei ein Kind der Krataeis, von der freilich nichts Näheres zu sagen war, vgl. *Schol. Od.* 12, 124. *Eust.* p. 1714, 13 f. (*Ps.-Eud.* p. 376 f.). *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 828, ferner *Apollod. epit.* 7, 20 W., wozu *Schol. Plat. de rep.* 9, 588 c (*Κράταις*). *Alkiph. epist.* 1, 18, 3. *Ciris* 66; auch *Ovid* nennt (*met.* 13, 749) seine Nymphe Skylla 'Crataeide nata', vgl. auch *Prob. u. Schol. Bern. z. Verg. Buc.* 6, 74. *myth. rat.* 1, 3, und wie Sk. wird auch Krataeis herabgewürdigt zur bloßen Nymphe, *Serv. Aen.* 3, 420. *Serv. u. Iun. Philarg. z. Buc.* 6, 74. *myth. rat.* 2, 169. l. *monstror.* 1 (15) bei *Haupt, Opusc.* 2, 227, oder zum Fluß, wobei Verwechslung denkbar mit Crathis, dem Fluß im Bruttierland, *Hyg. f.* 199 p. 127, 3 *Sch. Plin.* 3, 73. *Solin.* 2, 22 p. 40 *Momms. Mart. Cap.* 6, 641 p. 215, 13 *Eyss.* Auf die Frage aber, wer, wenn nicht Krataeis, nach ältester Überlieferung als Mutter der Sk. gegolten, gibt uns die Antwort *Schol. Apoll. Rh.* 4, 828 (*Ps.-Eud.* p. 376), laut welchem die *Hesiod* zugeschriebenen *μεγάλαι Ἥραι* (*frag.* 164 *Kl. frag.* 172 *Rzach*) Sk. als Tochter des Phorbas und der Hekate kannten, ferner *Akusilaos* als Tochter des Phorkys und der Hekate. Das war die ungenannte 'Mächtige', auch wenn weder Homer noch der Homeriden einer diese Göttin nennt; sie ward ja angerufen als Abwehrerin des Unheils im allgemeinen, wie auch im besondern gleich Poseidon zur Errettung aus Meeresgefahr, und wenn der Dichter bei der Charybdis des *ἐντροχιδῶν* gedenkt, der so wenig als irgendeiner vom Verderben erretten könnte (*Od.* 12, 107), so mochte er unter der Krataeis als Mutter der Sk. die Hekate verstehen, deren Namen man aus Scheu vor ihrem unheimlichen Wesen nicht auszusprechen wagte. Beide Überlieferungen, die hesiodische, an der besonders die *μεγὰρ* festhielten (*Schol. Od.* 12, 124. *Eust.* p. 1714, 33), und die als homerisch herumgebotene, suchte wohl *Semos aus Delos* (*Schol. H. z. Od.* 12, 124. *F. H. G.* 4, 495, 18 a) in einen gewissen Einklang miteinander zu bringen, indem er Sk. zwar ein Kind der Krataeis sein ließ, dagegen dieser Hekate und Triton zu Erzeugern gab. Das Richtige aber dürfte, offenbar von derselben Absicht geleitet, *Apollonios Rh.* getroffen haben, wie ja

dieser 'poeta doctus' oft divergierende Ansichten kombinierte, wenn auch selten mit ebensoviel Glück: *Σκύλλης*, sagt er, *ἦν τέκε Φόρκω νυκτιπόλος* *Ἐκάτη, τήντε κλείουσι Κράταιρ, Arg. 4, 826 f., ἀμφοτέρους καταχολούθησεν*, bemerkt der Scholiast. In den *Eioien* ist Phorbas wohl nur durch Versehen an Phorkys' Stelle getreten (*Ed. Meyer, Forsch. z. alt. Gesch.* 1, 93, 3), jedenfalls hat sich Phorkys, den zuerst *Akusilaos* bietet, nachhaltig festgesetzt als Vater der Sk., zunächst mit Hekate zusammen, *Schol. HV z. Od. 12, 85. Eust. p. 1714, 30 (Ps.-Eud. p. 376)*, ferner durchweg in der Sage vom Rinderraub der Sk. an Herakles, *Schol. vet. z. Lyk. Al. 46. 49. Tzetz. Lyk. 45. 650. Ps.-Eud. p. 214. 417*, und oft auch zusammen mit Kratais, so regelmäßig bei den römischen Mythographen und Kommentatoren mit Ausnahme *Hygins*, vgl. *Apollod. epit. 7, 20 W. Schol. Plat. de rep. 9, 588 c*, ferner *Serv. Aen. 3, 420. Serv. Prob. Iun. Philarg. u. Schol. Bern. z. Buc. 6, 74. Myth. vat. 1, 3, 2, 169. I. monstr. a. a. O.* — *Hygin* bezeichnet Typhon und Echidna als Eltern der Sk., *praef. p. 12, 17 Sch. f. 161 p. 25, 15*, vgl. auch *f. 125 p. 108, 15. Ciris 67*, und bei *Semos aus Delos* a. a. O. erscheint neben Kratais, der Tochter der Hekate und des Triton, als Erzeuger der Sk. Deimos der Furchtgott. Triton als Vater der Sk.: *Eustath. p. 1714, 33 (Ps.-Eud. p. 377). Stesichoros* wiederum habe in seinem episch-lyrischen Gedicht 'Σκύλλα' diese eine Tochter der Lamia genannt, *Schol. Od. 12, 124. Eust. p. 1714, 34 (Ps.-Eud. p. 377)*, 'offenbar aus sikelisch-chalkidischer Tradition', *Tümpel* a. a. O. 996 f.; auch wenn es im *Schol. Apoll. Rh. 4, 282* heißt: *στ. δὲ ἐν τῇ Σκ. εἰδούς τινὸς Λαμίας τὴν Σκ. φησὶ θυγατέρα εἶναι*, ist kein Gedanke daran, daß etwa *Stesichoros* die Eido der Sk. zur Mutter gegeben habe (*Bergk, P. lyr. Gr.* 4 3, 210, wo *Εἰδούς*), vielmehr dürfte *εἰδός* im Sinne des davon abgeleiteten *εἰδωλόν* zu verstehen, die Lamia eben als 'Gespenst' bezeichnet sein, *Waser S. 25 f., 21. Sätzler, Jahreshb. 82, 128*. Endlich findet auch die Nennung des Tyrrhenos als Vater der Sk. bei *Apollod. epit. 7, 20 W.* (korrigiert nach *Schol. Plat. de rep. 9, 588 c*) ihre Erklärung; offenbar ward *Τυρσηνός Eur. Med. 1342* mißverstanden als Patronymikon, während es als Feminin z. *Τυρσηνός* Sk. bezeichnet als diejenige, ἣ *Τυρσηνὸν ὄκησεν πέδον, Med. 1359*. Möglich auch, daß bei dieser Genealogie Tyrrhenos und Phorkys als identisch gedacht sind, worauf *Hyg. praef. p. 10, 13 Sch.* führen könnte, wo unter den Kindern des Pontos und der Ge Phorkys vertreten wird durch †tusciversus, worin dann die lat. Namensform für Tyrrhenos zu sehen wäre. Schließlich ergeben sich in kürzester Fassung als Eltern der Sk.: Hekate Kratais, in deren Rahmen hier durchaus auch die Lamia einzubeziehen ist, und Phorkys — oder dann Typhon und Echidna; abzusehen ist von Pallas und Styx, *Hyg. praef. p. 11, 20 Sch. Gruppe, Gr. Myth. 1084, 6*. Für die mannigfachen Beziehungen zwischen Sk. und Hekate vgl. *Gaedechens* a. a. O. S. 90—94. *Waser* 32—34, zwischen Sk. der Tochter des Phorkys und ihren Schwestern, den Gorgonen vgl. *Vinet* a. a. O. 177, *Gaedechens* a. a. O. S. 94—98 und in *Ersch u. Grubers Allg. Enzykl.* s. *Gorgo* § 15 (S. 400). *Waser* 34—36. Besonders häufig erscheint Sk. im Verein mit der Chimaira, mit Kerberos; bei *Verg. Aen. 6, 286* unter den Schreckbildern, die im Vorhof des Orcus ihre Wohnung haben, vgl. *Waser* 29, 40. *Gruppe, Gr. Myth. 408. 411, 5*. Eine bescheidene Rolle spielte Sk. auch in der Heraklessage. In *Lykophr. Alex. 44* bis 49 wird Herakles eingeführt als derjenige, der sie getötet, die wilde Hündin, die die engen Winkel der ausonitischen See belauert, die ob ihrer Höhle fischt, die *ταυροσκόπος λείαυα*, die dann ihr Vater wiederherstellte (*δωμήσατο*), indem er ihren Leichnam mit Fackeln verbrannte, sie, die auch vor der Persephone keine Scheu trägt (da ihr diese ja nichts anhaben kann). Weiteren Aufschluß über die Verflechtung der Sk. in die Heraklessage erteilen *Scholien* und *Tzetzes*: wie Herakles, als er die Kinder des Geryoneus von Erytheia wegtrieb, in den Sund zwischen Italien und Sizilien gelangt war, raubte und schlachtete Sk. einige der Stiere, ward dann aber selbst durch Herakles erlegt; später brachte sie ihr Vater Phorkys mit Fackeln zu neuem Leben, er zündete sie an und kochte sie wieder auf, vgl. *Tzetz. Lyk. 45* (erweitert aus *Schol. vet. z. v. 46*, von *Geffcken* eingereiht in den von ihm rekonstruierten Text der *Σκυλλὰς des Timaios* S. 108, 27 ff.) und 650, ferner *Schol. V z. Od. 12, 85*, wo dafür verwiesen wird auf *Dionysios* (den Kyklographen, *F. H. G. 2, 10, 8*), auch *Eust. p. 1714, 45 ff.* Bei *Serv. Aen. 3, 420*, wo Charybdis die Herdenräuberin ist, wird Verwechslung vorliegen; wörtlich dasselbe bietet *Myth. vat. 2, 170*, vgl. auch *Schol. Lucan. 1, 547 (Weber). Iso Mag. z. Aur. Prud. Clem. Apoth. 747 = Migne 59, 981*. Bei *Tzetz. zu Lyk. 45* folgt gleich auch eine rationalistische Auslegung der Sage, vgl. auch *Ps.-Eud. p. 214. 417*; dafür und für die phantastischen Deutungen von *F. L. W. Schwartz, Urspr. d. Myth. 34, 2. 81. 216*, und *Creuzer, Symb. d. a. V. 4, 109 f.* vgl. *Waser* S. 48 f.; dagegen bringt *Tümpel* a. a. O. 998 die Mythen von Sk. und der Hydra miteinander in Parallele, erkennt darin „zwei verschiedene Motivierungen derselben Vorstellung, der der Glaube an eine Verjüngungs- oder Erneuerungsfähigkeit des Ungetüms zugrunde liegt“, und erinnert daran, daß ja auch der Polyp verlorene 'Schlangennarme' selbständig ergänzt. Sei dem wie ihm wolle, wichtiger noch ist wohl die Erkenntnis, daß, auch wenn die erste Anspielung auf die Verknüpfung der Sk. mit der Heraklessage für uns erst in alexandrinische Zeit fällt, wir darin doch sicherlich eine sizilisch-italische Lokalsage aus älterer Zeit zu sehen haben, daß gerade dieses Abenteuer des Herakles mit Sk. den Inhalt bildete jenes *Σκύλλα* betitelten Epyllions des *Stesichoros*, vgl. zu *frg. 13 Bergk K. O. Müller. Gesch. d. gr. Lit.* 4 1, 335. *Waser* 25 f. 68. Dem *Lykophron* aber, der nach wiederholtem Zeugnis der Scholien *Timaios* benützt hat (vgl. z. B. *Müllenhoff, D. Altertumsk. 1, 434 ff.*); hat eben dies heimische Sagenbruchstück übermittelt

chens a. a. O. S. 94—98 und in *Ersch u. Grubers Allg. Enzykl.* s. *Gorgo* § 15 (S. 400). *Waser* 34—36. Besonders häufig erscheint Sk. im Verein mit der Chimaira, mit Kerberos; bei *Verg. Aen. 6, 286* unter den Schreckbildern, die im Vorhof des Orcus ihre Wohnung haben, vgl. *Waser* 29, 40. *Gruppe, Gr. Myth. 408. 411, 5*. Eine bescheidene Rolle spielte Sk. auch in der Heraklessage. In *Lykophr. Alex. 44* bis 49 wird Herakles eingeführt als derjenige, der sie getötet, die wilde Hündin, die die engen Winkel der ausonitischen See belauert, die ob ihrer Höhle fischt, die *ταυροσκόπος λείαυα*, die dann ihr Vater wiederherstellte (*δωμήσατο*), indem er ihren Leichnam mit Fackeln verbrannte, sie, die auch vor der Persephone keine Scheu trägt (da ihr diese ja nichts anhaben kann). Weiteren Aufschluß über die Verflechtung der Sk. in die Heraklessage erteilen *Scholien* und *Tzetzes*: wie Herakles, als er die Kinder des Geryoneus von Erytheia wegtrieb, in den Sund zwischen Italien und Sizilien gelangt war, raubte und schlachtete Sk. einige der Stiere, ward dann aber selbst durch Herakles erlegt; später brachte sie ihr Vater Phorkys mit Fackeln zu neuem Leben, er zündete sie an und kochte sie wieder auf, vgl. *Tzetz. Lyk. 45* (erweitert aus *Schol. vet. z. v. 46*, von *Geffcken* eingereiht in den von ihm rekonstruierten Text der *Σκυλλὰς des Timaios* S. 108, 27 ff.) und 650, ferner *Schol. V z. Od. 12, 85*, wo dafür verwiesen wird auf *Dionysios* (den Kyklographen, *F. H. G. 2, 10, 8*), auch *Eust. p. 1714, 45 ff.* Bei *Serv. Aen. 3, 420*, wo Charybdis die Herdenräuberin ist, wird Verwechslung vorliegen; wörtlich dasselbe bietet *Myth. vat. 2, 170*, vgl. auch *Schol. Lucan. 1, 547 (Weber). Iso Mag. z. Aur. Prud. Clem. Apoth. 747 = Migne 59, 981*. Bei *Tzetz. zu Lyk. 45* folgt gleich auch eine rationalistische Auslegung der Sage, vgl. auch *Ps.-Eud. p. 214. 417*; dafür und für die phantastischen Deutungen von *F. L. W. Schwartz, Urspr. d. Myth. 34, 2. 81. 216*, und *Creuzer, Symb. d. a. V. 4, 109 f.* vgl. *Waser* S. 48 f.; dagegen bringt *Tümpel* a. a. O. 998 die Mythen von Sk. und der Hydra miteinander in Parallele, erkennt darin „zwei verschiedene Motivierungen derselben Vorstellung, der der Glaube an eine Verjüngungs- oder Erneuerungsfähigkeit des Ungetüms zugrunde liegt“, und erinnert daran, daß ja auch der Polyp verlorene 'Schlangennarme' selbständig ergänzt. Sei dem wie ihm wolle, wichtiger noch ist wohl die Erkenntnis, daß, auch wenn die erste Anspielung auf die Verknüpfung der Sk. mit der Heraklessage für uns erst in alexandrinische Zeit fällt, wir darin doch sicherlich eine sizilisch-italische Lokalsage aus älterer Zeit zu sehen haben, daß gerade dieses Abenteuer des Herakles mit Sk. den Inhalt bildete jenes *Σκύλλα* betitelten Epyllions des *Stesichoros*, vgl. zu *frg. 13 Bergk K. O. Müller. Gesch. d. gr. Lit.* 4 1, 335. *Waser* 25 f. 68. Dem *Lykophron* aber, der nach wiederholtem Zeugnis der Scholien *Timaios* benützt hat (vgl. z. B. *Müllenhoff, D. Altertumsk. 1, 434 ff.*); hat eben dies heimische Sagenbruchstück übermittelt

aus der Dichtung seines berühmten sizilischen Landsmannes, vgl. *Joh. Geffcken, Timaios' Geogr. des Westens* S. 28. 108, 27 ff. (122, 11). *Tümpel* a. a. O. 991. — Nach *Stesichoros* ist *Timotheos* v. *Milet* zu nennen als Dichter, der sich in besonderer Dichtung mit Sk. befaßte; denn der von *Aristot. Poet.* 15, 5 erwähnte *Θηρύος Ὀδυσσεύς ἐν τῇ Σκύλλῃ*, auf Grund dessen noch *Welcker* eine Tragödie des *Euripides* mit Titel *Σκύλλα* angenommen, wird durch den 'ästhetischen Papyrus' des Erzherzog Rainer (vgl. *Th. Gomperz, Pap. d. Erzherzog Rainer* 1, 84—88, wo es zum Schluß heißt *ὡς περ καὶ Τιμόθεος ἐν τῷ Θηρύῳ τοῦ Ὀδυσσεύς κτλ.*) einer *Σκύλλα* des *Timotheos* zugewiesen: es war aber ein Dithyrambos, das schließen wir ohne weiteres aus der zweiten Stelle, wo *Aristoteles* dieser Dichtung gedenkt, *Poet.* 26, 1, und dieser Dithyrambos gehörte einem Dithyrambenkranz an von mindestens vier Büchern unter dem Gesamttitel *Ὀδυσσεύς*; der Aulet repräsentierte die eine Hauptperson, die Sk., der Koryphaeos aber den Odysseus, nicht bloß passiv, sondern auch aktiv durch Vortrag eines Klageliedes, und der Flötenspieler zerrte etwa den Chorführer am Gewand, um so das Bemühen der Sk. zu versinnlichen, die den Odysseus an sich und ins Verderben zu ziehen bestrebt ist, vgl. *Susemihl u. Gomperz, Sk. in d. Aristot. Poet., Jahrb. f. Phil.* 133 (1886), 553 f. 771—75. *Waser* 66 ff. *Gomperz, Aristoteles' Poet. übers.* S. 124 f. 126. — Endlich trug den Titel *Σκύλλη* ein elegisches Gedicht der *Hedyle*; anmutig wird da geschildert, wie Glaukos in Liebesglut der Grotte der schönen Sk. sich naht, mit allerlei Liebesgaben, bald mit einer Muschel vom rötlichen Fels, bald mit der noch nicht flüggen Brut von Halkyonen, zum Zeitvertreib für die unerbittliche Nymphe, und wie des Gottes Zähnen selbst eine in der Nachbarschaft hausende Sirene zu Mitleid bewegen, vgl. die fünf Verse bei *Ath.* 7, 297 b. Vielleicht ist schon für der *Hedyle* Dichtung auch die Metamorphose anzunehmen, wie sie *Ovids* Darstellung *met.* 13, 900—14, 74 enthält. Der Verschmähte wendet sich an Kirke mit der Bitte, sie möchte durch Zaubersprüche oder Kräuter, deren Wirkung er ja schon an sich erfahren, Sk. teilnehmen lassen an seiner Glut; doch des Helios Tochter hat selber ein empfänglich Herz, und nachdem sie ohne Erfolg sich bemüht, ihren Gast der Sk. abspenstig zu machen, grüllt sie der Bevorzugten und mischt nun, wo die Nymphe ihr Bad zu nehmen pflegte, giftige Kräuter ins Wasser; ohne Arg taucht diese in die Flut und wird verwandelt in jenes homerische Scheusal, als das sie gelegentlich, um sich an Kirke zu rächen, Odysseus seiner Gefährten beraubt; vgl. dazu *Lact. Plac. arg.* 14, 1, wo auch der Hinweis auf die weitere Verwandlung der Sk. aus der Megäre zum Felsen, die über sie verhängt wird, auf daß sie nicht auch den Kielen der Teukrer und dem Aeneas verderblich werden könne (vgl. *Ovid* v. 72—74, meist als späterer Zusatz ausgeschieden) und *Lact.* 14, 2. Mit *Ovids* Darstellung stimmt überein, z. T. sogar in der Wortwahl, *Hyg. f.* 199 p. 127, 3 ff. *Sch.*; ferner

vgl. *Serv. Aen.* 3, 420. *Buc.* 6, 74, wo das eine Mal beigelegt ist, das Mädchen habe sich dann, ob seiner Mißgestalt erschreckt, ins Meer gestürzt, das andere Mal, Glaukos habe sie nach der Verwandlung zur Meeresgöttin erhoben (wie auch bei *Ovid* v. 68 f.: weinend habe der Meergott den Umgang mit Kirke gemieden, die so schlechten Gebrauch gemacht von ihren Kräutern); zu *Serv. Aen.* 3, 420 vgl. *Fulg. myth.* 2, 9 p. 49, 4 ff. *Helm.* zu *Serv. Buc.* 6, 74 vgl. *Myth. rat.* 1, 3, aus beiden kompiliert *Myth. rat.* 3, 11, 8. Noch weitere Versionen bietet *Servius*: Poseidon selber habe sich um die Gunst der schönen Nymphe bemüht, Sk. habe Glaukos erhört und dafür sich Groll und Rache Poseidons zugezogen (*Serv. Aen.* 3, 420), oder aber Poseidon tritt direkt an die Stelle des Anthedoniers, und die Eifersucht Amphitritens gegenüber der Buhle verdrängt die der Kirke, die dann bloß noch das Gift zur Verwandlung liefert (*Serv. Buc.* 6, 74). Weiter vgl. *Iun. Philarg. u. Schol. Bern. z. Buc.* 6, 74 (p. 122 ff. *Hagen*). *Schol. Lucan. Phars.* 6, 66. l. monstror. 1 (15) bei *Haupt, Op.* 2, 227. Auch Triton erscheint als Liebhaber der Sk. und veranlaßt, neben Poseidon hintangesetzt, an Stelle des Glaukos die Verwandlung mittels der Säfte der Kirke, *Prob. Buc.* 6, 74 (p. 346, 16 ff.). Kirke fällt ganz aus dem Spiel, die eifersüchtige Amphitrite ist selbst die Giftmischerin und bewirkt die Verwandlung, *Schol. vet. z. Lyk. Al.* 46. *Tzetz. Lyk.* 45. 650, vgl. auch *Ciris* 70 ff., und endlich finden wir im Register der Liebschaften Poseidons, das *Nonnos* gibt, *Dion.* 42, 409 mit aufgeführt: καὶ Σκύλλῃ παρὰ νηὶ καὶ εἰσάλην θέτο πέτρην. Aber es ist nicht eigentlich ein alter Mythos, der Sk. mit Glaukos verbindet, wie *Vinet* u. *Gaedecheus* a. a. O. anzunehmen geneigt waren, vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 122, 1. 708, 2. 710, 2. 1412, 6, vielmehr dürfte das reichlich mit Sentimentalität durchsetzte Liebesverhältnis als Variante der alten Legende, in der Nymphen durch einen Meergott ergriffen werden (*Gruppe*), doch erst ein 'Zusatz der hellenistischen Poesie' sein, *Rohde, Gr.-Rom.* 2 S. 134 (126) A. *Waser* S. 37 ff., und so ist keineswegs verwunderlich, wenn sich Glaukos mit seiner Geliebten nur ein einzig Mal auf Kunstwerken nachweisen läßt, auf dem bekannten Gemälde, das, 1786 in der Villa Hadrians zwischen Tivoli und Rom entdeckt, übergegangen ist in englischen Privatbesitz (Brocklesby-Park, Lincolnshire) und das, wenn wirklich echt, direkt unter dem warmen Eindruck der schönen Verse *Ovids* entstanden ist, vgl. *Mus. Worsleyanum* 2 tab. 1. *Vinet* 184 f. z. *Mon.* 3, 52, 6. *Gaedecheus* 102—104. o. Bd. 1, 1684 Abb. 5. *Waser* S. 45. 111 f.; als offenbare Fälschung hingestellt bei *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 612, 5. — Das Schicksal anderer Gestalten und Episoden im *Homer*, die geradezu sprichwörtliche Geltung gewannen, teilten auch Sk. und Charybdis sowie das ganze an sie sich knüpfende Abenteuer des Odysseus; zumal erscheint Sk. als Typus des grausam blutdürstigen Weibes, mit ihr wird Klytaimestra verglichen, *Aisch. Ag.* 1233, vgl. auch v. 1228. 1258 ff., *Medeia*, *Eurip. Med.* 1343. 1359; auch

Ovid. ex P. 3, 1, 122 ist Sk. typisch für ein hartes unerbittlich Weib, und so kommt wie Charybdis auch Sk. als Bezeichnung auf für habgierige Hetären, vgl. z. B. *Anaxilas Neortis* frg. 22, 4. 15 ff. aus *Ath.* 13, 558. *Eust.* z. *Od.* 12, 85 p. 1714, 37 ff., usf. Vgl. über Sk. in Übertragung und Sprichwort *Blümner, Stud. z. Gesch. d. Metapher i. Griech.* 1, 122. *Otto, Sprichwörter u. sprichw. Redensarten d. Römer* S. 82. *C. Weymann, Arch. f. lat. Lexikogr.* 8 (1893), 26. 401. *Waser* S. 69—77.

Über den Kunsttypus der Sk. im allgemeinen vgl. *Waser* S. 78—83. *de Wahl* a. a. O. S. 32 ff. Unsere Annahme, daß die Gestalt der Sk. und die ganze Sk.-Vorstellung nicht erst durch *Homer* bzw. den Bearbeiter der betr. Partie der *Odyssee* geschaffen worden, daß vielmehr eine derartige Vorstellung allgemein verbreitet war schon in vorhomerischer Zeit, z. B. bei den seegewohnten Phoinikern, diese Annahme findet eine Stütze in dem Nachweis von Analogien zur homerischen Sk. in der sog. aigaischen Kunst, vgl. *Studniczka, 'Skylla' in d. myken. Kunst, Ath. Mitt.* 31 (1906), 50 ff. *Crusius, Philol.* 65 (1906), 320. Auf einem knosischen Tonsiegel (Abb. 1 b. *Stud.*) will *St.* mit *Evans* einen Schiffer erkennen, „der sich gegen den gewaltigen hundeartigen Kopf eines Seeungeheuers, einer Art Sk., zur Wehr setzt“. Ein ähnliches Ungetüm aber, einen Fisch mit Hundevorderteil, weist *St.* nach auf einem korinthisierend italischen Dinos des Louvre, zumal aber auch in einem fragmentarisch erhaltenen Wandgemälde des mykenischen Palastes (Abb. 2): „ein mächtiger schwarzer Tierkopf (nach *Tsuntas* etwa der eines Schweines, wofür aber das Auge zu groß sein möchte) öffnet weit den blutrot gesäumten Rachen gegen ein Liniengefüß, das genau der Form entspricht, in der *Evans* auf dem Siegel das hochaufgebogene Hinterteil der *νῶς κορωνίς* mit seiner Querstütze ergänzen mußte“, und „die offene Frage“, meint *Crusius*, „wie man sich die Köpfe der Sk. zu denken habe, wird also doch wohl, im Gegensatz zu manchen antiken Homer-erklärern, im Sinn jener *νέστεροι* entschieden, die dem Ungeheuer *νῶς κορωνίς* zugeschrieben (*Eust.* z. *St.* p. 1715, 5 ff.), auch für die übrigen Züge des homerischen Sk.-bildes lassen sich Analogien in mykenischen Darstellungen von mächtigen *σκηλά* und andern *κίρη* nachweisen, wie besonders *K. Trümpel* (a. a. O. 996 ff. u. ö.) darzutun versucht hat“. Unserer Annahme ist ferner günstig das Vorkommen eines Wesens vom Schlage der Sk. auch bei den Etruskern, selbst wenn da griechischer Einfluß vielfach deutlich zutage tritt (über diese 'etruskische Sk.' s. u.), und der Annahme günstig scheint zumal der gleichfalls in neuester Zeit erst erfolgte Nachweis der Sk. auf karthagischen Sarkophagen; freilich erfährt auch dies die Einschränkung, daß hier offenbar nach griechisch-römischen Vorbildern gearbeitet ist. Es sind ihrer drei Sarkophage in bemaltem weißem Marmor, von *Delattre* aus der punischen Nekropole unfern der heil. Monica zu Karthago zutage gefördert, Sk. in der herkömmlichen Auffassung im Giebelfeld des Deckels, in zwei

Fällen gemalt, einmal im Relief angebracht. Die Sk.-Darstellung des ersten Sarkophags (als vierter seiner Art am 15. Mai 1902 gefunden) ward von *Delattre* u. *Eug. Petersen* festgestellt, vgl. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* 1902, 288. 293. *Arch. Anz.* 18 (1903), 23. 93: inmitten der übrigen Verzierungen Sk. von vorn, den Kopf leicht linkshin gewendet, die Arme ausgebreitet, an den Hüften ausgehend in die Vorderteile bellender Hunde und anstatt der Beine in Schlangenleiber, die in Tierköpfe enden mit langen Ohren und in deren Windungen rechts über dem Rückgrat eines der Hunde der behelmte Kopf eines Kriegers im Profil gezeichnet ist mit großer Feinheit, das Ganze eine neue Probe der Malerei im 4. Jahrh. v. Chr. Bei den beiden weiteren Sarkophagen erscheint die Sk.-Darstellung im vordern und hintern Giebelfeld des Deckels wiederholt. Beim Sarkophag von 1904 ist Sk. in Flachrelief gegeben, wieder en face und die Arme ausbreitend, mit Kugelstein in der erhobenen R., von ihren



1) Skylla, gemalt auf einem karthagischen Sarkophag (nach *C.-R. de l'Acad. des Inscr.* 1906, 16).

Lenden stürzen drei Hunde, vgl. *C.-R. de l'Acad. des Inscr.* 1904, 503 f. 509 (mit Abb.). Beim größten aller Sarkophage, Anf. Nov. 1905 gefunden, für den Louvre bestimmt, erscheint Sk. von vorn, rechtshin blickend, mit mächtigen ausgebreiteten Flügeln am Rücken, mit einer Art Zepter, Keule oder Zweig von roter Farbe in der R., mit der erhobenen L. rechtshin weisend; unter zackigem Gürtel springt links- und rechtshin die Protome eines schwarzen Hundes vor; außerdem geht Sk. aus in Schlangen oder Drachen, und zwischen den Hunden gewahrt man zwei menschliche Beine; sie erhebt sich über einer Wellenlinie von blauen Fluten, und im Feld sind zwei Delphine gemalt, die von rechts und von links auf Sk. zuschwimmen, vgl. *C.-R.* 1906, 8 f. 15 f. (mit Abb. S. 16, darnach unsere Abb. 1). Zu der Reliefdarstellung erinnert *Phil. Berger* an ein Flachrelief des neopunischen Mausoleums von El-Amrouni in Tripolitanien; es zeigt freilich nicht Sk. in der gewohnten Gestalt, aber wieder eine von vorn gegebene Figur mit ausgebreiteten Armen, auslaufend in eine Art Fischschwänze, die sich vermischen mit den das Feld füllenden Ranken aus Laubwerk und Blumen; vier Tiere, ein Hund und ein Wolf, ein Löwe

und ein Bär, gehen halben Leibes von den Blumen aus, l. und r. je ihrer zwei der Mittelfigur zugewendet, vgl. *Rev. arch.* 26 (1895, 1) 81 f. fig. 6. C.-R. usw. 1904, 503. 510—12 mit Abb. S. 511, darnach unsere Abb. 2. — Auf national-griechischem Boden sind es Münzen, die zweifelsohne die ältesten Typen der Sk. in der bildenden Kunst aufbewahrt haben, Münzen von Kyme, Kyzikos und auch Allifae; für Sk. auf Münzen und Gemmen vgl. bes. 10 *Vinet* 192 f. 195 ff. 201 z. *Mon.* 3, 52, 7. 9—13. 53, 4—16. *Waser* S. 98—110. *Imhoof-Blumer* u. O. Keller, *Tier- u. Pflanzenb. auf Münzen*



2) Flachrelief des neopunischen Mausoleums von El-Amrouni, Tripolitanien
(nach C.-R. de l'Acad. des Inscr. 1904, 511).

und Gemmen d. A. Taf. 13, 1—7. 26, 26 u. 27. *Head*, *Hist. num.* 30. 37. 68. 72. 78. 86. 121. 175. 525. 733. *Head-Scoronos* 1, 32. 42. 50. 83. 91. 95. 164 z. Taf. 3, 11. 4, 8. *de Wahl* a. a. O. 33 ff. 52. *Furtwängler*, *Die ant. Gemmen* Taf. 13, 32. 18. 68. 33, 44. 45. 51. Altertümlich sind die Bekleidung mit Ärmelchiton bis zum Ansatz des Fischschwanzes, die beiden nach außen gerichteten Hundeköpfe auf den Schultern der Sk. beidseitig ihres eigentlichen Kopfes (vgl. die *τρίπερος* Σκ. bei *Anax. frg.* 22, 4 *Kock*), altertümlich vereinzelt ist auch die flossenartige Bildung der Hände (bei *Waser*, *Münz-*



3) Skylia auf Nomos von Kyme (nach Imhoof u. Keller Tafel 13, 2).

typ. I). Um die Mitte des 5. Jahrh. ist die Silbermünze (Nomos) von Kyme anzusetzen, wo Sk. all die erwähnten Altertümlichkeiten aufweist, vgl. *J. Millingen*, *Rec. de quelques méd. gr. inéd.* pl. 1, 4. *Carrelli-Cavedoni*, *Nummi Italiae vet.* t. 71, 23. *Cat. del M. naz. di Napoli* (Fiorelli 1866) p. 12, 805. *Imhoof* u. *Keller* Taf. 13, 2 (S. 74), darnach unsere Abb. 3. *Daremberg-Saglio* Fig. 6244: Sk. nach r., bekleidet bis zum Ansatz des stacheligen Fischschwanzes, mit zwei Hundeprotomen auf den Schultern, einer am Gürtel, zu ihrer L. im Feld ein Fisch, unter ihr die den Münzen von Kyme eigentümliche Muschel. Zu einem jüngern Sk.-typus der Münzen von Kyme kann überleiten eine solche des *Brit. Mus.*, *Cat. of Italy* 89, 27: Sk. nach l., nackt, mit zwei Hunden an den Schultern, mit Gegenstand (?) in der L., die R. vorstreckend; die Muschel weist nach Kyme; weiter eine Reihe von Kupfermünzen von Kyme ohne die Muschel, Sk. nach l. mit zwei Hunden am Gürtel, die R. vorstreckend, die L. mitunter mit Steuer (Typ. III), vgl. *Mon.* 3, 53, 12. *Mus. Borb.* 2 t. 16, 21. *Carrelli-Caved.* 71, 29. *Brit. Mus. It.* 90, 36—38 (für Kyme vgl. auch *Head* 2 S. 37. *Head-Scoronos* 1, 50). Aus diesem Typus ist hervorgegangen die angebliche Münze von Li-

para bei *Sestini*, *Descr. d'alc. med. gr. del Princ. Crist. Fed. di Danimarca* p. 21 z. t. 1, 15, und ziemlich genau diesen Typus wiederholen die Münzen bei *Garrucci*, *Monete dell'Italia ant.* 2, 161, 25—27 (Taf. 113), deren Obvers einen jugendlich unbärtigen Kopf zeigt mit lorbeerbekröntem *πλος* im Profil nach l. (Odysseus?): Sk. nach l., in zwei vorspringende Hunde und einen Fischschwanz ausgehend, die R. vorstreckend, mit der L. eine Keule (oder ein Pedum) schulternd; bei nr. 25 im Feld ein ξ , nach *Garrucci* = $\xi\text{KVA}\text{AKION}$ oder $\xi\text{KV}\text{-}\text{LATI}\text{ON}$; der Hunde wegen ist auch bei nr. 27 an Sk. (nicht Triton) zu denken; eine solche Münze des bruttischen Skyl(1)akion (?) z. B. auch in der Münzsammlung der Zürcher Stadtbibl. (881, 7). In sichtlicher Anlehnung an Kyme hat Kyzikos, noch in der 2. Hälfte des 5. Jahrh., Sk. auf Münzen abgebildet, wieder im Ärmelchiton mit zwei Hundsköpfen auf den Schultern und mit Fischschwanz, aber nach l. und mit Thunfisch in der R., der die Hunde am Gürtel verdrängt hat (ein größeres Exemplar dieses Wahrzeichens der Stadt unter der Sk. nach l.), vgl. *Greenwell*, *Num. Chron.* 7 (1887), 73, 49 z. pl. 2, 28. *Head* 2 525. *Head-Scoronos* 2, 49. Offenbar gleichfalls von Kyme abhängig ist die Prägung von Allifae, dem samnitischen Binnenort: auf kleinen Silberobolen Sk. nach r. mit stacheligem Fischschwanz, mit zwei Hundeköpfen auf den Schultern und mit Hund am Gürtel; aber es fehlt die Kleidung und die tierische Bildung der Hände (Typ. II), ja in jüngerer Entwicklung gehen auch die Hunde an den Schultern verloren; bald ist unten die Muschel beigelegt, und Sk. hält in der gesenkten R. einen Kraken, auf der L. einen Fisch, oder statt der Concha Cumana ist oben und unten ein Schwan gezeichnet, oder wiederum ist die Muschel da und in der R. ein Steuer, oder endlich ist Sk. nach l. gewendet mit Steuer in der L. und unter ihr ein A, vgl. *Head* 2 S. 30. *Head-Scoronos* 1, 42. *Mon.* 3, 52, 12. *Carrelli-Caved.* t. 62, 9—11. *M. naz.* 10, 613—24. *Brit. Mus. It.* 73 f., 1—8. *Imhoof* u. *Keller* Taf. 13, 1 (S. 74). Besonders häufig kehrt Sk. auf Münzen als Helmverzierung wieder, vgl. *Sil. It.* 5, 135 f. und die Gravierung auf den silbernen Backenklappen des eisernen Prachthelms aus der Krim, *Antiq. du Bosph. Cimm.* t. 28, 1. *Baumeister* S. 2036 Abb. 2214; sie schmückt den attischen Prachthelm der Pallas auf dem Obvers von Münzen der unteritalischen Städte Thurioi, Herakleia, Tarent, Hipponion, und beliebt ist da der Typus der handgroße Steine schleudernden Sk. oder der Sk. mit *χερμάδιον* in jeder Hand (Typ. IV), vgl. z. B. *Brit. Mus. It.* 297, 101, ferner Sk. ein Ruder oder Steuer oder auch einen Dreizack schulternd (Typ. V), dagegen kaum je im Begriff eine Lanze zu schleudern, wie *Fiorelli* angibt für Münzen von Thurioi, *Mus. naz.* nr. 4509—11; entweder ist das Ruder für eine Lanze versehen, oder es fehlen die Hunde, und nicht Sk., sondern Triton oder Glaukos ist in Waffen dargestellt: häufig auch erhebt Sk. eine Hand zum Kopf wie heranwinkend oder eher Ausschau halten t

mit der Gebärde des Spähens, als ἀποσκοπεῖν-
α (Typ. VI). Meist blickt der Kopf der Göttin nach r. und so auch die helmzierende Sk., ja diese dreht sich bisweilen auch dann nach r. zurück, wenn der Athene Kopf nach l. gerichtet ist; mitunter ist dieser en face gehalten, leicht rechtsin, und da empfahl es sich, Sk. direkt über der Stirn darzustellen mit zwei Fischschwänzen, vgl. Münzen von Herakleia z. B. Carelli-Caved. 162, 28. *Brit. Mus. It.* 10 232, 52 f., von Tarent z. B. Carelli-Caved. 115,



4) Skylla auf einem Tetradrachmon von Akragas (nach Imhoof u. Keller Tafel 13, 4).

236. 116, 243. 267. Singular ist, daß Sk. den korinthischen Helm der Pallas schmückt, vgl. Münzen von Herakleia Carelli-Caved. 161, 17—19; vermutlich auch auf den Münzen von Hipponion, *Brit. Mus. It.* 358, 9. Die Priorität in der Aufnahme der Sk. als Helmzier der Pallas auf Münzen ist wohl Thurioi zuzusprechen, bereits für die 1. Hälfte des 4. Jh., *Head²* S. 86 Fig. 46. *Head-Svoronos* 1, 95 z. Taf. 4, 8. *Mon.* 3, 53, 5. 6. 9. Carelli-Caved. 165, 1—5. 7—9. 167, 20—26, 28—31. 168, 54—67. 169, 68—72. *M. naz.* p. 47 f. *Brit. Mus. It.* p. 289 f. *Daremberg-Saglio* Fig. 6245. 30 Für Herakleia, in dessen 2. Münzperiode (ca. 380—300) Sk. gleichfalls auf dem Helm der Pallas, vgl. *Head²* S. 72 Fig. 33. *Head-Svoronos* 1, 91 zu Taf. 3, 11. *Mon.* 3, 53, 8. 10. Carelli-Caved. 160, 2. 5—7. 11. 161, 17—19. 162, 28—35. *M. naz.* p. 37 f. *Brit. Mus.* 226 f. Erst von Herakleia aus wird der Typus auch in der Mutterstadt Tarent sich eingebürgert



5) Skylla auf einem Silberdenar des S. Pompeius (nach Imhoof u. Keller Tafel 13, 5).

haben, verhältnismäßig spät, in der 6. Periode (ca. 302—281), 40 und nur auf Drachmen und Fraktionen kommt auch da der Pallaskopf und mit ihm Sk. als Helmzier auf, *Head²* S. 68. *Head-Svoronos* 1, 83. Carelli-Caved. 115. *M. naz.* p. 33. *Brit. Mus.* p. 201 f. Auch auf dem korinthischen Helm des Heros Leukippos erscheint Sk., auf dem Obvers einer Goldmünze von Metapont, *Brit. Mus. It.* p. 238, 1. *M. naz.* nr. 2276. Von sizilischen Städten, denen die geographische Lage ein Vorrecht gab, Sk. für ihre Münzbilder zu verwenden, kommen bloß Syrakus und Akragas in Betracht. Beiderorts sind es Tetradrachmen, deren Revers Sk. unter der Quadriga zeigt, das eine Mal nach r. mit Dreizack über der l. Schulter, die R. nach einem vor ihr schwimmenden Fisch ausstreckend, hinter ihr ein gleichgerichteter Delphin (Syrakus), das andere Mal Sk. nach r. mit erhobener L., mit dem Gestus des Spähens (Akragas); die syrakusanischen Tetradrachmen zeigen im Feld die Künstlersignaturen Εὐθ[ύ]μου? oder Εὐ[ύ]ηνου?, was sie der 2. Hälfte des 5. Jahrh. zuweist; etwas später aber sind die Tetradrachmen von Akragas anzusetzen,

hier auch Sk. nach l. unter der Krabbe, dem ständigen Emblem der Stadt. Für Syrakus vgl. *Head²* S. 175. *Mon.* 3, 52, 11. *Brit. Mus. Sicily* p. 167, 152 f. Imhoof u. Keller Taf. 13, 3 (S. 74); für Akragas vgl. *Head²* S. 121. *Head-Svoronos* 1, 164. *Mon.* 3, 53, 11. *Brit. Mus. Sic.* p. 9, 53 f. 12, 61. Imhoof u. Keller Taf. 13, 4 (S. 74), darnach unsere Abb. 4. *Holm, Gesch. Siz.* 3, 622, 142. Dagegen ist auf dem Bronze-Hemilitron von Akragas bei Imhoof u. Keller Taf. 8, 26 augenfällig nicht Sk. mit der 'bucina' gemeint, sondern (beim Fehlen der Hunde und auch bei der offenbar männlichen Bildung) Triton, für den die Trompetenschnecke charakteristisch ist, *Waser* 107, 164. Einen besonderen Typus (VII) (Sk. ein Ruder oder Steuer direkt über ihrem Haupt schwingend, um es auf ihr Opfer niederzuschmettern) trägt der viel publizierte

20 Silberdenar des Sextus Pompeius, *Mon.* 3, 53, 13. *Cohen, Méd. cons. t. 33 Pomp. nr. 7. Mommsen-Blacas, Hist. de la monn. rom.* 4 t. 32, 14. *Baummeister* Abbild. 1180. 1763. Imhoof u. Keller Taf. 13, 5 (S. 75), darnach unsere Abb. 5. *Daremberg-Saglio* Fig. 6248; zum guten Teil ja dankte der kühne Abenteurer seine Erfolge gegenüber Octavian der schmalen Meerenge bei Sizilien, die für Octavian geradezu ein unüberwindliches Hemmnis zu werden schien, vgl. *W. Ihne, Römische Geschichte* 8, 58. 60. 214. 238 ff. *Waser* 107, 165 ff. Wenn auch eine Münze des Agrippa Sk. zeigt unter einem Standbild des Neptun (*Babelon, Monn. de la rep. rom.* p. 556 und *Oeuvres de Longpérier ed. Schlumberger* 3, 4), so dürfte da Sk. an Agrippas Seesieg über Sextus Pompeius (36 v. Chr.) erinnern. Aus römischer Kaiserzeit bieten Kontraktmünzen der Zeit Hadrians einen neuen Typus (VIII): Sk., deren zwei Fischschwänze das Münzfeld füllen, mit drei, vier und sechs Hunden am Gürtel und mit Ruder, Steuer oder Dreizack in der L., das Gerät an den Oberarm lehnend, mit der R. einen der drei Krieger packend, die auf dem Schiffe l. zu sehen sind, um auch ihm das Los der zwei (oder drei) bereits in den Fluten Schwimmenden zuteil werden zu lassen (der dritte Krieger am meisten l., der dem Vorgang selbst zuzuschauen scheint, dürfte Odysseus selbst sein, hier eingedenk der Weisung der Kirke u 116 ff., während ihn der Dichter, psychologisch wahr, diese in der Aufregung des Augenblicks vergessen und zu den Waffen greifen läßt), vgl. *Mon.* 3, 53, 15 f. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* t. 33, 7 f. z. 1, 799. *Millin, Gal. myth.* pl. 172, 638*. *Sabatier, Descr. gén. des méd. cont.* 86 f. pl. 13, 11—13. Imhoof u.



6) Skylladarstellung auf römischem Kontorniat in Wien (nach Imhoof u. Keller Tafel 13, 6).

Keller Taf. 13, 6, darnach unsere Abb. 6. *Daremberg-Saglio* Fig. 6249. Ferner Sk. als Brunnenfigur (Typus IX) halben Leibes über einem Felsen sich erhebend, mit zwei Hunden am Gürtel, mit der einen Hand wie zum Wurf ausstreckend, die andere vorstreckend, vor einem Brunnenbecken, auf Kupfermünzen von Korinth aus der Zeit des Commodus und des Septimius Severus, *Imhoof-Blumer u. Gardner*, *Num. comm. on Paus.* S. 24, 28 z. Taf. F 112 f. 10 *Imhoof-Blumer*, *Zur Griech. u. Röm. Münzk.* S. 275, 2 z. Taf. 10, 14, ebenso auf meist schlecht erhaltenen Kupfermünzen von Korinth mit Sept. Severus rechtshin gegenüber der auf einem Felsen sitzenden Quellnymphe Peirene mit Vase auf den Knien, zwischen beiden ein $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$, *Brit. Mus. Corinth* p. 86, 855 z. t. 21, 17. *Imhoof u. Gardner* a. a. O. p. 23, 24 z. Taf. F 106. *Imhoof-Blumer*, *Nymphen u. Chariten auf gr. Mz.* S. 159, 451 z. Taf. 10, 21. Endlich Sk. 20 mit der L. ein Steuer schulternd und in ein Horn blasend, das sie mit der R. hält, Körper

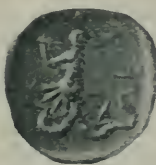
en face, Kopf nach l., ebenso der Delphin über ihrem Kopf (Typus X), auf Kupfermünzen von Tarsos (Kilikien) mit Pupienus (237 u. 238) und einnabe- 30 verwandter Typus, wobei der Delphin fehlt, Sk. ohne Horn gegeben ist, ihre flossenartige R. vorstreckend, auf tarsischen Münzen mit Gordianus III,



7) Skylia auf Bronzemünze von Tarsos (mit Pupienus) in Paris (nach *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 7).

vgl. *Mon.* 3, 53, 14. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 7 (S. 75), darnach unsere Abb. 7. *Head* 2 S. 733, 40 wie ja Kilikien schon in autonomer Zeit sich darauf kaprizierte, unteritalische und sizilische Typen nachzuahmen, *Waser* S. 109, 178. Bei Münztypus VII, VIII und X ist Sk. stets mit doppeltem, beidseitig in die Höhe strebendem Fischschwanz gegeben, während diese spätere Entwicklungsform, die Zweischwänzigkeit, sonst bloß noch für Typus IV in besonderen Fällen bezeugt ist; bei Typus IX ruht der Oberleib 50 der Sk. ohne Fischschwanz direkt auf dem Felsen auf. — An Münztypus I schließt sich eng an die antike gelbliche Glaspaste aus Sammlung Stosch bei *Toelken*, *Erkl. Verz. d. ant. vertieft geschnittenen Steine d. kgl. preuß. Gemmensammlung* S. 64, 94, damit identisch der geschnittene Stein *Nouv. Gal. myth.* pl. 22, 7. *Vinet* S. 198 z. *Mon.* 3, 52, 9. *Waser* 99, 113. 109, 179 u. 181, ferner identisch *Furtwängler* a. a. O. Taf. 13, 32 (grünlich weißes Glas, Skarabäoid, Berlin Kat. 301): Sk. nach l., mit Haube, im gegürteten Chiton bis zum Ansatz des stacheligen Fischschwanzes, die R. vorstreckend, am Gürtel ein Hundeleib, vorn beschädigt, das Ganze äußerst zart, jünger als die Münze von Kyme, aber noch der 2. Hälfte des 5. Jahrh. 60 zuweisen; eine Wiederholung, nur in Kleinigkeiten abweichend, bildet ein Bergkristall-Skarabäoid zu Paris im Cab. des méd., Coll.

Luynes, vgl. *Perrot-Chipiez, L'art dans l'ant.* 3, 442 Fig. 315 (wo fälschlich als 'cône phénicien'), vgl. *de Wahl* a. a. O. S. 32, 41, 1. Aus Sammlung Stosch verzeichnet *Toelken* a. a. O. 110, 196 außerdem einen gelb und grün gefleckten Jaspis, wo Sk., oben als Jungfrau gestaltet, unten mit Fischschwänzen und einem Gewimmel von Hundeköpfen, im Arm ein Ruder hält. 4) zeigt eine Gemme, wieder aus der Sammlung des Duc de Luynes, *Nouv. Gal. myth.* pl. 22, 6. *Vinet* S. 198 zu *Mon.* 3, 52, 10, das Meerweib über Wellen von vorn mit Kopf nach r., ausgehend in zwei Fischschwänze und jederseits flankiert von einem Delphin; freilich stellt die Abwesenheit der Hunde die Deutung in Frage. 5) der Karneol in Wien, *Sacken u. Kenner, Münz- und Antikenkab.* S. 432, 194. *Furtwängler* Taf. 18, 68: Sk. mit einem vorn vorspringenden Hundevorderkörper, in der L. etwas wie ein Schwert schwingend. Am bekanntesten 6) die bei *Tischbein, Homer* 4, 6 vergrößerte Gemme aus dem Besitz des Princ. Contestabile Colonna, wiederholt bei *Inghirami, Gal. Om.* t. 93 z. 3, 207 f., deren Original *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 1, 799 in dem Karneol



8) Skylia auf einem Karneol der S. *Imhoof-Blumer* (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 26, 26).



9) Skylia auf gebranntem Karneol (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 26, 27).

des Dr. Nott vermutet hat, für diesen vgl. *Bull.* 1830, 62. 1831, 109, 93. *Mon.* 3, 52, 7. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* Taf. 33, 6. *Furtwängler* Taf. 33, 51. Die Darstellung wiederholen 8) und 9) die beiden Gemmen bei *Furtwängler* Taf. 33, 44 f. Nr. 44 ist ein Stein unbekannten Besitzers, wahrscheinlich großgriechische Arbeit, in Komposition wie Ausführung gleich bewundernswert: Sk. schwingt mit beiden Händen das Ruder, ihre Fischleiber haben einen jugendlichen Genossen des Odysseus fest umschlungen; drei ihrer Hüfte entspringende Hundevorderkörper fallen ihn mit ihren Bissen an, unten sind Wellen angedeutet. Nr. 45 ist ähnlich, minder fein, doch auch vorzüglich, nach Zusatz S. 313 ein Karneol im Mus. zu Venedig. Schließlich 10) und 11) noch mehr an den Typus der Pompeiusmünze erinnernd zwei weitere Karneole, der eine im Besitz *Imhoofs* sicher echt, der andere s. Z. im Handel zu Neapel, vgl. *Imhoof u. Keller* Taf. 26, 26 f. (S. 158), darnach unsere Abb. 8 u. 9: das eine Mal Sk. en face mit seltsam gesträubtem Schlangenhaar, Flossen und zwei Schwänzen, am linken die Hundeprotome erkennbar, mit beiden Händen hinter ihrem Kopf ein Steuer schwingend, das andere Mal im Profil, beidseitig der Hüften deutlich das Vorderteil eines Hundes, wieder ihr Steuer schwingend, nur von der andern Seite. Nicht beizuziehen ist jener Karneol, der

Herakles zusammen mit einer fisch- oder schlangeneibigen Daimonin zeigt, *Mon.* 3, 52, 17; da ist eher als an Sk. an Echidna zu denken, wie der Vergleich lehrt mit dem s. Z. in Villa Albani befindlichen Basrelief, *Zoega-Piranesi, Bassirilievi ant. di Roma* 2 t. 65. *Waser* 49, 170.

Von drei Malern des Altertums wissen wir, daß sie die Sk. zum Gegenstand der Darstellung gewählt, Androkydes, Nikomachos und Phalerion; doch bloß von Androkydes läßt sich von vornherein mit Sicherheit behaupten, daß er das homerische Monstrum gemalt, wogegen bei den beiden andern nicht ausgeschlossen ist, daß sie die Tochter des Nisos zum Vorwurf genommen, die zweimal auf Wandgemälden begegnet (s. u.). Von Androkydes, den *Plin.* 35, 64 unter des Zeuxis Zeitgenossen und Rivalen Timanthes, Eupompos und Parrhasios an zweiter Stelle nennt, nach *Plut. Pelop.* 25. *Ath.* 8, 341 a aus Kyzikos (vgl. 20



10) Skylla, Wandgemälde aus Stabiae im Mus. naz. zu Neapel (nach *Mon. d. Inst.* 3, 53, 3).

Münzen von Kyzikos mit Sk.), war ein Gemälde der Sk. im Altertum hauptsächlich deshalb bekannt, weil darauf dieser Androkydes φίλιδος (φίλος) ὢν, ὡς ἰστορεῖ Πολέμων (frg. 66 ed. *Preller*) seine Lieblings- 30 linge, τοὺς περὶ τὴν Σκ. ἰχθῦς, mit besonderer Hingabe und Naturtreue dargestellt, daß es scheinen mochte, er habe das Bild eher seiner Leidenschaft für Fische als der Kunst zuliebe gemalt, *Ath.* a. a. O. *Plut. quaest. conviv.* 4, 2, 3. 4, 4, 2. Für das Gemälde des Phalerion ist lediglich die Notiz des *Plinius* 35, 143 zu vergleichen: Phalerion Scyllam (sc. pinxit). Hingegen wollte auf die Sk. des Nikomachos, quae nunc est Romae in templo Pacis (*Plin.* 35, 109) *Otto Schuchardt, Nikomachos* (Weimar 1866) S. 40 ff. ein Wandgemälde aus Stabiae zurückführen, die Darstellung auf dem Silberdenar der Gens Pompeia und auf geschnittenen Steinen; ablehnend *Waser* S. 114–16. Das Wandgemälde ist ein seit 1760 bekanntes Monochrom aus Stabiae, heute im Mus. naz. zu Neapel, Abt. XVII 8860 (vgl. Abt. XVIII 8879. 8881. 8887. 8888 u. Abt. LXXXII 9825, wo gleichfalls in monochromer Behandlung wie Sk. ein Triton oder Meerkentaur auf einem Karnies aufsitzt), erstmalig publiziert in den *Pitture d'Ercolano* 3 t. 21 z. S. 107 f., ferner *Mon.* 3, 53, 3 (darnach unsere Abb. 10). *Ternite, Wandgem.* H. 7, 4 u. S. 118 (Text von O. Müller-Welcker). *Overbeck, Gall.* 798 z. t. 33, 1. *Helbig, Wandgem.* n. 1063. *Waser* S. 110 f. *Daremberg-Saglio* Fig. 6247: Sk., in gelbem Ton auf weißem Grund, sitzt auf halbdunkel gehaltenem Karnies auf, ein schnelles Weib mit wildem, doch nicht unschönem Gesichtsausdruck, bis zu den Hüften weiblich gebildet, von da beidseitig in mit Schuppen bedeckte, pflanzenartig stilisierte Schwänze auslaufend, unter denen drei nicht

bestimmt charakterisierte Tiere herauswachsen; einer rasenden Furie gleich schwingt sie ein mit beiden Händen linkshin emporgehaltenes Steuerruder über drei Unglücklichen, die, jugendlich unbärtig, von den Bestien gepackt sind; verzweiflungsvoll strecken die beiden äußern je eine Hand aus, das Grausige aber in der Erscheinung der Sk. sollen die über ihrer Brust sich kreuzenden Bänder verstärken, deren Trotteln im Wind flattern, parallel zu den sich umrollenden Schwanzenden: Gewiß sind dieser Komposition verwandt die des Silberdenars des S. Pompeius und einiger Karneole, s. unsere Abb. 5. 8 u. 9; außerdem kehrt sie ziemlich getreu wieder auf einer Tonlampe bei *Pas-seri, De lucernis* 1 t. 47 (p. 53). *Mon.* 3, 52, 17.



11) Skylla auf einer Bronzeschale aus Boscoreale im Brit. Mus. (nach *Walters, Cat. of bronzes* pl. 25).

Waser 137, 31 (Sk. nach 1., mit beiden Händen über dem Kopf ein Steuer schwingend, unter dem Gürtel ausgehend in zwei Delphinschwänze und drei Hunde), und auch die in den Fußböden des Braccio nuovo des Vatikans eingelassene schwarzweiße Mosaikdarstellung aus dem Haus der Munatia Procula bei Tor Marancia vor P^{ta} S. Sebastiano, stammend aus dem 2. Jahrh. n. Chr., wiederaufgedeckt 1817, läßt sich heranziehen, vgl. u. a. *Helbig, Führer* 1, 1. *Waser* S. 142, 47. *Amelung, Vatican* 1, 3 (wieder Sk. von vorn mit großem Fischschwanz, der sich l. emporringelt, mit beiden Händen über ihrem linkshin gewendeten Kopf ein langes Ruder schwingend über drei jugendlich unbärtigen nackten Odysseusgeführten, die gepackt werden von den drei an ihren polypenartigen Gürtel anschließenden Ungeheuern, deren Kopfbildung zwischen Hunde- und Delphinnatur schwankt, mit Beinen nach Art der Robben; in geringer Entfernung die Galere des Odysseus bei den Sirenen); *Amelung* weist des weitern hin auf die ähnliche Komposition auf einer Bronzeschale aus Boscoreale im Brit. Museum, *Walters, Cat. of bronzes* S. 162 pl. 25, darnach unsere Abb. 11. Die Annahme liegt nahe, daß alle diese Kompositionen auf ein gemeinsames Ori-

ginal zurückgehen; doch als solches just die Schöpfung des Nikomachos anzusprechen, bleibt vage Vermutung. An des Nikomachos Gemälde hat andererseits *Furtwängler* beim Relief eines Klappspiegels aus Eretria erinnert, *Arch. Anz.* 9 (1894), 118, s. u., und auf jeden Fall wird man, wenn nach *Plin.* 35, 108. *Serv. Aen.* 2, 44 Nikomachos zuerst dem Odysseus den Schifferhut gegeben (nach *Schol. Il.* 10, 265 und *Eust. z. St. p.* 804, 19 ff. bereits *Apollodoros*), gern beipflichten dem glücklichen Gedanken von *Brunn, Künstlergesch.* 2, 114 (168), daß die Figur des Odysseus eben auf dem Sk.-bild des Nikomachos sich befunden habe, sind doch häufig Randbemerkungen bei *Plinius* an falscher Stelle in den Text geschoben worden: einerseits wüßten wir einen 'Ulixes pileatus' sonst in keinem der uns genannten Werke des Nikomachos unterzubringen, andererseits sind uns verschiedene Darstellungen erhalten, wo Sk. wirklich von Odysseus im *πῖλος* bekämpft wird, vgl. z. B. die calen. Phialen und etruskisch-griechische Darstellungen. — Da sich hier der Anhang bei *Waser S.* 130 ff. nicht vollständig reproduzieren läßt, beschränken wir uns auf die wichtigern Nummern und Ergänzung der Liste. Zunächst Sk. in der Vasenmalerei. Noch als attisch-rf. schönen Stils wird bezeichnet das Bruchstück vom Boden einer henkellosen runden Schale, von *Humann* 1874 aus Pergamon ins Berliner Antiquarium geliefert, *Furtwängler, Besch.* 2, 802, 2894. *Waser* 130, 1: im Zentrum unten Sk. von vorn (zwei Fischleibenden, Hundeköpfe), die R. an den Kopf legend, in der L. ein Ruder. 2) der Krater mit Signatur des Assteas (4. Jahrh.) aus Paestum im Mus. naz. zu Neapel, *Heydemann, Vasens. d. M. naz.* nr. 3412. *Arch. Anz.* 1859, 91 f. *Minervini, Bull. arch. nap.* n. s. 7 (1859) 3, 4 z. p. 36 f. *Wiener Vorlegebl. Ser. B* Taf. 2. *Rayet et Collignon, Hist. de la céramogr.* p. 315. *Waser* 131, 3. *de Wahl S.* 23, 31, 36, 3. *Atlas d. Arch. z. Inc. Müllers Hdb.* T. 14 d nr. 3 o. Bd. 3 S. 2467 Abb. 7: unter der Hauptdarstellung (Phrixos und Helle) in der untern Reihe Sk. nach l., ausgehend in zwei Hunde (der vordere nach einem Fisch schnappend, der hintere den Meergott l. anbellend) und einen Fischschwanz, mit Dreizack in der erhobenen L. nach einem Fisch zielend, hinter ihr ein mächtiges Seepferd und raumfüllend vier weitere Fische. Daran schließen wir 3) die Amphora von ungewöhnlicher Größe mit roter Zeichnung in überladnem Stil (2. Hälfte des 3. Jahrh.) in S. Iatta zu Ruvo, *Cat. del M. Iatta* (1869) nr. 1500. *Heydemann, Grat.-Schrift f. d. röm. Inst.* 1879 Taf. 4. *Waser* 132 f., 10. *de Wahl S.* 35, 2 o. Bd. 3 S. 224 Abb. 5: Sk. nach l., doch sich zurückwendend zu Thetis, die sie auf dem Rücken ihres mächtigen, in einen Drachenkopf auslaufenden Fischleibes trägt, mit Perlschnur und Seetang im Haar, mit der L. die Göttin berührend, mit der R. vorwärtsweisend, unter dem Gürtel ausgehend in zwei vorspringende Hunde, von denen der vordere wieder nach einem Fisch schnappt;

nebst Thetis noch sieben auf Seetieren reitende Nereiden mit den Waffen Achills. 4) die Amphora aus Armento mit Befreiung der Andromeda durch Perseus im Mus. naz. zu Neapel, *Heydemann a. a. O., S. Santang* nr. 708 p. 814. *Vinet* 199, 3. *Trendelenburg, Ann.* 1872, 119 f. z. *Mon.* 9, 38. *Baumeister S.* 1292 f. Abb. 1440. *Waser* 131, 4. *de Wahl* 36, 4 o. Bd. 3, 2051 f. s. v. Perseus: Sk. rechtshin gewendet, nach l. zurückblickend, unter dem Gürtel ausgehend in 6 verschieden große Hundevorderteile, von denen 3 Paar Beine sichtbar, und in einen Fischschwanz, mit der R. ins Haar greifend, mit der L. hinter dem Rücken ein Fell schwingend. Ebenfalls aus Armento 5) ein Fischteller der spätern Form, in Stücken und stark übermalt, im Berliner Antiquarium, *Furtwängler* 2, 963 nr. 3608. *Waser* 136, 29. *de Wahl* 36, 6: Sk. mit 3 weißen Hunden, dazu zwei Seepferde, ein Polyp und kleinere Fische. 6) die spitz



12) Skylla auf einer apulischen Hydria im Brit. Museum (nach *Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr.* 3 t. 36).

auslaufende Vase zu Palermo mit 2 Meergottheiten beidseitig der Hauptgruppe (Silen gefangen vor Midas), r. Sk. nach l. mit Hundeprotome und einem Fischschwanz, mit der L. das Ruder schulternd, *E. Braun, Bull.* 1843, 54 f. *Ann.* 1844, 200 ff. z. *Mon.* 4, 10. *Panofka, Arch. Ztg.* 1845, 88 f. *Gaedecheus a. a. O.* 105 ff. *Waser* 85, 133, 11. *de Wahl* 36, 5. 7) die apulische Hydria mit gelb und weißer Zeichnung im Brit. Mus., *Vinet* 195. *Lenormant et De Witte, Élite d. mon. cér.* 3 t. 36 (darnach unsere Abb. 12). *Newton, Cat. of vases* 2, 76 nr. 1372. *Waser* 132, 8. *de Wahl* 35, 1: Sk. nach r., unter dem Gürtel in einen drachenartigen Hundekopf und einen gezackten Fischschwanz ausgehend, im Haar *σείδιον*, über der Brust sich kreuzende Perlschnüre, beide Hände erhoben, in der R. das Ruder schwingend, die L. von einem Polypen umwunden. 8) Bruchstücke einer großen Prachtschale; erhalten der untere und vordere Teil des Körpers einer Meergottheit, durch die zwei vorwärts eilenden Hunde als Sk. charakterisiert; außerdem Schwimmflossen in der Hüftengegend und noch die Andeutung des geschlängelten Fischleibes; sie streckt die R. vor; vgl. *W. Gebhard, Braunschv. Ant.* 2, 24 f. nr. 14 (*Progr. d. Gynn. Martino-Catharineum* z. Br. 1877). *Waser* 136, 28. *de Wahl* 36, 7. Für weitere bemalte Gefäße vgl.

Panofka in *Gerhards Hyperb.-röm. Stud. f. Arch.* 1833, 178 nr. 21 (*Waser* 130, 2. *de Wahl* 36, 8) und *M. Fossati, Bull.* 1837, 211 (*Waser* 136, 27. *de Wahl* 36, 9). Sodann Vasen mit Relief-schmuck. An die Amphora Santang. 708 schließt sich eine Amphora aus Ruvo an, s. Z. im Mus. Borbonico, mit Flachrelief in der Mitte des Halses: Sk., in 2 Hundsköpfe und 2 Fischschwänze ausgehend, mit Nereiden, *Schulz, Bull.* 1842, 56f. *Waser* 131, 5, vgl. dazu die schwarzgefirniste Vase im Mus. naz. zu Neapel nr. 3400 bei *Heydemann, Waser* 136, 30. *de Wahl* 38, 2. Ferner zeigt plastischen Schmuck ein Prachtgefäß aus Canosa in Berlin (Inv. nr. 3194), *W. Froehner, Coll. Gréau* nr. 87 pl. 2. *Arch. Anz.* 7 (1892), 103 nr. 13. *Waser* 132, 9. *de Wahl* 38, 3: über dem Flußgott vorn in der Mitte Sk. in 3 Hunde und 2 stachelige Fischleiber ausgehend, beflügelt, mit Kopf und Arm eine pathetische, offenbar klagende Gebärde vollfüh-



13) Skylla auf einer calenischen Reliefschale zu Paris (nach *Pagenstecher, Calen. Reliefkeramik* S. 33 Abb. 12).

rend. — Von 'Calenischer Reliefkeramik' lassen sich nun 10 Proben namhaft machen. Zunächst 2 Medaillonschalen mit Flachrelief, die eine im Cab. des méd. zu Paris: Sk. von vorn, leicht nach ihrer L. gewendet, mit beiden Händen einen mächtigen Felsblock über ihrem Haupt haltend, unter dem Gürtel ausgehend in 3 Hundevorderteile und 2 sich r. und l. emporringelnde Fischschwänze, während ihr Leib von einer Schlange umwunden ist, l. die Signatur der bekannten Calener Firma der Gabinii (v. CABINIO), *Vinet* p. 196 z. *Mon.* 3, 52, 2. *Waser* 134, 18. *de Wahl* S. 38. *Rud. Pagenstecher, Die Calen. Reliefkeramik, Arch. Jahrb.* 8. *Ergänzungsh.* S. 33, 18a (Abb. 12, darnach unsere Abb. 13), wo weitere Lit.; die andere Flachreliefschale stammt aus der Offizin des K. Atilius: *caelatura repraesentat Scyllam, pisces, crocodilum*, *C. I. L.* 10, 8054, 1. *Th. Mommsen, Arch. Anz.* 21 (1863), 79. *Pagenstecher* a. a. O. 18b. Von den Omphaloschalen (*paterae umbilicatae*) gehört hierher die Odysseuschale aus der Fabrik des L. Canoleius: des Odysseus Abenteuer bei Sirenen und Sk.; diese ist von vorn gegeben,

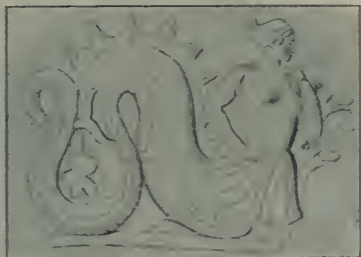
ausgehend in zwei Fischleiber mit Delphinschwänzen, mit der R. das Ruder schulternd, mit der L. einen Odysseusgefährten vom Schiffsvorderteil zerrend; in 5 Exemplaren ist die Schale nachzuweisen, aus Vulci im Berliner Antiquarium, *Furtwängler, Beschr.* 2, 988f., 3882. *Baummeister* S. 1606 Abb. 1675. *Waser* 135, 22. *de Wahl* S. 38a. *Pagenstecher* 81, 126a; im Museo zu Corneto, *Klügmann, Ann.* 47 (1875), 290f. z. tav. N. *Waser* 135, 24. *de Wahl* S. 38c. *Pagenstecher* 81, 126b mit Abb. 36, darnach unsere Abb. 14; im Mus. zu Gotha, *Pagenstecher* 82, 126c; aus Corneto in der Akad. d. Wiss. zu Petersburg, *Stephani, C.-R.* 1866, 44, 93. *Helbig, Bull.* 1867, 129. *Waser* 135, 13. *de Wahl* S. 38b. *Pagenstecher* 82, 126d; Bruchstück im D. arch. Inst. zu Rom, *Pagenstecher* 82, 126e mit Abb. 37. Für die Sk.-Szene verweist *Pagenstecher* auf



14) Odysseus' Abenteuer bei Sirenen und Skylla auf der calenischen Omphaloschale zu Corneto (nach *Pagenstecher, Calen. Reliefkeramik* S. 81 Abb. 36).

dieselbe Reliefdarstellung aus Boscoreale wie *Amelung* zum Mosaik des Braccio nuovo (s. uns. Abb. 11), darüber u.; dagegen schalten wir hier das Bruchstück eines Tonmedaillons ein zu Ste. Colombe bei Vienne: Sk., in einen Delphin ausgehend, taucht aus den Wogen auf; mit Ruder in der L. raubt sie mit der R. einen Mann vom Schiff; ihre 4 Hunde zerfleischen 3 Ruderer; dazu Inschriftreste: *Scy[LLA] ... Pho[RCINA] ca[NIGERA] (?)*, *Froehner, Musées de France* 65, 18. *A. Allmer, Inser. de Vienne* 3, 77 ff., 414 z. t. 205, 14. *C. I. L.* 12 (Gallia Narb.) 5687, 17. *de Wahl* S. 37f. Schließlich 3 calenische Gutti, die sich verteilen auf die Sammlung *Joh. W. F. Reimers* in Hamburg, das Mus. naz. zu Neapel und den Louvre, *Pagenstecher* S. 99, 196a—c. — Eine besondere Gruppe auch bilden kreisrunde Flaschen, 'Lagynen', mit Sk. in Reliefdarstellung, *Vinet* 196f. *Waser* 133 f., 12—17. *de Wahl* 39, 1—4: regelmäßig Sk. von vorn, ausgehend in 2 Hunde und 2 Schlangenbeine, die in einer Art Greifen- oder Seedrachenköpfe enden, in der R. ein Schwert schwingend, in der L. die Scheide, unten zwei

Delphine; so in der Mitte der Vorderseite eines Lagynos mit Resten von Bemalung im Berliner Antiquarium, *Furtwängler, Besch.* 2, 961, 3592, ferner beidseitig eines Lagynos im Cab. des méd. zu Paris, abgeb. *Mon.* 3, 52, 1, wieder bloß auf der Vorderseite eines Lagynos der Kunsthalle zu Karlsruhe (die Hunde fehlen), *Urlichs, Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfr. in d. Rheinl.* 2 (1843), 65. *Froehner, Gr. Vasen u. Terrak. d. Kunsthalle zu Karlsruhe* (1860) nr. 659; ihrer drei fand ich s. Z. im Mus. naz. zu Neapel im 3. Saal der Sammlung antiker Terrakotten (vgl. auch *Gerhard u. Panofka, Neapels ant. Bildc.* 355, 84), zwei sich entsprechend, die 3. Flasche größer (Sk. die R. erhoben, die L. gesenkt); endlich *Panofka, Recherches sur les noms de vases* pl. 5, 100 (p. 36). *Mon.* 3, 52, 8 (wieder fehlen die Hunde, Sk. hält Fackeln in den erhobenen Händen). Daran schließen sich *Waser* 134 f. nr. 19 u. 20, vgl. *Arch. Anz.* 20 1849, 101 und *E. de Chanut, Gaz. arch.* 1880, 49, ferner das Tonrelief aus S. Ingres, *Vinet* 196 z. *Mon.* 3, 53, 1. *Waser* 135, 21. *de Wahl*



15) Skylla in einem Tonrelief aus Aigina
(nach *Mon. d. Inst.* 3, 53, 2).

39, 1. Als Tondo reiht sich den 'Lagynen' auch das Tonlämpchen an, s. Sp. 1044. — Altgriechischen Stiles ist ein Flachrelief in Ton aus Aigina in Sammlung Blacas: Sk. nach r., das Haar durch Kopftuch zusammengehalten, unter leicht gefältelter Draperie ausgehend in 2 Hunde und einen zierlich gewundenen Fischschwanz mit Flosse und Zacken, *De Witte, Bull.* 1830, 194. 1831, 186. 1832, 171. *Vinet* 194 f. z. *Mon.* 3, 53, 2 (darnach unsere Abb. 15). *Waser* 140, 38; aus derselben Form rührt her ein Bruchstück aus Melos, jetzt in der Sammlung des Kultusministeriums zu Athen (erhalten ist bloß der Fischschwanz mit Zackenkamm); ferner übereinstimmend, doch nicht aus derselben Form hervorgegangen, ein zweites vollständiges Exemplar aus Aigina, von *Matz* im Sommer 1869 in Sammlung Vassos zu Athen gesehen, *Bull.* 1870, 11. *Schöne, Gr. Reliefs* Taf. 35, 134. Sp. 61, 16. 16 a. 17. Sp. 66. *de Wahl* S. 32. *Waser, Charon* S. 37 A. Für ein 'Antefix', Reliefbruchstück in Ton (Sk., ein Ruder schwingend, ausgehend in 3 Hunde oder Wölfe, die ebensoviel menschliche Körper zerreißen, mit 4 Armen, vielleicht infolge mangelhafter Ausführung) vgl. *Dressel, Bull.* 1880. 38. *A. Preuner, Bursians Jahresb. Suppl.* 25, 391. *Waser* 140, 39. *de Wahl* 39, 3; über eine Basis aus Terrakotta, die Sk., Eros mit Panther, Seewidder und Greif in Relief zeigt,

s. Z. vielleicht als Basis dienend für irgendeinen häuslichen Gott, vgl. *Benndorf, Arch. Anz.* 24 (1866), 212. — Von der Reliefdarstellung kann zur freien Rundplastik überleiten die Sk. an einem einhenkigen Becher (*kyrós*) in Neapel S. aus Iatta, *Vinet, Rev. arch.* 2 (1845/46), 418 f. z. t. 36. *Avellino, Ann.* 1857, 222. 224, 2. *Iatta, Cat. del M. Iatta* (1869), 1512. *Waser* 135 f., 25 (*de Wahl* S. 39). Für ein weiteres *kyrós*, das in einen Widderkopf ausläuft und bei dem sich die Sk.-Darstellung in der oberen Hälfte befindet, in S. Gargiulo zu Neapel, *Vinet, Rev. arch.* a. a. O. *Waser* 136, 26. *de Wahl* 37, 10. Direkt freigearbeitet als Statuette erscheint Sk. an zwei schlauchförmigen Gefäßen (*vasi ad otre*), beidemale in 3 Hunde ausgehend, das eine Gefäß aus Ruvo in der Kunsthalle zu Karlsruhe nr. 656 bei *Froehner*, das andere s. Z. im Besitz von *Franc. Avellino*, vgl. *Schulz* a. a. O. 35. *Vinet* 199, 3. *Urlichs* a. a. O. 65. *Teod. Avellino, Ann.* 29 (1857), 220—32 z. tav. F. G. *Waser* 132, 6 f. *de Wahl* S. 38 f. 1. 2. Vgl. dazu den 1899 für das Mus. of Fine Arts zu Boston erworbenen apulischen Askos mit plastischer polychromer Darstellung der Sk. an der Mündung usw., *E. A. Wallis Budge, Arch. Anz.* 15 (1900), 220. Das Bruchstück einer Sk.-Figur in hellgelbem Ton aus der Kyrenaika findet sich im Musée de la Société d'Arch. d'Athènes, *J. Marthas, Cat. des figurines en terre-cuite du Musée de la Soc* usw. nr. 712 (*Bibl. des Écoles fr. d'Ath. et de Rome* fasc. 16). *Waser* 141, 14. *de Wahl* S. 40, 1. Ferner 2 Exemplare einer Tonfigur, das eine abgeb. *Ant. du Bosph. Cimm.* t. 76, 8 (*Waser* S. 97): geflügelte Frauengestalt mit ausgestreckten Armen, unten ausgehend in phantastische Windungen, vielleicht Skylla. Sk.-Figuren dienten als Schmuck von korinthischen Säulen bei einem großen Dreifuß aus pentelischem Marmor, aus der Villa Adriana im Louvre, *Clarac, Descr. des ant. du M. nat. du Louvre* (1848) nr. 207. *Waser* 141, 45. *de Wahl* 40, 4; ferner Sk. als Verzierungsstück frei in Bronze gearbeitet aus Mittelitalien heute im Mus. Thorwaldsen zu Kopenhagen, *E. de Chanut, Gaz. arch.* 1880, 48 f. 84. *Waser* 141, 46. *de Wahl* 40, 2 (Sk. mit 3 Hunden am Gürtel, die R. vorgestreckt, die L. an den Fischleib gelegt, der, mit Flossen versehen, in den Kopf eines Seepferdchens ausgeht); ferner am Henkel eines Bronzeimers aus Boscoreale ein jugendlicher weiblicher Kopf, den man wegen eines Halskragens aus zottigem Fell und zweier vom Hinterkopf nach beiden Seiten ausgehender Hundeköpfe auf Sk. dentet (ein entsprechender Henkelansatz im Mus. naz. zu Neapel) *E. Pernice, Arch. Anz.* 15 (1900), 118, 15 Fig. 14. — Den Panzer seiner Odysseestatue zu schmücken, hat der Athener Iason unter allen Abenteuern des Odysseus just das mit der Sk. auserkoren; der weibliche Sturz aus pentelischem Marmor, nahe der Stoa des Attalos zu Athen gefunden, ein Werk aus spätrömischer Zeit, vielleicht aus der vermuteten Bibliotheca Hadriana stammend, findet sich heute im 'Εθνικὸν ἀρχαιολογικὸν Μουσείον, vgl. *Kawwadias, Γλυπτὰ τοῦ Ἐθνικοῦ Μουσείου* nr. 312. *G. Treu, Ath. Mitt.* 14 (1889), 160—69 zu Taf. 5. *H. v.*

Rohden, *Bonner Stud. f. Kekulé* S. 5 f. N. G. *Polites, Eph. arch.* 1892, 241—47. *Waser* 138, 32. *de Wahl* 39, 1: auf dem Panzer im Relief Sk. von vorn, den Kopf mit feucht niederhangendem Haar leicht nach r. neigend, mit der erhobenen R. rechtshin zum Schlag ausholend (Waffe nicht mehr sichtbar), ohne Fischschwanz; unter ihren Hunden ein aus der Flut ragender Felsen sichtbar, davor ein Ruder über den Wellen; auf den 5 Panzerlappen von l. nach r. der Kopf des Aiolos (kaum Charybdis), die 3 Sirenen und der Kopf des Polyphemos. Im Keller desselben Museums sah *Treu* 1887 ein spätes Relieffragment, das noch den Rest eines Hundekopfes vom Unterleib der Sk. und die Andeutung von Wellen zeigt, *Treu* a. a. O. 163, 2. *Waser* 140, 40. *de Wahl* 40, 4. Sodann zwei Trapezophoren (Tischfüße) aus Marmor, der eine gut erhalten, gute römische Arbeit aus Villa Madama bei Rom im Mus. naz. zu Neapel nr. 6672,



16) Sarkophagbruchstück im Gymnasium zu Patras (nach Arndt-Amelung, *Einzeltek.* 1309).

der andere nur fragmentarisch, aus der Villa Hadrians bei Rom (1823 gefunden), s. Z. (1828) im Besitz des Kunsthändlers Antonio Gastaldi, vgl. schon *Winckelmann, Mon. ined.* 1, 43 nr. 37. *Gerhard u. Panofka, Neapels antike Bildwerke* p. 68 f. (208). *Vinet* 202 f. z. *Mon.* 3, 52, 5. *Gaedeckens* 100 A. *Waser* 138 f., 33 f., *de Wahl* 40, 5 f. Beidemale sind Sk. und Kentauren vereinigt (vgl. *Verg. Aen.* 6, 286), das eine Mal Sk. ausgehend in einen Fischschwanz, der beidseitig der Platte zu sehen ist und in dessen Windungen sie einen Unglücklichen nachschleppt, und in 3 Hundsköpfe, wovon die äußeren Füße und Arme eines Menschen zerreißen, der mittlere den Arm eines Körpers inmitten der Flut, dessen Unterleib von den Klauen der Sk. gefaßt ist; mit der R. greift sie sich in die Locken, die L. ist gesenkt; zwischen Sk. und Kentauren (auf dessen Rücken ein Eros) ein fliegender Adler mit Schlange in den Fängen; das andere Mal Sk. mit 4 Hundsköpfen zwischen 2 Schiffen des Od., beide zugleich anfallend, auf den Schiffen

nackte Gestalten, Od. selbst nicht charakterisiert. — Zu den karthagischen Sarkophagen (s. o.) kommen Bruchstücke von 3 Sarkophagreliefs, *Waser* 139 f., 35—37: 1) Marmorfragment bei *Inghirami, Gall. Om.* 102 (nach Zeichnung *Stackelbergs*) z. t. 3, 271 f. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 1, 797 nr. 79. *Waser* 139, 35. *de Wahl* 40, 3: unterer Teil der Sk., unter Palmettengürtel wieder in 4 Hunde ausgehend, in den Wellen l. Fragmente eines Unglücklichen, r. von Sk. Schiff mit 2 Mann, der eine kämpfend, der andere am Ruder, weiter r. in den Wellen Oberkörper eines Menschen (Kopf fehlt), geschmeidig schwimmend, das weitere rechts undeutlich. 2) Sarkophagfragment in Pal. Castellani zu Rom: in der Mitte Sk., wieder fehlt der Oberleib, l. und r. auf bewegter See Erosen im Kahn sitzend und rudern, *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* (2) 2793. *Waser* 139, 36. *de Wahl* 40, 2. Endlich 3) Ecke eines Sarkophags aus weißem Marmor, 1856 zu Patras gefunden und jetzt im Gymnasium da-



17) Skylia-Darstellung auf einem Klappspiegel aus Eretria im Berliner Antiquarium (nach *Arch. Anz.* 1894, 118 Abb. 15).

selbst, *Schillbach, Arch. Anz.* 1857, 124. v. *Duhn, Ath. Mitt.* 1878, 67 nr. 3. *Treu* a. a. O. 163 A. *Waser* 139 f., 37. *Arndt-Amelung, Einzeltek.* 1309, darnach unsere Abb. 16 (*Text* Serie 5, 45 f.): Sk. als Frau mit Fischleib von vorn, den Kopf mit feucht niederhangendem Haar leicht rechtshin wendend, die R. erhoben mit Schleuderstein; vergleichbar ist das Flachrelief guten Stiles aus Aix (Aquae Sextiae) im Musée de Marseille, das ein fischschwänziges Weib darstellt im Profil nach l., in der erhobenen R. einen Stein haltend, *Laborde, Les mon. de la France* (1816) Taf. 108 nr. 3. — In getriebener Arbeit sind hergestellt 3 einander nah verwandte Reliefs vom Ausgang des 4. und vom 3. Jahrh.: das prachtvolle Relief eines großen Klappspiegels aus Eretria, für das Berliner Antiquarium erworben, *Furtwängler, Arch. Anz.* 9 (1894), 118 z. Abb. 15, darnach unsere

Abb. 17, das Relief des reichverzierten, leider arg beschädigten Klappspiegels von vergoldeter Bronze, *Stephani, C.-R. de Petersb.* 1880, 80 ff. z. Taf. 3, 13, und dasjenige einer Bronzeplatte aus Dodona, *Carapanos, Dodone* p. 193 (*De Witte*) z. pl. 18, 1, vgl. *Waser, Skylla* S. 97. 140 f., 41. *Charon* S. 72 A. *de Wahl* S. 37. Auf dem Klappspiegel aus Eretria (Dm. 0, 217) packt Sk. einen Jüngling mit der L. in den Haaren, in der R. erhebt sie einen Stein; zwei ihrer Hunde beißen sich in sein rechtes Bein fest; die Rückenflügel der Sk. sind blattförmig und gezackt gebildet; über den l. Arm hat sie ein flatterndes Netz geworfen; von den fast männlich gebildeten Hüften gehen als Übergang zunächst große gezackte Blätter aus, darunter 3 Hunde, deren Häuse und Köpfe phantastisch wie die von Seedrachsen (mit gezacktem Kamm auf dem Nacken) gebildet sind; nach hinten endet Sk. in einen gewaltigen vielgeringelten Schlangen- (nicht Fisch-) leib mit gezacktem Rückenamm; unten die Wellen des Meeres. „Die Benutzung malerischer Vorbilder ist hier wie bei andern Spiegelkapselreliefs sehr wahrscheinlich, Nikomachos' Gemälde der Sk. darf man in verwandter Auffassung denken; der Spiegel ist kaum jünger als das Ende des 4. Jahrh.: die mannigfachen Anklänge an den pergamenischen Gigantenfries sind ein neuer Beweis dafür, wie tief dieser der ältern Kunst, insbesondere auch der Malerei, verschuldet ist“ (*Furtwängler*). Im Sinne dieses Exemplars ist wohl das von *Stephani* publizierte Relief zu ergänzen, nur ist es hier ein Ruder, das Sk. mit der R. über ihrem Opfer schwingt; auch scheint da nur ein Hundevorderteil unter dem Zackengürtel herauszuspringen. 2 Hunde sind es bei der Bronzeplatte aus Dodona, die bellend nach r. und l. vorwärtstürzen, ferner zwei mächtige Fisch- oder Schlangenleiber l. und r. hinter den Hunden; die L. hat Sk. wieder erhoben, vielleicht auch mit Stein, mit der R. dagegen lehnt sie ein Ruder an den Oberarm. — Wohl die vollständigste Darstellung dieser Art, eine symmetrische Rundkomposition bietet die Bronzeschale mit langem Griff (eine Pfanne?) aus der Villa della Pisanella bei Boscoreale, *A. Pasqui, Mon. ant. dei Lincei* 7 (1897), 514 f. Fig. 75. *Pagenstecher* a. a. O. S. 82, identisch mit der 30 „Bronzeschale aus Boscoreale im Brit. Mus.“, zitiert von *Amelung, Vat.* 1, 3 (s. unsere Abb. 11): Sk. von vorn mit Kopf nach r., unter Zackengürtel ausgehend in 3 vorwärtstürzende Hunde und 2 seitlich emporstrebende Fischschwänze, hat die R. wie zum Wurf oder Schlag erhoben, während sie mit der L. wiederum einen Mann am Haarschopf vom Schiffsvorderteil r. an sich reißt; der Hund r. beißt ihn in den r. Arm, auch die beiden andern Tiere sind mit nackten 60 Männern beschäftigt, und ein vierter Unglücklicher ist l. in den Schleifen des einen Fischschwanzes sichtbar. Ferner ist auf dem Bruchstück einer großen goldenen Platte, die einem Schild zur äußern Verkleidung diente, gefunden im Königsgrab zu Koul-oba (s. Atlas z. *Dubois de Montpéroux, Voyage autour du Caucase* Sér. 4 pl. 21, 2. *Sabatier, Souv. de Kertsch*

p. 119 z. pl. 5, 9. *Waser* S. 97 f. 141, 42) ein gewissermaßen furchtbar schönes Weib dargestellt im Profil nach r., mit wildem Gesichtsausdruck, wild vom Wind zurückgeworfenem Haar; sie führt in horizontaler Lage einen geschmückten Dreizack mit langem Schaft, in ihrer vorgestreckten L. dagegen sieht man etwas wie fasces (une torche liée en faisceau. *Sabatier*), an ihrer Seite einen Wolfshund, dem ein Fisch in die Schnauze zu schwimmen scheint, und hinter der Frau, der Grotte l. zuschwimmend, einen zweiten; nicht mit einer bloßen 'pêche nocturne' (*Sabatier*) haben wir es zu tun, eher mit einer 'von Wölfen umgebenen Gottheit oder Furie' (*Dubois*), also Sk. Ihr eignen die Wolfshunde, die hier losgelöst im Wasser herumschwimmen, ihr der Dreizack, den sie zu gleichen Zwecken gebraucht wie andere Meergottheiten untergeordneten Ranges; außerdem ist l. auch die Höhle angedeutet, aus der sie halben Leibes heraustritt; direkt griechische Anschauung spiegelt sich wider in diesem Bilde, fremdartig möchte bloß der Ärmelchiton anmuten, könnte man nicht auch hierfür auf die bekleidete Sk. auf Münzen (z. B. von Kyzikos) hinweisen. — An das Bronzerelief aus Dodona schließen sich die Darstellungen von 3 'etruskischen Spiegeln'. *Waser* S. 96. *de Wahl* S. 31. 37. Zunächst der Spiegel aus Sammlung *Meester de Ravestein*, *Kat.* nr. 883 (p. 559). *De Witte, Ann. de l'Acad. d'arch. de Belgique* 28, 174 pl. 6. vgl. *Stephani, C.-R.* 1880, 80 f. z. Taf. 3, 13: unter zackigem Gürtel geht Sk. aus in zwei gezackte Schlangenleiber, die sich mit ihren Köpfen bis zur Schulterhöhe des Mädchens emporringeln; nach l. und r. springt je ein Hundeleib vor, während den Raum dazwischen zwei längliche Blattbildungen(?) ausfüllen; mit der L. schwingt sie hinter dem links hin geneigten Kopf ein Ruder, die R. hält sie geöffnet seitlich vor; unten die Andeutung des Wassers, im Feld raumfüllend 4 Fische. Offenbar ähnlich ist die Darstellung des Spiegels bei *Hubo, Originalie. in Gött.* (1887) 115 nr. 716, und damit wohl identisch der s. Z. im Besitz des Herrn *Dressel* befindliche Spiegel, *Klügmann, Bull.* 1880, 167: über dem durch Wellenlinien angedeuteten Wasser Sk. von vorn, bis zu den Hüften ein nacktes Weib mit wild herabhängendem Haar, mit über der Brust sich kreuzenden Bändern, mit tiefem Nabel (als Spiegelzentrum); hier ist aber die L. ausgestreckt, indem sie anscheinend dem mittlern der 3 Hunde einen Knochen hinhält, während der rechte erhobene Arm (mit Spange) das Ruder hinter dem Kopf hält; außer den 3 Hunden auch hier 2 große gewundene Fischleiber, aber mit Schwanzenden. Und wiederum verwandt ist das Flachrelief eines abgebrochenen Spiegelgriffes aus S. Durand im Louvre, *Longpérier. Not. des bronzes ant. du Louvre* p. 56, 252 (Sk. von vorn, unter ihrem Gürtel ausgehend in 2 Hunde und 2 Meerdrachen, die R. zum Kopf hebend, die L. mit Ruder). — Von Gravierungen sind ferner zu nennen zwei Darstellungen auf Bronzecisten. Auf dem Deckel einer aus Puglia oder Basilicata stammenden

Cista findet sich inmitten von sieben roh gearbeiteten tierähnlichen Figuren eine menschliche Gestalt mit Fischschwanz und Hundekopf am Leib, vermutlich Sk., *Gerhards Hyperb.-röm. Stud.* 1 (1833), 188. *Gaedeche's* 19, 4. *Waser* 141, 43. Ferner die sog. Cista Borgiana, aus dem Besitz des Kardinals Borgia, heute im Mus. naz. zu Neapel, *Finati, R. Museo Borb.* 14 t. 40. *Gerhard, Hyperb.-röm. Stud.* 1, 95. *Etr. Spiegel* nr. 5. *Gaedeche's* 108 ff. *Waser* 92 f.: wieder auf dem Deckel diverse Meerwesen, darunter eine männliche und eine weibliche Meergottheit, letztere, auch wenn Hunde fehlen, wahrscheinlich Sk., ausgehend in 2 Schlangenleiber mit zackigem Rückenamm und klaffendem Rachen, mit Schlangen in den Händen, vor ihr eine Fackel. Auch in der eigenartigen Gravierung auf den silbernen Backenklappen eines eisernen Prachthelms, *Ant. du Bosph. Cimm.* t. 28, 1 (*M. de Tsarskoe-Selov* p. 31). *Baumeister* S. 2036 Abb. 2214. *Waser* S. 97, 106, hat man Sk. vermutet in der weiblichen Gestalt mit Flügeln und Stirnschild, die unter palmettenartigem Gürtel in einen zierlich gewundenen Schlangen- oder Fischleib ausläuft und mit jeder Hand eine Stange schultert. — Die Gravierung auf dem Griff eines etrusk. Spiegels mit Auszug des Melerpanta (Bellerophon), *Gerhard, Etr. Sp.*



19) 'Skylla' auf einer etrusk. Aschenkiste zu Berlin (nach Kekulé, *Verz.* 1313).

struppigem Haar, von den Hüften ausgehend in 2 sich kreuzende Fischschwänze (den Hinweis auf das Meer verstärken 2 Delphine), mag überleiten zu dem, was wir als 'etruskische Skylia' bezeichnen: das ist weder Echidna noch Sk., das ist oben jener weibliche etruskische Daimon unbekannten Namens (entsprechend gibt es eine wesensverwandte männliche Flügelgestalt), wie er mit Vorliebe auf Aschenkisten angebracht ward und in der Folge, unter dem wachsenden Einfluß



18) 'Skylla' auf einer etruskischen Aschenkiste (nach Baumeister, *Denkm. d. kl. Altert.* S. 1430).

griechischer Mythologie und Sage allmählich übergegangen ist in die Sk. der Griechen, vgl. *Waser, Sk.* 87 ff. *Charon* 70 ff. A. Wir unterscheiden 3 Gruppen von solchen Darstellungen der 'etrusk. Skylia'.

Zunächst sehen wir auf Aschenkisten diesen weiblichen Meeresdaimon sozusagen rein dekorativ verwendet in Enface-Darstellung, mit und ohne Flügel am Rücken (gelegentlich auch mit Flügeln am Kopf, oder es ist eine Schlange im Haar bemerkbar, eine zweite oder eine Binde um den Kopf gelegt), von den Hüften an (häufig unter palmettenartig stilisiertem Gürtel) ausgehend in 2 seitlich sich ringelnde Fischschwänze (unten die Andeutung

der Meereswellen oder im Feld Delphine raumfüllend), mit verschiedenen Attributen in den Händen, bald sind es Fackeln oder Messer, oder es ist ein Anker oder Steuer oder Ruder, das diese 'Skylia' schwingt wie gegen einen unsichtbaren Gegner, oder sie hält gelegentlich auch mit beiden Händen ein Schiffsvorderteil usf. Für solche Darstellungen vgl. *Micali, Italia avanti i Romani* t. 22. *Storia degli ant. pop. ital.* 3, 185 f. z. t. 110 f. *Mon.* 3, 52, 15 = *Baumeister* S. 1430 (Vign., darnach



20) 'Skylla' auf einer etruskischen Aschenkiste zu Berlin (nach Kekulé, *Verz.* 1312).

unsere Abb. 18). *Conestabile, Dei mon. di Perugia etr. e rom.* t. 6 = 22, 2. 36 = 62. 67 = 83, 3. 4. 68 = 84, 4, für ein Berliner Exemplar *Kekulé, Verz. d. ant. Skulpt.* (1891) 1313 (darnach unsere Abb. 19). Diese 'Sk.' mit Steueruder zwischen 2 Kentaurenweibchen auf einer aus Chiusi stammenden Aschenkiste aus Mar-mor, s. Z. im Museo Paolozzi zu Chiusi, *Gori, M. Etr.* t. 154, 2 (p. 288). *Vinet* p. 203 z. *Mon.* 3, 52, 4. *Müller-Wieseler, D. d. a. K.* 2 Taf. 47, 593. *Waser* 92, 84. Bei einer zweiten Gruppe

von Aschenkisten finden wir den Daimon geflügelt und ungeflügelt (gelegentlich auch in männlicher Erscheinungsform, z. B. im M. Egizio e di Antichità Greco-Romane zu Turin) im Kampf gegen 2 oder 4 in seine Fischleiber verschlungene Krieger; für ein Exemplar zu Berlin vgl. *Kekulé* a. a. O. 1312 (darnach unsere Abb. 20), für andere *Gori*, *M. Etr.* 148, 1. 2. *Dempster*, *De Etruria* reg. 80, 2. *Conestabile* a. a. O. Taf. 58 = 84, 1. 59 = 85, 1. 2. 60 = 86, 2; am bekanntesten ist das Exemplar zu Perugia bei *Gori* 148, 1, vgl. auch *Inghirami*, *Gall. Om.* t. 99 (3, 268 f.). *Overbeck*, *Gall. her. Bildw.* 33, 2. *Mon.* 3. 52, 5. *Baumeister* S. 1682 Abb. 1762. S. 2026 Abb. 2193. *Darenberg-Saglio* Fig. 6246: beidseitig der ungeflügelten Sk. zwei Kämpfende, der 1. als Odysseus gekennzeichnet durch den *πῖλος*, beide an den Beinen umschlungen von den Schlangenwindungen der Sk., in die bereits 2 Unglückliche mit ihren Köpfen verstrickt sind. 20 Endlich die dritte Gruppe etrusk. Denkmäler,



21) Skylla-Torso mit Fragmenten von drei Hunden aus Bargylia im Brit. Museum (nach Photographie).

wo auch die Hundeprotome nicht fehlt, das der Sk. besonders eigentümliche Moment. So erscheint Sk. geflügelt mit Ruder im Kampf gegen 2 Männer (Odysseus und Gefährte?), unter palmettenartigem Gürtel ausgehend in 2 geringelte Fischschwänze, außerdem aber auch in 2 Hundsköpfe, auf einer Aschenkiste im Kloster S. Pietro de' Cassinensi, *Conestabile* a. a. O. t. 58 = 84, 3 (4, 127 f.). *Waser*, *Charon* 71 A.; ferner Sk. von vorn mit wildflatterndem Haar, rechtshin blickend, mit rundem Stein in jeder der erhobenen Hände, mit Halsband und sich kreuzenden Bändern, unter 7-zackigem Gürtel in 4 Hunde ausgehend und in 2 beidseitig sich emporringelnde Schlangenleiber mit seepferdartigen Köpfen, unten etrusk. Wellenlinie, auf einer kleinen Tonurne des

M. Etrusco Gregoriano des Vatikan, 4. Saal nr. 324, *M. Etr. Greg.* 1 Taf. 93, 5. *Dennis*, *Cities and cem. of Etruria* 2, 459. *Waser*, *Sk.* 95, 101. Endlich Sk. von vorn mit Kopf nach r., wie es scheint mit *μαχαία* in den erhobenen Händen, ausgehend in sich kreuzende Fischschwänze und 2 Hundevorderteile, die rechts- und links hin von ihren Hüften aus vorspringen, in einem der sechs Rechtecke auf einer der drei skulptierten Seiten einer etrusk. Grabstele, aus Felsina stammend, in den Giardini Margherita zu Bologna gefunden, *E. Brizio*, *Not. degli scavi di antichità* 1890, 140 t. 1. *Athenaeum* 1890 nr. 3262 p. 578. *Wschr. f. kl. Phil.* 1890, 816. *Waser* 95, 99.

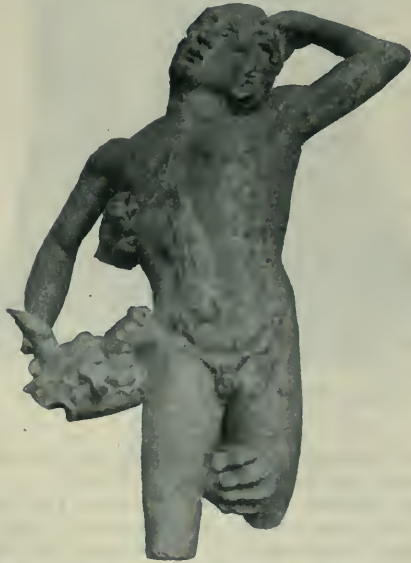
Für 'Fragmente einer statuarischen Gruppe der Skylla' vgl. *R. Schöne*, *Arch. Ztg.* 28 (1870), 57 f. z. Taf. 34. *Waser* S. 116 bis 129. *de Wahl* S. 41 ff. *W. Klein*, *Gesch. d.*



22) Skylla-Torso aus Lanuvium im Brit. Museum (nach Photographie).

griech. Kunst 3, 322—26. Zunächst der Kolossal-torso der Sk. aus weißem Marmor mit den Bruchstücken von 3 ihrer Hunde im Brit. Mus. nr. 1542, aus einem dor. Grabe bei Bargylia (Karien) stammend, vgl. *Arch. Anz.* 24 (1866), 203*. *S. Reinach*, *Rép. de la stat.* 3, 123, 1, s. unsere Abb. 21 (nach Photogr.). Der überlebensgroße Marmor, korrodiert, aber sichtlich von guter Arbeit, stellt den Oberkörper einer Sk. dar, der, vorgeneigt in Aktion, unten in Seetang ausläuft; es fehlen der Kopf und beide Arme, doch war augenscheinlich der rechte Arm ausgestreckt, der linke gesenkt; außer diesem Torso sind, wenn auch aus dunklerem Marmor gearbeitet, doch offenbar zugehörig, noch 4 weitere Fragmente zum Vorschein gekommen, in denen man die Reste erkennt von drei mit

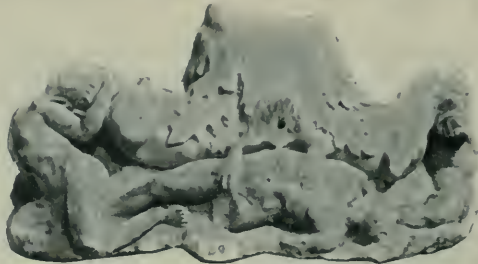
Meerblättern versehenen Hundekörpern und einem Fischschwanz(?); von einem dieser Hunde (oder einem vierten) ist auch der Kopf erhalten, endlich eine Anzahl kleinerer Bruchstücke von Pfoten und Beinen. Ein weiterer auf Sk. gedenteter Torso, gleichfalls im Brit. Mus. (nr. 1543), stammt aus dem alten Lanuvium, vgl. *S. Reinach* a. a. O. 3, 123, 5, s. unsere Abb. 22 (nach Photographie). Für die Anordnung der untern Partie mit den Hunden ist aufschlußreich ein kleinerer Marmorsturz von mäßiger Arbeit im Ashmolean Museum zu Oxford, vgl. *Michaelis, Anc. marbles in Gr. Britain* p. 549 nr. 33, abgebildet bei *L. R. Farnell, Journ. of hell. stud.* 12 (1891), 53 Fig. 4 u. 5. *S. Reinach* a. a. O. 2, 412, 2, s. unsere Abb. 23 (nach Photogr.). Hier vermißt man den Oberleib der Sk., dafür ist ersichtlich, wie unter palmettenartig gebildetem Gürtel die Vorderteile von 3 Tieren vorspringen, deren ganze Gestaltung am ehesten an Robben erinnert. Hierher gehört auch der längst bekannte Marmor, der aus Villa Albani ins Museo Torlonia gewandert ist und 30 daselbst ergänzt ward als Athlet Milon aus Kro-



24) Fragment einer Skyllagruppe im Mus. naz. zu Palermo (nach *Arndt-Amelung, Einzeltek.* 556).

ton. Der richtigen Deutung auf einen von der Sk. angefallenen Menschen, die dann gegeben ist in der *Beschreibg. Roms* 3, 2, 469, war schon *Fea* nahegekommen, wenn er (*Indic. antiq.* p. 28 nr. 255) den Torso, offenbar wegen der pflanzenartigen Auswüchse, die Stirn und Backen des Hundes umgeben, als ein 'frammento di mostro marino che divora un naufragante' bezeichnet hat, vgl. auch *Arch. Ztg.* 28 (1870), 57

z. Taf. 34, 1. 37 (1879), 63 f. (wo *Th. Schreiber* gegenüber *Viscontis* Deutung auf Aktaion wieder die richtige hergestellt hat), ferner *O. Bendorff, Röm. Mitt.* 1 (1886), 115 nr. 167. *Wiener*



23) Marmorsturz von einer Skyllagruppe, im Ashmolean Museum zu Oxford (nach Photographie).

Vorlegebl. Ser. 3 Taf. 12 4. *Farnell* a. a. O. 52 f. *S. Reinach* a. a. O. 2, 411 3. Das entsprechend Fragment bietet Palermo im Cortile des Museums (*Inv.* nr. 725) *Arch. Ztg.* 28 (1870) Taf. 34, 2. *Farnell* p. 52 f. z. Fig. 3. *Arndt-Amelung, Einzeltek.* 555, dar nach uns. Abb. 24 (*Text* Ser. 2 S. 50 f. *Nachtr.* Ser. 3, 51). *S. Reinach* 2 410, 5. Eine weitere Wiederholung vermutet *Arndt* in dem aus Ismīd (Nikomedea, Bith.) stammenden, roh gearbeiteten Jünglingskopf mit Hand auf dem Scheitel ehemals in Sammlung Radowitz zu Konstantinopel, jetzt wohl im Kaiserl. ottoman. Museum daselbst. Auch ein vierter Odysseusgenosse als Opfer der Sk. ist nachweisbar, indem mindestens zweimal ein bärtiger schmerzverzerrter Kopf erhalten ist, in dessen Haupthaar eine Hand sich



25) Fragment einer Skyllagruppe im Mus. naz. zu Palermo (nach *Arndt-Amelung, Einzeltek.* 556).

eingräbt, die Klaue der Sk. Einen solchen Kopf im Museo Chiaramonti des Vatikans (*Abb.* nr. 79) hat zuerst *Schöne* besprochen, *Arch. Ztg.* 24, 154 ff. z. Taf. 208, 1. 2, vgl. *Helbig, Führer* 1, 39, 68. *Amelung, Vat.* 1, 361 f. (Taf. 38) wie die beiden Torsen in M. Torlonia und z. Palermo hat er $\frac{2}{3}$ Lebensgröße, 0,30 m Höh bei 0,145 m Gesichtslänge. Wegen großer Übereinstimmung mit 2 Berliner Marmorköpfen, di

Tieck, Ztschr. f. Altert. 1850, 299, sodann *Friederichs, Arch. Ztg.* 1855, 49 ff. für Thersites angesprochen, erklärte *Schöne* auch den vatikanischen Kopf für den von Achill gepackten Thersites, hat indes *Arch. Ztg.* 28, 57 an Hand einer völlig übereinstimmenden Replik im Museum zu Palermo (*Inv.* nr. 744), im Cortile als zugehörig aufgestellt neben dem erwähnten Torso, vgl. *Arndt-Amelung, Einzeltek.* 556, darnach unsere Abb. 25 (*Text* S. 51), die beiden Köpfe in M. Chiaramonti und zu Palermo als herrührend erkannt von einer statuarischen Gruppe der Sk. Der Palermitaner Kopf stammt aus M. Astuto (vielleicht auch der Torso *Inv.* nr. 725), neu daran sind Hals und Nase. Während beim Torso aus Barygla die R. der Sk. möglicherweise ein Steuerruder gehalten, dürfte die L. einen Genossen des Od. beim Schopf gefaßt haben; denn eine linke Hand ist es, die ins Haar greift, und außerdem ist sie mindestens lebensgroß, d. h. dem Kopf von 2, Lebensgröße gegenüber übermenschlich; die Sk. aber mit Ruder in der R., mit der L. einen Mann wegzerrend vom Schiffsvorderteil, an das er sich krampfhaft festklammert, diese Komposition kehrt häufig wieder, s. o. Bei den beiden Berliner Köpfen wird man über die vage Etikettierung 'Klagende männliche Köpfe' (*Conze, Verz. d. ant. Skulpt. in Berlin* 569 u. 570), nicht leicht hinauskommen, auch nicht bei dem Köpfchen im Museo civico zu Bologna (Glasschrank C) 'una testa di Laocoonte' (*Brizio, Guida* 1887 S. 25), und ebenso unsicher ist bei weitem Köpfen die Zuweisung zu einer Skyltagruppe. Wieder ein Kopf in halber Lebensgröße, bärtig, mit schmerzlich emporgerichtetem Blick und geöffnetem Mund, ist für den Pal. Camuccini in Rom notiert bei *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* (1881/82) nr. 966. Ferner hat bereits *Treu* einen Kopf im Provinzialmuseum zu Hannover, in schematischer Skizze *Ath. Mitt.* 4 (1889), 163 A. 2, in 2 photogr. Aufnahmen *Arndt-Amelung, Einzeltek.* 1080 u. 1081 (*Text* Ser. 4, 28), den Kopf eines unbärtigen Jünglings, der mit seiner L. die in sein linkes Auge greifende linke Hand eines andern abzuwehren sucht, einer Replik der Sk.-Gruppe zugeschrieben; allein schon der Stil ist hier ein anderer (*Klein a. a. O.* S. 324), ebenso der Griff der Hand, die auf dem Kopf liegt und deren Mittelfinger sich in das Auge bohrt, auch ist diese Hand durchaus nicht größer als die abwehrende des Jünglings — kurz, eher als an den Rest einer Sk.-Gruppe ist zu denken an eine Kampfszene im Sinne von *Paus.* 3, 14, 10, worauf auch der Museums-katalog von *H. Köhler* (1891) 24 verweist. Unsicher ist die Attribution auch bei dem unbärtigen Köpfchen im Mus. naz. delle Terme, *Helbig, Führer* 2, 255 nr. 1158, einem gut gearbeiteten Marmorköpfchen, das auf ein Bronzeoriginal zurückzugehen scheint. — Von einer Sk., vom Scheitel bis zu den Weichen als Jungfrau gestaltet, gleich bei den Hüften aber ausgehend in die gräßlichen Hunde, die 3 Reihen Zähne weisen, deren Köpfe vorspringen und ihrer Zahl entsprechenden Fang suchen, spricht der im 4. Jahrh. zu Konstantinopel

lebende Rhetor *Themistios or.* 22 π. *γκίλας* p. 279 b *Dind.*; wenn aber der Redner darunter ein *ἔργον* der *πλάσσαι* versteht, das die Sk. zeigt mit ihren Hunden, bei denen dem Beschauer selbst die *τρισιζία τῶν ὀδόντων* zum Bewußtsein kam, werden wir kaum an eine Darstellung der Kleinkunst denken dürfen, sondern eher eine plastische Gruppe der Sk. annehmen, die verschiedentlich (*πολλὰχοῦ*) in Kopien verbreitet und bekannt war. Diese Annahme stützt das Epigramm auf eine bronzene Sk. (*εἰς Σκύλλαν χαλκῆν*), ohne Namen des Verfassers *Anth. Pal.* 9, 755, und ebendiese Sk.-Statue dürfte gemeint sein in einem weiteren Epigramm unter den *ἐπιγρ. ἀθέσπιστα εἰς τὴν ἐν Βυζαντίῳ ἀναθήματα*, *Anth. P.* 11, 271. Es geht auf ein im Euripos der berühmten Hippodroms zu Konstantinopel nahe der Sk. aufgestelltes Bild Anastasios' I. (491–518 n. Chr.), und seine drei letzten Worte muten an wie eine Ironie des Schicksals; denn, wenn auch nicht dieser Anastasios die *χαλκῆν δαίμονα* zu Münze geschlagen, so finden wir dafür doch auch eine Sk., die im Hippodrom gestanden, unter jenen Kunstwerken verzeichnet, die 1204 bei der Plünderung Konstantinopels durch die Lateiner zur Münze wanderten, vgl. *Niketas Choniates* c. 7 p. 861, 11 in *Bekkers C. scr. hist. Byz.*, ferner *Georg. Kodinos π. ἀγαμέμνων κτλ. τῆς Κ. πόλεως* p. 29 D (p. 53, 19 Bkk.), und schon *Bandurius* hat in seinem *Imp. orientale sive antiquitates Cypolitanae* (Paris 1711) 2, 846 die gewiß nicht allzu kühne Vermutung ausgesprochen, daß das Epigramm *Anth. Pal.* 9, 755 ursprünglich seinen Platz gehabt auf der Basis der Bronze-Gruppe der Sk. im Hippodrom zu Konstantinopel. — Halten wir die literarische Überlieferung zusammen mit der monumentalen, so scheint uns dadurch die Kenntnis von 4–6 Exemplaren einer statuarischen Gruppe der Sk. verbürgt, sei es nun, daß sie sämtlich Wiederholungen waren des einen Urbildes, eine in Erz, die andern in Marmor, oder daß, wie *Klein* annimmt, die Erzgruppe im Hippodrom zu Konstantinopel das Original war, von dem die Marmorkopien abstammen. In kleinerm Maßstab ist die durch den Oxford-Marmorsturz repräsentierte Kopie gehalten; ihr wäre zu entnehmen, daß die Sk. nicht in das übliche Schwanzanhängels überging, sondern (wie auch sonst gelegentlich) aufruhte auf Felsgrund (*Σκύλλης σκόπελος*). Zwei sozusagen identischen Exemplaren gehören an Torso und Kopf zu Palermo einer- und Torso und Kopf zu Rom anderseits (im M. Torlonia der Torso, der Kopf im Vatikan). Diesen Exemplaren lassen sich allenfalls, wenn Maße und Material stimmen, die Kolossaltorsen im Brit. Museum zuweisen, eher indes wird man noch 2 weitere Repliken, eine vierte und fünfte Wiederholung in Marmor annehmen. Bruchstücke aber und Berichte ergänzen sich hübsch zum Gesamtbild und lassen uns eine Komposition ahnen ungefähr folgenden Aussehens: Sk. ist in höchst erregt-pathetischer Pose gegeben, weiblich gestaltet vom Kopf bis zu den Hüften, voll wilder Schönheit und mit übermäßig stark entwickelten Brüsten (*ἐπεμαζών*,

Niketas Chon.); äußerst wirksam aber war der Gegensatz des schönen Frauenleibes zu der entsetzlichen Meute, die ihm entwuchs, wolfsähnliche Hunde wie die der Hekate, der Artemis, der Asteria in der pergamenischen Gigantomachie, die rings am Gürtel der Sk. kläffen, heißhungrig herfallen über jene Unglücklichen, die mit genauer Not der Charybdis entronnen sind (*Georg. Kod.*); zum Teil sind sie bereits mit ihren Opfern beschäftigt (mit diesen zusammen maskieren sie die Felsenbasis), zum Teil springen sie wild an gegen das Schiff des Odysseus (*Niketas*), von dessen Gefährten Sk. mit ihrer L. just einen im Haupthaar gepackt hat, ähnlich wie Athene ihren Gegner Alkyoneus. Möglich, daß das Schiff des Od. bei *Niketas* lediglich Entlehnung aus *Homer* ist, rhetorische Ausschmückung wie bei *Georg. Kod.* die Anziehung der Charybdis. Eine frei komponierte Gruppe haben wir uns zu denken in Art und Auffassung etwa des Farnesischen Stieres und zumal auch der Laokoongruppe, ein Stück Gartenplastik, nach *Th. Schreiber* (s. *Waser* 126 f.) 'ein vortreffliches Motiv für eine mit Thermenanlage verbundene, im Wasser aufgestellte Gruppe', wie auch *Farnell* a. a. O. für das Oxford-Fragment vermutet hat, daß es bestimmt war zum Schmuck einer Fontäne. So kann man denn nicht lange im Zweifel sein über die kunstgeschichtliche Einordnung der ganzen Schöpfung: der Berührungspunkte mit pergamenischer Gigantomachie und Laokoongruppe gibt es genug, ganz abgesehen von den bereits angedeuteten. Am augenfälligsten ist die Übereinstimmung des bärtigen Kopfes (mit Hand der Sk.) mit dem des Hekategegners Klytios und zumal mit dem des Laokoon. Doch auch die Torsen im M. Torlonia und zu Palermo verraten eine enge Beziehung zum Laokoön. Gewiß darf man die 'Sk.' bezeichnen als eine der 'homerischen Gruppen, wie die Gruppe des Odysseus und Polyphem, wie der Pasquino' (*G. Loeschke, Verh. d. 43. Philol.-Vers. Köln* 1895 S. 158 = *Arch. Anz.* 10, 1895, 216 f.), allein man muß sie zeitlich trennen von diesen Werken. Während der 'Pasquino' als eine Schöpfung der frührhodischen Schule zu bezeichnen ist, ungefähr gleichzeitig mit der ludovisischen Galliergruppe ('die eine Gruppe kann nicht ohne Kenntnis der andern geschaffen sein', *Petersen, Vom alten Rom* 4 S. 176), so rückt ihrerseits die Sk.-Gruppe in Parallele zur Gigantomachie und zum Laokoön, d. h. Schöpfungen der jüngern pergamenischen und der jüngern rhodischen Schule. Somit war nach *Amelung, Vat.* 1, 362 das Original der Sk.-Gruppe wahrscheinlich ein Werk der gleichen rhodischen Schule, aus der der Laokoön stammt, und *Klein* a. a. O. S. 326 möchte 'nicht nur der gleichen Schule, sondern geradezu der gleichen Werkstatt wie die Laokoongruppe' auch die Sk.-Gruppe zuweisen, vgl. auch *Waser* S. 127 ff., wo u. a. Berücksichtigung des zugleich mit der Sk. bei Bargylia gefundenen Marmorblockes mit Inschrift *Μέλας ἘQUALΟΝ*; schließlich sei darauf hingewiesen, daß, wie in Karien der eine Kolossalorso des Brit. Museums gefunden worden, so auch Karer

aus Tralleis, Apollonios und Tauriskos, die Künstler waren, die für die Insel Rhodos, vielleicht auch auf ihr, die unter dem Namen Toro farnese berühmte Gruppe geschaffen.

2) Tochter des Danaos, die den Ägyptiaden Proteus umgebracht habe, *Hyg. f.* 170 p. 32, 1 *Sch.*, wogegen nach *Apollod.* 2, 16 *W.* dem Proteus (wie Lynkeus dem Ägyptos von der Gemahlin aus königlichem Geschlecht Argyp geboren) die Danaide Gorgophone durchs Laos zufällt, vgl. auch *Tzetz. chil.* 7 *hist.* 136, 37 *Waser* S. 64 ff.

3) Die Tochter des Nisos, des Königs von Megara, s. d.; daher Niseis, *Ovid. rem. am.* 73 (freilich für die homerische Sk., vgl. *Nisaeas, fast.* 4, 500), Niseia virgo, *Ciris* 390 *Ovid. met.* 8, 35; für die Entwicklung des Mythos von der Nisostochter Sk. vgl. *Rohde, Göttergesch.* 2 99 f. (93, 3). *Waser* S. 55—64. *Knaack* a. a. O. 205 ff. *Gruppe, Myth. Lit.* 1898/1900 S. 616 ff. Die älteste Anspielung bietet, wahrscheinlich auf einen Epiker zurückgehend (vgl. *Wagner* in diesem *Lexikon* Bd. 3, 427, 5 f. *Knaack* a. a. O. 230), *Aischylos* in den *Choephoren* 613 ff. *Weil*, wo der Chor, ein weiteres Beispiel von Verwandtenmord anzuführen seinen Abscheu kundgibt gegenüber der blutigen Sk., die, von dem Kreter Minos durch goldenes Halsgeschmeide bestochen, ihre Vater Nisos im Schlaf der verhängnisvollen Locke beraubt. Diese wird bloß als unsterblich bezeichnet, nicht bestimmt in bezug auf ihre Farbe, ob purpurn oder golden; auch von der Verwandlung des Mädchens weiß der Dichter noch nichts: sie oder Minos, je nachdem man das *νύν* bezieht (*νύν τὸν Νίσον ἢ τὴν Σκύλλαν Schol.*), holte Hermes. Noch ist das Motiv zur Tat ein niedriges, durchaus verwerfliches, daher der harte Ausdruck *στυγεῖν*, daher heißt sie *φονία Σκ.*, *αὐτοφύων*. Zu Behandlung durch die Tragödie mußte der Stoff noch ausreifen, zumal der Zug der Bestechung weggelassen, an seiner Statt die verbrecherische Liebe zum Landesfeind (welches Motiv auch in verwandten Sagen seine Rolle spielt) das Mädchen zu der verzweifeltsten Tat zum Verrat an Vater und Vaterland treibe, wo und wann dies zuerst geschehen, entzieht sich unserer Einsicht, doch daß sich die Tragödie des Stoffes in der veränderten Gestalt bemächtigt hat, das verbürgt uns *Ovid. trist.* 2, 393 f. (= *F. T. G.* p. 840, 2), ebenso dürften dafür sprechen *Mart.* 10, 4, 2 und *Hyg. fab.* 198 'der Gedanke *'ille i. e. Minos negavit Creten sanctissimam tantum scelus recepturam'* p. 126, 17 f. *Sch.*, vgl. *Ovid. met.* 8, 99 f., könnte recht wohl einer Rede des Kreters entnommen sein) und 242 p. 135, 6 f. *Sch.* (Nisos unter den Selbstmördern), und vermutlich wird auch ein Lieblingsgestalt der attischen, speziell der euripideischen Tragödie wie die *τεροφός*, in der *Ciris* unter dem Namen *Carme* (*Κάρμη*) eingeführt, bereits in der Tragödie *Σκ.* als Vertraute der Heldin zur Vertiefung des psychologischen Momentes beigegeben haben; die Szene zwischen Sc. und Carme in der *Ciris* (v. 257 ff.) hat *Leo* (*De Ciri coniectanea, Gött. Progr.* 1902, 15) verglichen mit derjenigen

zwischen *τρογός* und Phaidra, Eurip. *Hippol.* 350 ff., vgl. *Skutsch* a. a. O. 2, 68, 1. Desgleichen figuriert die Amme in dem pompeianischen Wandgemälde mit Minos und Sk. bei Helbig nr. 1337 (s. unsere Abb. 27), und zur Verwertung der Sk. als tragischer Heldin stimmt auch das Wandbild von Tor Marancio bei Helbig, *Führer* 2, 169 nr. 1001, s. unsere Abb. 26 (weiteres über die beiden Gemälde s. u.); von Lukian. *de salt.* 41 wird die Sage auch unter den Stoffen des Mimos aufgeführt. Zur Sk.-Tragödie vgl. noch Welcker, *Gr. Trag.* 3, 1225. Rohde, *Gr. Rom.* 2, 37, 2 (36). Ribbeck, *Röm. D.* 2, 352. Waser S. 56. 59f. Knaack a. a. O. 229, 4. Der Tragödie folgte, Einzelheiten variierend und umgestaltend, die hellenistische Erzählung, wie sie uns zumal in lateinischer Nachdichtung noch vorliegt, in der *Ciris* und bei Ovid. *met.* 5, 1—151, darüber unten. Noch fehlt die Metamorphose im Bericht bei Apollod. 3, 210 f. W.: Sk. verliebt sich in Minos, der Megara belagert, und schneidet dem Vater die purpurne Locke ab, mitten auf seinem Haupt, an die nach Schicksalsbestimmung sein Leben und somit das Los der Stadt geknüpft war; Minos nimmt die Stadt, aber verabschiedet die Verräterin; bei seiner Abfahrt bindet er sie mit den Füßen ans Schiffsvorderteil und taucht sie ins Wasser (*ἰπποβόρυον ἐποίησεν*). Die Verwandlung, uns ge-
läufig aus Verg. *georg.* 1, 404—409. *Ciris* 481 ff. 30
(*ov. met.* 8, 145 ff., finden wir zuerst bei Parthenios *frg.* 20 Martini (*Parthenii Nicaeni quae supersunt* p. 20 f. = p. 270 Mein.), vgl. Schol. u. Eustath. z. Dion. *Perieg.* 420 (daraus Ps.-Eud. p. 376 Villos.), zu welchem Bericht Knaack a. a. O. 206f. in Parallele setzt ein Stück aus der Prosaparaphrase der *Ὀφειδιακά* des Dionysios von Philadelphica 2, 14, vgl. *Poet. bucol. et didact.* p. 119 Dübner (auch als Oppian. *Ix.* 2, 14 zu finden); wie der Anfang des Stückes zusammentrifft mit *Ciris* 52 f., so entspricht der Schluß den letzten Versen der *Ciris*, was Rückschlüsse gestattet auf die gemeinsame Quelle, die *Metamorphosen* des Parthenios, vgl. auch *Skutsch* 2, 31, 115, dagegen Leo, *Herm.* 42, 60 ff. Überdies erfahren wir aus der Paraphrase, daß die Locke purpurne Farbe gehabt, wie auch dem anonymen Zitat bei Suid. s. v. *ζόεα* entnommen worden ist, von dem Bern-
hardy u. Meineke (*Anal. Alex.* p. 271) vermutet 50
haben, es stamme aus Parthenios, dagegen andere (vgl. Schneider, *Callim.* 2, 712 *frg. anon.* 39. v. Wilamowitz, *Gött. Nachr.* 1893, 732, 739, 1), es sei ein Bruchstück aus der Hekale des Kallimachos, sich anschließend an *frg.* 184 bei Schneider 2, 440 f., vgl. Waser S. 51, 254. Die einzige Verwandlung des Parthenios, von der uns ein Weniges bekannt, ist die der Sk.: Sk., von Minos ans Schiff, nach Eustathios ans Steuer gebunden und über das Meer geschleift (*ἐπι-
σύρεσθαι τῇ θαλάσῃ ὅθεν Σαρωνικός οὗτος ὁ πόντος ἐλήθη*), ward verwandelt in einen Vogel, die *ζίγρις* nach der falschen Orthographie des Paraphrasten, bei dem (am Ende des Exzerpts) genauere Angaben über den Vogel gemacht sind. Die Notiz, *Σαρωνικός* komme von *σύρεσθαι*, kehrt häufig wieder, so im Schol. Eurip. *Hipp.* 1200, dem Knaack a. a. O. 209 f. eine besondere Be-

deutung beimißt. Neu ist hier, daß die Locke golden heißt, daß der Verrat der Sk. erst nach Verabredung mit Minos erfolgt, nach dessen Versprechen, er wolle sie als Weib heimführen, daß er sie auf sein Schiff nimmt, doch nur, um sie schöne daran festzubinden und durchs Meer zu schleifen, bis sie darin versinkt und zum *θηρίον* wird; hier haben wir einen deutlichen, vielleicht den ersten Anklang an die homerische Sk., die auch Palaiphatos *π. ἔπ.* 21 und Schol. *HQ* zu Od. 12, 105 *θηρίον* genannt, und die offenbar nicht gerechtfertigte Identifizierung der beiden Skyllen ist, abgesehen von der Verquickung bei römischen Dichtern (vgl. 'complures magni poetae' *Ciris* 54 ff. Verg. *ecl.* 6, 74 ff. Prop. 5, 4, 39 f. M. Ovid. *her.* 12, 123 f. am. 3, 12, 21 f. und fast wörtlich kopiert *ars am.* 1, 331 f., ferner *fast.* 4, 500. *rem. am.* 737, vgl. Leo, *Herm.* 37, 29 f.), zur Tatsache geworden bei Tzet. z. *Lyk. Al.* 650; auch da wird der Name des Busens zurückgeführt auf die Schleifung der Sk., wird die Locke als golden bezeichnet (vgl. auch Tzet. *chil.* 2, *hist.* 37, 539), was sonst bloß noch durch *Prob.* z. *Buc.* 6, 74 bezeugt wird, vgl. die Zusammenstellung der Berichte des *Probus* und des *Tzetzes* bei Knaack a. a. O. S. 216 f., der noch bei *Propert.* (4, 19, 21—28 ist wohl zu kombinieren mit dem Distichon der *Tarpeia-Elegie* 5, 4, 39 f., vgl. Rohde, *Gr. Rom.* 2, 100, 3), *Ovid* (*met.* 8, 1—151) und *Nonnos* (*Dion.* 25, 148 ff.) die gleiche Version (A) vermutet, trotzdem bei diesen Autoren wieder von einer purpurnen Locke die Rede ist. Für die berühmt und sprichwörtlich gewordene purpurne Locke vgl. auch Lukian. *de sacrific.* c. 15. Ps.-Chrysost. *z. τύχης β* (64, 341 R.). Tib. 1, 4, 63 (*carmine purpureast Nisi coma*). Wie die Etymologie des *Σαρωνικός κόλπος* gab auch der Name des Ostkaps der Peloponnes, das *Σκύλαιον* (heute τὸ Σκύλλ) Anlaß, der Sk. zu gedenken: so berichtet Strabon 8 p. 373 (daraus Eustath. z. Dion. *Perieg.* 420 a. E.), von Minos ertränkt, sei Sk. hier ans Land gespült worden; so auch Paus. 2, 34, 7 (vgl. zur Sage auch Paus. 1, 19, 4 und Hitzig-Blümner, *Paus.* 1, 222), der aber schließt, ihr Grab zeige man nicht, vielmehr sei ihr Leichnam von Vögeln zerfleischt worden, vgl. die Zusammenstellung der beiden Berichte bei Knaack a. a. O. 222; ebensowenig wie bei Apollod. 3, 210 f. W. ist hier die Rede von einer Verwandlung. Das Werfen ins Wasser kehrt wieder in des Philargyrius *explan.* in *Buc.* 6, 74, vgl. App. *Vergil. rec.* Hagen p. 123 (woraus Schol. Bern. z. St. *ebenda* p. 122 A.), wo im übrigen die Vulgata, vgl. die Zusammenstellung der Berichte von *Servius*, *Probus* u. *Schol. Bern.* z. *Verg. ecl.* 6, 74 bei Alfr. Leuschke, *De metam. in scholiis Verg. fabulis*, Diss. Marb. 1895 S. 54 f. Auf des Parthenios Darstellung geht nach allgemeiner (zuerst von Heyne ausgesprochen, nun von Leo, *Herm.* 42, 61, 2 wieder beanstandeter) Annahme der (trotz *Skutsch*) uns unbekannte Verf. des *Ciris* betitelten Epyllions alexandrinischen Stiles zurück; daß es von Vergil beeinflusst ist, nicht umgekehrt, daran wird man nach wie vor festhalten (wiederum trotz

Skutsch), vgl. zumal die Ausführungen von *Leo* u. *R. Helm* a. a. O. In der *Ciris* wird gleich im Eingang die Schuld der Sk. skizziert, wie etwa ein euripideischer Prolog den ganzen Gang einer Tragödie kurz vorwegnimmt. Dunkel bleibt die anschließende Erzählung von

des Nisos frühere Frömmigkeit belohnen will neu belebt erscheint dieser unter der Gestalt des Haliaietos und verfolgt nun als solcher unversöhnlich die pflichtvergessene Tochter. Mit den Versen aus *Vergil, georg.* 1, 406—409 wo Nisos und Sk. unter den Vögeln erscheinen



26) Die Heroine Skylla, Wandgemälde von Tor Marancio in der vatikan. Bibliothek (nach *Skutsch, Aus Vergils Frühzeit* 1).

der Veranlassung, die das Mädchen in die Macht des Liebesgottes geliefert; dann wird mit besonderer Ausführlichkeit das Schwanken vor der Tat behandelt (da spielt die Amme hinein), wie hernach Verzweiflung und Reue, die Wehklagen, welche die vom Schiff durch das Meer Geschleifte ausstößt; doch nicht länger duldet es Neptuns Gemahlin, daß eine solche Zierde der Schönheit von den Wellen geschändet werde, und es vollzieht sich die Verwandlung: als Vogel schwingt sie sich himmelan; doch selbst dieser neue Übermut heischt Strafe durch Iuppiter, der zugleich

deren Gekreise Witterungswechsel anzeigt, schließt das Gedicht. Bei *Ovid* ist zumeist der unglücklichen Sünderin das Wort gelassen; in längerem Monolog befestigt sich bei ihr der kühne Entschluß, der Liebe alles zu opfern; zum Dank aber läßt Minos sie zurück, das Mädchen stürzt sich dem Geliebten in die Fluten nach und hängt sich an sein Schiff. Wie sie nun ihr Vater erblickt, der bereits in den Lüften als Seeadler kreist, wirft er sich auf sie; in der Angst ihres Herzens läßt sie vom Kiel und wird zur *Ciris*; der Name wird hergeleitet von *κείρω* = abschneiden, vgl. *Ormet.* 8, 151. *Ciris* 488. Bei *Hyg.* f. 198 p. 126, 20 *Sch.* und *Serv. Aen.* 6 286 wird die *Ciris* nicht als Vogel sondern als Fisch bezeichnet, vgl. *Opp. hal.* 1, 129. 3, 187 (*κίρρις*). *Et Mg.* p. 515, 14. *Roscher* in diesen *Lex.* Bd. 3 Sp. 429, 32 ff., vgl. auch *Ciris* 485. Aus der römischen Literatur ergeben sich noch folgende Zitate: *Ovid. rem. am.* 67 f. *Ibis* 359 ff. *Stat. s.* 3, 4, 84 (purpurei coma saucia Nisi). *Theb.* 1, 333, vgl. auch 2 382, ferner zu *Mart.* 10, 4, 2 auch 10, 35, 7. *Namatian. Itin.* 2, 54 *Sid. Apoll.* c. 11, 68. *Modestinus b. Baehrens, P. L. M.* 4, 360, 6; der Beschluß mache folgende Zitatelese aus den Vergilkommentatoren *Serv. Aen.* 1, 235. 3, 420. 6, 286 *Buc.* 6, 74 (davon abhängig *Myth. vat.* 1, 3, 2, 123 ed. Bode 1, 2. 116) *Georg.* 1, 405. *Prob., Philarg., Schol. Bern. z. Buc.* 6, 74. *Leuschke* a. a. O. S. 54 ff. — Wie in dem artigen Epigramm des *Modestinus* auf den schlafenden Amor (bei *Baehrens P. L. M.* 4, 360 nr. 429) Sk. zusammen auftritt mit neun andern Heroïnen Phaidra, Medea (Colchis) u. Prokne Dido und Kanake, Myrrha und Euadne, Arethusa und Byblis, vgl. auch *Mart.* 10, 4, 2 (Colchides e Scyllae) und 10, 35, 7 (Colchis, Sc. und Byblis) *Sid. Apoll.* c. 11, 68, so hat sich erhalten ein sechs Heroïnen umfassender Gemäldezyklus wahrscheinlich aus dem 3. Jahrh. n. Chr., doel zurückgehend auf treffliche Originale der hellenistischen, speziell der alexandrinischen Malerei, 1816 entdeckt in der antiken Villa bei Tor Marancio (vgl. die Mosaikdarstellung o.) heute in der Bibliothek des Vatikans, außer Sk. noch Kanake, Pasiphaë, Myrrha, Phaidra und (nach *Helbig*) Byblis, lauter 'mythische Verbrecherinnen aus Liebe', vgl. für Sk. *Raoul Rochette, Peint. ant. inéd.* pl. 3 (p. 397 ff.).

Helbig, Arch. Ztg. 24 (1866), 198. *Führer*² 2, 163 f. nr. 1001, abgeb. auch bei *Skutsch* 1 (darnach unsere Abb. 26), vgl. auch *Knaack* a. a. O. 218: Sk., in Safrangelb und Violett gekleidet, in der gesenkten R. die rote Locke, blickt von der Stadtmauer hinüber zum Lager des Minos mit tiefbewegtem Ausdruck, in dem sich Liebessehnsucht und Melancholie paaren. Dazu kommt ein Wandgemälde der Casa dei Dioscuri zu Pompei, *Helbig, Arch. Ztg.* a. a. O. 199 f. z. Taf. 212 (darnach unsere Abb. 27). *Wandgem. d. v. Vesuv verschütt. Städte Camp.* nr. 1337. *Seemann-Engelmann, Myth. d. Gr. u. Röm.*⁵ S. 249 Fig. 105. *Knaack* a. a. O. Im Innern eines Gemaches sitzt auf einem Lehnstuhl rechts hin Minos, dem sich zwei weibliche Gestalten nahen, Sk., wieder mit der roten Locke ihres Vaters in der R., und Karme, die begleitende Amme; außerdem sieht man im Hintergrund verschiedene Krieger; Besorgnis spricht aus den unruhigen Zügen der Alten, Erregtheit und Spannung aus dem schönen Antlitz des Mädchens wie aus seiner ganzen Haltung, Abscheu aber zeigt das abgewandte Gesicht des tugendstolzen Jünglings. Noch bei einem dritten Gemälde deutet *Helbig* auf die Nisostochter, bei dem zu Ostia gefundenen, etwas flüchtig gemalten Wandbild, das aus dem M. Kircheriano ins M. naz. delle Terme gelangt ist, *Helbig, Führer*² 2, 265 nr. 1167: r. ein linkshin sitzender Jüngling mit Zepter in der L.; vor ihm steht l. ein Mädchen, Sk., die Minos die verhängnisvolle Locke überbringt; die Deutung hat einiges für sich, insofern als sich das Mädchen zögernd und zaghaft dem Jüngling nähert, den Blick fest auf ihn gerichtet wie in Liebesleidenschaft, wogegen der Jüngling eher gleichgültig dazusitzen scheint. — Der Sage von der Nisostochter ist nahe verwandt die wohl jüngere von Komaitho und Pterelaos, dem König der Taphier; diesen machte Poseidon unsterblich, indem er ein goldenes Haar auf seinen Scheitel setzte, *Apollod.* 2, 51 W.; doch seine Tochter Komaitho (= Brandhaar), in den landesfeindlichen Amphitryon verliebt, beging den nämlichen Verrat wie Sk. und mußte auch in ähnlicher Weise entgelten: der Sieger Amphitryon habe sie vor dem Abzug getötet, *Apollod.* 2, 60, vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 932 (nach *Tzetz. Lyk.* 934 war die Liebe zu Kephelos das Motiv, vgl. *Strab.* 10, 452), s. o. Bd. 2 Sp. 1275, 15 ff. Bd. 3 Sp. 3262 ff., 67 ff. Bereits bei *Ovid. Ibis* 362 und *Ps.-Chrysost.* 64 π. ρύγης β (341 R.) werden Pterelaos und Nisos ihres gemeinsamen Schicksals wegen zusammengestellt, und wiederum schon von *Tzetz.* werden miteinander in Parallele gesetzt Samson, Pterelaos und Nisos, *Chil.* 2, hist. 37, 638 ff., vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 650 (ἐν ταύταις [sc. ταῖς κόμαις] εἶχον τὴν ἄλκιον). *Schol. Lukian. de sacrific.* 15 p. 150, 15 ff. *Rabe.* Über die weitverbreitete, auch in modernen Parallelen wiederkehrende Vorstellung, daß in den Haaren oder in einer einzelnen besonders gekennzeichneten Haarlocke der Sitz der Stärke und des Lebens enthalten und daß mit deren Verlust der Besitzer dem Tod verfallen sei, vgl. Lit. bei *Höfer* in diesem *Lex.*

Bd. 3 Sp. 3264, 20 ff., dazu *Kroll, Die Locke des Nisos* bei *Skutsch* 2, 193—196. *E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod* S. 182, 1, über das Haar, den 'Skalp' als Sitz der Seele o. Bd. 3 Sp. 3209, 52 ff., für die Bedeutung des Haupthaars vgl. auch *Wundt, Völkerpsych.* 2, 2, 23. 4², 1, 101 ff. Gewöhnlich wird doch wohl Simson (Shimshôn) zusammengebracht mit hebr. שִׁשְׁי, die Sonne, seinen solarischen Charakter dürfte *Steinthal* überallen Zweifel erhoben haben, vgl. *I. Goldziher, D. Mythos b. d. Hebräern* S. 128 ('die Erzählung gehört zu den durchsichtigsten aller Naturmythen', *Th. Gomperz, Gr. Denker* 1, 418 z. S. 29, 10), und so dürfte allenfalls auch in Nisos noch letzten Endes der Gott der Sonne gewittert



27) Skylla mit Amme vor Minos, Wandgemälde der Casa dei Dioscuri zu Pompei (nach *Arch. Ztg.* 24, 1866 Taf. 212).

werden, deren ganze Kraft gelegt ist in ihre goldenen Strahlen, die beim Untergang auch blutigrot erscheinen: mit dem Sonnengott Nisos steht naturgemäß in steter Fehde Minos, der König der Kreter, der Nacht, des Tartaros, mit dem sich Sk. verbindet, das alles verschlingende Meer usw. Zum Glück aber ist man abgekommen von solch spekulativer Mythenbetrachtung, insbesondere werden heute kaum noch Gläubige finden die solaren und lunaren Theorien eines *Siecke*, der Nisos als Sonne, Skylla als Mond und Minos als den nächtlichen Himmel glaubte deuten zu dürfen, vgl. *Siecke* a. a. O., auch *Arch. f. Religionsw.* 1 (1898), 249 f.; dazu die Besprechung von *W. H. Roscher, Brl. philol. Wschr.* 4 (1884), 1542 f. und *ders.* in diesem *Lex.* Bd. 3 Sp. 429 ff., 14 ff.; hier die Vermutung, daß der Mythos mit in die Reihe der älteren, direkt aus genauer Naturbeobachtung entstandenen Vogelmetamorphosen gehört, daß er hervorgegangen aus der Beobachtung der Verfolgung des Reihers

(ardea, ἐρωδιός) durch den Seeadler (ἀλκίαιετος), vgl. auch Waser S. 63 f. Knaack a. a. O. S. 224 (der die Ciris nicht mit der 'ardea purpurea', sondern mit dem 'Kuhreiher', Bubulcus Ibis [ardea bubulcus] identifizieren will). Leo, Herm. 42, 63 f.

Sprachliches, vgl. Waser S. 5—7. Schon Homer vergleicht μ 86 die Stimme der 'gewaltig bellenden' Sk. mit der eines 'neugeborenen Hündleins'. Ist der Vergleich an sich wenig passend (was schon dem Altertum Veranlassung ward, v. 86—88 als Zusatz zu verwerfen, vgl. Roemer, Rh. M. 61, 337), so erklärt er sich eben als etymologische Spielerei (Σκύλλη—σκύλακος). Sie kehrt wieder im Schol. Plat. ep. p. 345 d u. e und scheint auch dem Grammatiker Orion eingeleuchtet zu haben, vgl. Et. Mg. s. v. σκύλα, vgl. auch Hesych. s. v. σκύλα· σκύλαξ. ἤλειτοι, ferner Hesych. s. v. σκύλλον· τὴν κύρα λέγουσιν und Oros im Et. Mg. p. 720, 20 s. v. σκύλλος· κυρίως ἐπὶ κυνὸς νεογνοῦ. So wird Σκύλλα erklärt = die Bellende, Doederlein, Hom. Gloss. 2180, = die Hündin, Fick-Bechtel, Griech. Personennamen² 466, vgl. auch Solmsen, Beitr. z. gr. Wortf. 1, 261, als Kurzform neben Σκύλκη, Maaß, Herm. 1890, 405, 2. Auf dem Boden der griechischen Sprache ist wohl die nächstliegende Herleitung die von σκύλα, die Haut abziehen, schinden, abreißen, vgl. schon Beda, de orthogr. = Gramm. Lat. 7, 289, 9 (Sc. habet nomen a spoliando sive vexando nautas: spolio enim et vexo latine graece dicitur scyllo); somit Sk. = die Zerzerzerin, Passow, Hdw. s. v. Benfey, Gr. Wurzellex. 1, 200. Lobeck, Rhemat. 276. Pott, Kuhns Ztschr. 5, 255 A. Vinet S. 179. Gaedeckens S. 89, vgl. auch Steuding a. a. O. 188, der aber eher noch an Wurzel skar 'springen, hin- und herbewegen' denken möchte; dagegen ist die Annahme von Siecke, Progr. S. 12. Arch. f. Rw. 1, 250, Sk. sei entstanden aus skvalyā: Σκύλῃα = divellenda, discerpenda, willkürliche Zurechtlegung des Sachverhaltes zugunsten der Auffassung der Nisostochter als Abstraktion des Vollmondes; endlich vergleicht Max. Mayer, Herm. 1892, 488 f. Σκύλλῃα mit Κύλλων πήρα. Längst hat Bochart, Phaleg et Canaan p. 576 für Sk. die etymologische Herleitung von phoin. scol = Zerstörung, Todesgefahr aufgestellt, vgl. Scolacium als ältere Namensform für Scyllacium, und neuerdings hat H. Lewy, Jahrb. f. Philol. 1892, 184. Wschr. f. Philol. 1893, 814. D. semit. Fremd. i. Gr. 206 den Versuch gewagt, u. a. auch Sk. mit Zuhilfenahme des Hebräischen als semitischer Provenienz nachzuweisen: Sk. sei entstanden aus סַכְכּוּלָא (šakkulā) d. h. 'der Kinder Beraubte', als Tochter der ihrer Kinder beraubten Lamia. Sei dem nun, wie ihm wolle, in jedem Falle ist begreiflich, daß der Name in Attika in das Schema der Frauennamen auf -λλῃα (Ἀγνύλλῃα usw.) und der zweisilbigen Appellativa wie βδέλλῃα, κόλλῃα, ψύλλῃα eingereiht wurde, Solmsen a. a. O. Leo Meyer, Hdb. d. griech. Et. 4, 104 (σκύλλῃα, Name einer Haifischart, vgl. Nik. bei Ath. 7, 306 d, wird der Bildung nach mit ψύλλῃα 'Floh' verglichen). Vgl. Skylis. [Otto Waser.]

Skyllias s. Skylis 2.

Skyllios (Σκύλλιος), Beiname des auf dem kretischen Berge Σκύλλιον verehrten Zeus, Steph. Byz. Σκύλλιον p. 579, 10; nach den Handschriften ist auch die Lesart Σκυλλεῖος möglich, Lobeck, Aglaoph. 1146. C. W. Götting, Ges. Abhandl. 1, 329 ff. Ber. über die Verhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1 (1848), 143 f., der Σκυλλεῖος auch in der Lykurgischen Rhetra bei Plut. Lye. 6 für Σκύλλῃος (s. d.) einsetzen will. Usener, Rhein. Mus. 49 (1894), 469 und Anm. 2 möchte in dem Beinamen eine Beziehung auf Zeus als den Herren des Lichtes erkennen. Svoronos (Εφημ. ἀρχ. 1893. 8. Corr. hell. 18 [1894], 116), der den Beinamen Σκύλλος (s. d.) schreibt, leitet ihn von σκύλαξ, σκύλλος 'Hund' ab und erkennt den jugendlichen Zeus Σκύλλος in dem Kinde, das auf Münzen des kretischen Kydonia (vgl. Kydonosura als Amme des Zeus und als kretischen Ortsnamen) von einer Hündin gesäugt wird; doch erkennen andere in dem Säugling den Kydon, s. d. Art. und O. Roßbach, Rhein. Mus. 44 (1889), 431 und Anm. 2. Zusammenhang des Zeus Skyllios mit Skylla (s. d.) nimmt W. Aly, Philologus 68 (1909), 430 und Anm. 8 an und deutet daher den Zeus S. als Meer-gott. Vgl. Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara 27, 56. [Höfer.]

Skylis (Σκύλλης), 1) immer mit Dipoinos zusammengenannt, ist wie dieser ein Künstler aus Kreta (Plin. hist. nat. 36, 9; Clem. Al. Protr. 4 p. 42 Pott.; Moses von Chorene, hist. Arm. 2, 11 p. 103). Beide galten als Schüler des Daidalos (Paus. 2, 15, 1), nach andern als seine Söhne, gezeugt mit einer Frau aus Gortyn (Paus. a. a. O.). Als Stätte ihrer Wirksamkeit wird vor allem die Argolis bezeichnet, wo in Kleonai, Argos, Tiryns und Sikyon ebenso wie auch in Ambrakia Werke von ihrer Hand gezeigt wurden (Paus. 2, 15, 1; 22, 5; Plin. und Clem. Al. a. a. O.). Vor allem Sikyon wird als ihr Aufenthaltsort genannt (vgl. H. v. Rohden, Arch. Ztg. 34, 1876 S. 122 f.). Als Schüler dieser Künstler galten drei Lakedaimonier, ferner Klearchos aus Rhegion, Angelion und Tektaios (Paus. 2, 32, 5; 3, 17, 6; 5, 17, 1 f.; 6, 19, 14). Plinius a. a. O. nennt den Dipoinos und Skylis als Erfinder der Marmorplastik, eine Nachricht, die mit der argivischen Überlieferung, welche ihnen ξόανα zuweist, nicht übereinstimmt, und andererseits gibt Plinius die 50. Olympiade als ihre Zeit an, was gleichfalls nach der antiken Chronologie ihrem Verhältnis, in dem sie zu Daidalos stehen sollen, widerspricht. Vgl. über beide Künstler und ihre Werke Overbeck, Schriftquellen S. 55 f.; ders., Rh. Mus. 41 (1886), 67 ff.; E. Petersen, De Cerere Phigalensi atque de Dipoino et Scyllide, Dorpat 1874; Brunn, Gesch. der griechischen Künstler 1², 32 ff.; Klein, Archäol.-epigraph. Mitt. aus Österr. 5 (1881), 93 ff.; ders., Gesch. der griech. Kunst 1, 101 ff.; Robert, Archäol. Märchen S. 1 ff.; ders. bei Pauly-Wissowa 5, 1159 ff.; Hitzig-Blümner zu Paus. 2, 15, 1 p. 551; Hauser, Österr. Jahreshfte 9 (1906), 120. In dieser Literatur ist auch über die genealogischen und chronologischen Bedenken, die sich aus den beiden Angaben des Pausanias einer-

seits und des *Plinius* andererseits ergeben, gehandelt. — Diesen antiken Nachrichten gegenüber ist es überhaupt zweifelhaft, ob wir es mit historischen Persönlichkeiten zu tun haben, oder ob sie nicht vielmehr in die Reihe der *εἰρησται* und der andern mythischen Künstler gehören, denen man die Schöpfung besonders altertümlicher Werke zuschrieb, wie dem *Daidalos*, *Peirasos*, *Epeios*, *Smilis*, *Broteas* und anderen, oder wie man überhaupt alte Werke von den Heroen der mythischen Vorzeit geweiht sein ließ (vgl. *Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* 1, 340 ff.). Der Name des kretischen *Skyllis* ist von dem Epitheton des *Zeus Skyllios* (s. d.) auf Kreta und von dem nach ihm benannten Berg *Skyllion* nicht zu trennen. Das *Zeus-Epitheton* aber gehört zu dem Namen der *Skylla*, der Eponyme des Vorgebirges *Skyllaion* in der *Argolis*, der Heroine von *Megara*, mit welcher wiederum die homerische *Skylla*, deren Fels in der Meerenge von *Messina* gezeigt wurde, zusammenzustellen ist. Auch die megarische *Skylla* ist durch *Minos* mit Kreta, woher unser *Skyllis* stammt, verbunden (vgl. *Pfister* a. a. O. 1, 27 und 211 f.). Ebenso wie *Daidalos*, nach welchem sich dann im 4. Jahrh. ein Künstler in *Sikyon* nannte, eine mythische Persönlichkeit ist, der *Heros-Erfinder* des Kunsthandwerks, so wird es auch mit seinen Schülern oder Söhnen *Dipoinos* und *Skyllis* stehen. Vgl. auch *Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgesch.* S. 122.

2) Aus *Herod.* 8, 8 erfahren wir, daß, als *Xerxes* im Jahre 480 gegen Griechenland zog, bei seiner Flotte sich der beste damalige Taucher befand, *Skyllias* aus *Skione* auf der *Chalkidike*. Er zeichnete sich bei dem Unglück aus, das die Flotte an der Ostküste der Halbinsel *Magnesia* am *Pelion* betroffen hatte (vgl. *Herod.* 7, 188 f.), indem er von den gesunkenen Schätzen einen großen Teil rettete, wobei er freilich auch sich selbst manches aneignete. Als die persische Flotte dann sich bei *Apheai* befand, beschloß er, sein Vorhaben auszuführen und zu den Griechen überzulaufen. Er tauchte ins Meer und schwamm (θαυμάζω δὲ εἰ τὰ λεγόμενά ἐστι ἀληθία) bis zum Vorgebirge *Artemision* ohne Unterbrechung, ungefähr 80 Stadien. Hier meldete er den Griechen das Schiffsunglück der Perser und die Umfahrung *Euboiäs* (vgl. *Busolt, Griech. Gesch.* 2³, 683). *Herodot* nimmt Anstoß an der Erzählung wegen der Länge des durchschwommenen Weges: λέγεται μὲν νυν καὶ ἄλλα ψευδέα εἶναι περὶ τοῦ ἀνδρός τούτου, τὰ δὲ μετέσταντα ἀληθῆ· περὶ μὲντοι τούτου γνώμη μοι ἀποδεχέσθω πλοῖον μὲν ἀπικέσθαι ἐπὶ τὸ Ἀρτεμίσιον. Freilich waren die Bewohner von *Skione* wegen des Schwimmens und Tanchens berühmt, wie aus dem Sprichwort hervorgeht (*Corp. paroem. Graec.* 2 p. 195): ὁ Σκίωνατος κόλνυβας· ἐπὶ τῶν ἐμπερίαν εἰς πράγματα ἔχοντων. Das nächste Zeugnis bietet der wohl noch dem 4. Jahrh. angehörige Iambograph *Aischrion*, welcher nach *Athen.* 7, 296 e ἐν τινι τῶν ἰάμβων von der Liebe des Meergottes *Glaukos* zur *Hydne*, der Tochter des *Skyllos*, erzählte (vgl. *G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon* S. 218 f.). Der

dritte Zeuge, *Pausanias*, berichtet wieder (10, 19, 1 f.) von der Tätigkeit des *Skyllis* zur Zeit der Perserkriege, aber abweichend von *Herodot*: *Skyllis* von *Skione*, ein berühmter Taucher, der auch seine Tochter *Kyane* in dieser Kunst unterwies, fügte im Verein mit seiner Tochter der Flotte des *Xerxes* großen Schaden zu, indem sie bei dem Sturm am *Pelion* die Anker und Taue lösten, welche die Schiffe hielten. Deshalb stellten später die *Amphiktyonen* ihre beiden Bilder in *Delphi* auf. Die Statue der Tochter entführte später *Nero*. Also ist nach *Pausanias* *Skyllis* schon am *Pelion* den Griechen freundlich gesinnt, was zu *Herodots* Erzählung in Widerspruch steht. Ferner weiß *Herodot* nichts von einer Tochter des *Skyllis*, die aber auch *Aischrion* nennt, und von deren Verdienst auch die *Amphiktyonen* wußten. Im einzelnen gehen also beide Berichte ziemlich auseinander. Bei *Pausanias* heißt die Tochter (an zwei Stellen) *Kyane*, bei *Aischrion* *Hydne*. An den *Pausanias*-stellen beide Male den Namen in Ἰδῶνι zu ändern, wie nach *Bekkers* Vorgang jetzt auch *Spiro* und *Hitzig-Blümner* tun, halte ich nicht für richtig; die Tochter heißt eben nach der von *Pausanias* wiedergegebenen Version *Kyane*, ein Name, der für ein Meerwesen, eine Bewohnerin der schwarzblauen Salzflut so wenig unpassend ist (s. o. Bd. 2 Sp. 1634 ff.) wie der Name *Hydne* (s. o. Bd. 1 Sp. 2768 f.). Auf die bei *Pausanias* vorliegende Version bezieht sich weiter ein Epigramm des unter *Augustus* und *Tiberius* lebenden *Apollonides* (*Anth. Pal.* 9, 296: Εἰς Σκύλλιν τὸν τὰς ἀγκύρας τῶν Περσικῶν νεῶν νυκτὸς ἀποκείραντα), ferner die Notiz des *Plinius* (*hist. nat.* 35, 139) über den der Zeit nach unbekannten Maler *Androbius*: *Androbius pinxit Scyllum ancoras praecidentem Persicae classis*. Vgl. über das in diesen Berichten zu beobachtende allmähliche Anwachsen der Legende *Hauvette, Revue de philol.* 9 (1886), 132 ff. Der legendarische Charakter dieser Berichte im Verein mit dem Zweifel, den *Herodot* ausspricht, sowie die sprechenden Namen der handelnden Personen *Skyllis* und *Hydne* oder *Kyane* lassen es als gewagt erscheinen, einen historischen Vorgang aus der Zeit der Perserkriege anzunehmen. Vielmehr ist in der Erzählung von *Skyllis* und seiner Tochter der Niederschlag einer Sage zu erblicken, welche den lokalen Meeresdämon *Skyllis* und seine Tochter, eine Nympe, den Griechen bei der persischen Invasion freundlich gesinnt sein ließ, genau so wie bei demselben Unglück der Perser am *Pelion* der 'Schwager' der Athener, *Boreas*, der Gemahl der *Oreithyia*, der Tochter des *Erechtheus*, auf die Bitten der Athener den Griechen Beistand leistete und den Sturm verursachte (*Herod.* 7, 189), und wie die Athener vor der Schlacht bei *Salamis* die *Aiakiden* als Bundesgenossen herbeiriefen (*Herod.* 8, 64), oder wie der salaminische *Heros* *Kychreus* ihnen in Schlangengestalt in der Schlacht helfend erschien (*Paus.* 1, 36, 1). Der Name (*Herod.*: Σκύλλης; *Plin.*, *Apoll.*, *Ath.*: Σκύλλος; *Paus.*: Σκύλλης) gehört, wie der des Bildhauers *Skyllis*, zu dem Namen des Meerungeheuers *Skylla* (s. d.), zu der auch

die Namen der Tochter gut passen. Eine Darstellung dieser Tochter, von der ja die Amphiktyonen eine Statue nach Delphi weihten, will Klein, *Österr. Jahresh.* 10 (1907), 141 ff. in der sog. Esquilinischen Venus (Brunn-Bruckmann 305) erblicken: die Marmorstatue des Konservatorenpalastes war darnach eine Kopie des von den Amphiktyonen geweihten Bronzeoriginals. [Pfister.]

Skyllitas (Σκυλλίτας), Beiname des Dionysos auf Kos nach einer Inschrift, die Hicks, *Journ. of hellen. studies* 9 (1888) 332 ff. veröffentlichte. In der Festordnung, welche die Inschrift gibt, heißt es: Διονύσω Σκυλλίτα χοῖρος καὶ ἔριφος τοῦ χοίρου οὐκ ἀποφορὰ δύνει δὲ ἱερὸς καὶ ἱερὰ παρέχει γέρεα φέρεϊ δέμας, σκέλος. Dasselbe steht noch an zwei weiteren Stellen der Inschrift. Die Inschrift findet sich ferner bei Paton und Hicks, *The inscriptions of Cos* (1891), nr. 37 und bei v. Prott, *Leges Graec. sacrae* fasc. 1 p. 19 ff. Zur Erklärung des Beinamens ziehen Paton und Hicks die Hesychglosse σκυλλίς κλημαρίς heran und verstehen unter dem Dionysos Skyllitas den Gott der (Wein-)ranke, ähnlich dem gleichfalls auf Kos verehrten Dionysos Θυλλοφόρος. Dem stimmt auch v. Prott a. a. O. bei. E. Maaß, *Hermes* 26 (1891), 188 dagegen leitet den Namen von den σκύλλοι, Hunden, besonders Seehunden ab und faßt den Dionysos Skyllitas als Seegott, worüber insbesondere zu vergleichen ist Maaß, *Hermes* 23 (1888), 70 ff. S. auch H. Dübelt, *Quaestiones Coae mythologicae*, Diss. Greifswald 1891 S. 62 f.; Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgeschichte* 2 1412, 6. Mehr unter Skyllites. [Pfister.]

Skyllites (Σκυλλίτης), Beiname des Dionysos auf einer inschriftlichen Opferbestimmung aus Kos, nach welcher Διονύσω Σκυλλίτα χοῖρος καὶ ἔριφος geopfert werden sollen, Paton und Hicks, *The inscriptions of Cos* p. 82 nr. 35 45. 40 v. Prott, *Leges Graecorum sacrae* nr. 5. 45. 63. Collitz nr. 3636 (3 p. 358 45. 359 58. 63). Dittenberger, *Sylloge* 2^e nr. 616 p. 405 45. 406 58. 63; vgl. H. Dübelt, *Quaestiones Coae myth.* 62 f. Zur Deutung des Namens Σκυλλίτας verweisen Paton und Hicks a. a. O. 86 auf die Glosse bei Hesych. σκυλλίς κλημαρίς = 'Rebe' und vergleichen den gleichfalls koischen Beinamen des Dionysos Θυλλοφόρος (vgl. Hesych. θύλλα κλάδος ἢ φύλλα); ihren Deutungen haben sich, wenn auch teilweise mit gewissen Modifikationen angeschlossen von Prott a. a. O. p. 24 (vgl. 11). Müllensteinen bei Collitz a. a. O. p. 361. Dittenberger a. a. O. p. 405 Anm. 43. M. P. Nilsson, *Griech. Feste* 305 f. Usener, *Der heilige Tychon* 33, gegen dessen Deutung des Skyllites als 'Rebzwweig-träger' Radermacher, *Rhein. Mus.* 63 (1908), 555 Einspruch erhebt mit dem Bemerken, daß Σκυλλίτης ebenso zu beurteilen sei wie die Dionysosepitheta Όμαρπίτης, Σταφυλίτης, Συκίτης, und daß das Beiwort nur sage, daß der Gott zur Rebe gehört. E. Maaß, *Hermes* 26 (1891), 188 (vgl. De Lenaeo et Delphinio 12) leitet den Beinamen von σκύλλος = Hund, Seehund (vgl. Hesych. σκύλλον τὴν κύνα λέγουσιν) ab und erklärt den Dionysos Sk., ebenso wie Aly, *Philologus* 68 (1909), 430, 8, als Seegott

(vgl. Pelagios nr. 2). Gruppe, *Gr. Myth.* 1412, 6 stellt den Beinamen gleichfalls zu σκύλλος, sieht aber darin eine Erinnerung an die Legende, nach der aus dem von einer Hündin geworfenen Holzauswurf dem Orestheus (s. d. u. d. Art. Oineus Bd. 3 Sp. 751 f.) der Weinstock hervorwuchs; vgl. auch Knaack, *Rhein. Mus.* 49 (1894), 312. Vgl. Skyllitas. [Höfer.]

Skyllös (Σκύλλος) s. Glaukos Bd. 1 Sp. 1681, 63 u. d. Art. Hydne; vgl. Gruppe, *Gr. Myth.* 1412, 6. Aly, *Philologus* 68 (1909), 430, 8. S. auch den Art. Skyllis 2. [Höfer.]

Skyphios (Σκύφιος). Die Erschaffung des ersten Pferdes schreibt die ursprünglich in Thessalien heimische, später auch in Arkadien Böotien und Attika lokalisierte Sage Poseidon zu. Nach der älteren Version, im Schol. zu Pind. *Pyth.* 4, 246 (Περαιὸς τιμᾶται Ποσειδῶν παρὰ Θερταλοῖς . . . ὅτι ἐπὶ τινος πέτρης κοιμηθεὶς ἀπεσπερμάτισε καὶ τὸν θυρὸν δεξιμένη ἡ γῆ ἀνέδωκεν ἵππον πρῶτον, ὃν ἐπωνόμασε Σκύφιον; das Pindarscholion schreibt Philostratus, *Imag.* 360, 25 bis 27 K. aus; vgl. den scharfsinnigen Nachweis von G. Wentzel, *Aus der Anomia* 144. Auf eine ausführlichere Vorlage, die allem Anschein nach von der attischen Lokalsage wesentliche Züge aufgenommen hat — Wentzel denkt a. a. O. 137, 3 an vollständigere Pindarscholien, schwerlich mit Recht — geht die Angabe Tzetzes' zu *Lykophr.* 766 p. 244 Scheer: ἄλλοι δὲ φασιν ὅτι καὶ περὶ τοὺς πέτρους τοῦ ἐν Ἀθήναις Κολωνοῦ καθενδῆσας ἀπεσπερμάτην καὶ ἵππος Σκύφιος ἐξῆλθεν ὃ καὶ Σκυριωνίτης λεγόμενος zurück) gebiert die Erde, von Poseidon befruchtet, das erste Roß. Die jüngere Fassung der Sage dagegen, die uns im zweiten Teil des Pindarscholions, im *Et. M.* s. "Ιππιος, im Schol. zu Apollon. *Rhod.* 3, 1244, p. 480, 24 Keil (= *Probus* zu *Virg. Georg.* 1, 12 p. 350, 28 Hagen; aus *Probus Adnot.* in *Lucan.* 6, 396, p. 222 Endt), bei Lactant. *Plac. in Stat. Theb.* 4, 43 p. 191 Jahnke (ganz singulär ist hier die Angabe: Neptunus terram tridente percussit, subitoque, mirum dictu solo prosiluerunt duo equi: Scyphos et Arion), Hesych. s. "Ιππιος Ποσειδῶν, *Festus* s. Hippius p. 101 Müller, *Lucan.* 6, 396—401 vorliegt und die gleich der älteren nach Wentzels Untersuchungen, *de grammat. Graec. quaest. sel.* Heft 1, Gött. 1890, 7, 37 und a. O. 134—137 auf Theons Kommentar zu Apollonius Rhodius zurückgeht, erzählt, Poseidon habe das Pferd durch Aufschlagen seines Dreizacks auf den 'Felsen' (ursprünglich ein ganz bestimmter Ort in Thessalien; vgl. *Probus* a. O.: Campi in Thessalia sunt Petraei, in quibus locus, Petra nomine, percussus tridente Neptuni emisit equum, qui Scyphios vocatur; daher auch der Beiname Περαιὸς und Stiftung eines Tempels und Agons) in Thessalien hervorgebracht. Zweifellos richtig ist die Tradition, nach der das erste Roß in Attika erzeugt wurde; vgl. *Servius* zu *Virg. Georg.* 1, 12 p. 133 *Thilo* (ausgeschrieben vom *Mythogr. Vatican.* 2 cap. 119 und 3 tract. 5, *Mai Class. Auctores* 3 p. 128 bzw. 185) und Tzetzes zu *Lykophr.* 766. Daß der Name des Rosses Skyphios, der bei *Servius* zu *Virg. Georg.* 1, 12 in Scythius, im *Mythogr. Vatic.* 2 in Sci-

tius, im *Mythogr. Vatic.* 3 in Scinthius und Senon, bei *Lactant. Plac. in Stat. Theb.* 4, 43 p. 191 *Jahnke* in Scyphos und Siphon, im *Ety-mologicum Magnum* zu Σίσυφος (die Variante des Vossianus Σισύριος zeigt, daß die Korruptel ziemlich alt und entstanden ist durch falsches Lesen des K der Majuskelvorlage ΣΚΥΦΙΟΣ; verwandte Beispiele bei *Buttmann, Mythol.* 1, 192. 1) verderbt ist, eine spätere Erfindung sei, 'mit Bezug auf Schiffe, da die Schiffe mit Trinkschalen, Trinkgefäßen verschiedener Art die Namen oft gemeinsam haben, gegeben', hat *Welcker, Griech. Götterl.* 2, 672 sicher mit Recht vermutet. Gleichfalls sind die andern Namen, Areion, Skyronites (Sk[e]ironites) usw. späte Erfindungen. Vgl. auch *Welcker, Griech. Trag.* 2, 714 f.; *Griech. Götterl.* 2, 672 f.; *Gerhard, Griech. Myth.* 1 p. 208 u. 233; *Wentzel, a. a. O.* 134—148; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 595 f.; die Artikel Poseidon von *E. H. Meyer* 20 in dies. *Lex.* 3, 2 Sp. 2823 und *Petraeus von Höfer, Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1, 39, 9 und 2, 1160, 2; *Nilsson, Griech. Feste* 71. Gegen den überzeugenden Nachweis und die daraus gezogenen Folgerungen *Wentzels* a. O., daß *Philostratus* in der *Θεογαμία*, *Imag.* 360 K nicht ein wirkliches Gemälde beschreibe, hat *Gurlitt, Gött. Gel. Anz.* 1892, 525 durchaus unbegründete Einwände erhoben. [J. Heeg.]

Skyphos s. Skypbios.

Skyreis. Scyreides werden bei *Statius, Achill.* 1, 821 (egressae thalamo Scyreides) die Töchter des Lykomedes genannt, Scyriades *ebenda* 1, 367 (turba piarum Scyriadum). [J. Heeg.]

Skyrios (Σκύριος). Bei *Apollod.* 3, 15, 5, 4 (vgl. *Tzetz. ad Lyk.* 494): *ἔνιοι δὲ Αἰγέα Σκυρίου εἶναι λέγονται, ὑποβλήθη δὲ ὑπὸ Παριόριος* will *Robert, Hermes* 20 (1885), 354 unter Zustimmung von *J. Toepffer (Quaest. Pisistrat.* 22, 2 = *Beiträge zur griech. Alter-tumswiss.* 17, 2) *Σκύριον* (s. d.) lesen. — *E. Maab, Gött. Gel. Anz.* 1889, 806 verweist auf *Schol. Demosth.* XXIV, 18 (= *Demosth. ed. Dind.* IX, 742), wo in der Liste der zehn Phyleneponymen auch *Αἰγέως Αἰγυρόεω* steht, und schlägt bei *Apollod.* vor: *Αἰγία* (<*Αἰγυ*->*ρόεω*, indem er *Αἰγυρόης* (oder *Αἰγυρόος*) als Eponymos der Phyle der *Αἰγυρόεις* erklärt = den Sohn des *Αἰγίς*; *Αἰγίς* aber sei Kurzform zu *Μελάναιγίς* = 'schwarzer Wogengott'. 50 Dagegen hält *Osk. Wulff, Zur Theseussage* (Diss. Dorpat 1892) S. 194 Anm. 149 *Σκύριος* für den fingierten Eponymos von Skyros, den man zum Vater des Theseus wegen des letzteren Beziehung zu Skyros (*Plut. Thes.* 35) gemacht habe, vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 585, 2. 3. Nach *Schömann, Opusc. acad.* 1, 161 f. ist Skyros eine alte Kultstätte des Poseidon, dieser aber, wie man jetzt allgemein annimmt, mit Aigeus identisch, so daß der Name *Σκύριος* auf Aigeus von dem Poseidonbeinamen *Σκύριος* übertragen worden sei. [Höfer.]

Skyrites (Σκυρίτης). Beiname des Achilleus von seinem Aufenthalt auf Skyros, *Tzetz. Chil.* 1, 288. [Höfer.]

Skyronites s. Skironites.

Skyros (Σκύρος), Personifikation der gleichnamigen Insel auf dem von *Philostratos* dem

Jüngerem (Imag. 1) beschriebenen Gemälde. Vgl. *Welcker, Aesch. Trilogie* 385, 655. *O. Jahn, Archäol. Beiträge* 372. *K. Friederichs Die Philostr. Bilder* 113. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 391, 2. *Ferd. Piper, Mythol. d. christlichen Kunst* 2, 575. [Höfer.]

Skythes (Σκύθης) 1) Nach der Sage der Skythen, die sich selbst *Σκόλοτοι* nannten, lebte in ihrem damals unbewohnten Lande ein Mann, namens *Ταγίταος*, ein Sohn des Zeus und einer Tochter des Flußgottes Borysthenes (s. unten). Dieser Targitaos hatte drei Söhne — seine Gattin wird nicht genannt — *Αιπόξαις*, *Αρπόξαις* und *Κολάξαις* (vgl. unten). Unter deren Regierung fielen vom Himmel einst ein Pflug, ein Joch, eine Streitaxt und eine Schale, alle aus Gold. Als der älteste der drei Brüder die goldenen Geräte aufheben wollte, fingen diese an zu brennen, so daß er von seinem Vorhaben abstehen mußte; dasselbe widerfuhr dem zweiten Bruder; erst als der jüngste, *Kolaxaïs*, herantrat, erlosch das Feuer, so daß dieser sie in sein Haus tragen konnte und infolge dieses Wunderzeichens von seinen beiden Brüdern als alleiniger Herrscher anerkannt wurde; aus dem Geschlechte des *Kolaxaïs* stammen die Könige der Skythen, *Herod.* 4, 5f. *Karl Neumann, Die Hellenen im Skythenlande* 106. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 8. 30 Dagegen lautet die Sage der pontischen Griechen bzw. der Herakleoten (v. *Wilamowitz, Euripides' Herakles* 2, 290): Herakles kam mit den Rindern des Geryones auch nach dem später Skythien benannten Lande. Dort kamen ihm während des Schlafes die Rinder abhanden, und auf der Suche nach denselben gelangte er in der Steppengegend *Τλαίη* in eine Höhle, wo eine Schlangenjungfrau auf seine Frage nach den Rossen ihm antwortete, daß sie dieselben habe, sie ihm aber nicht eher geben würde, als bis er ihr beigewohnt habe. Nach längerem Aufenthalt schied Herakles von der Schlangenjungfrau, die ihm verkündete, daß sie drei Söhne gebären würde, und ihn fragte, wem von den dreien sie die Herrschaft über das Land, über die sie zu verfügen habe, einst geben solle. Herakles ließ ihr den einen seiner Bogen — er trug damals zwei — und seinen mit einer goldenen *πλαίη* (vgl. oben) verzierten Leibgürtel zurück mit dem Auftrag, demjenigen ihrer Söhne, der den Bogen in derselben Weise wie er spannen und den Gürtel in derselben Weise wie er umlegen würde, die Herrschaft zu übergeben, die anderen, die dies nicht vermöchten, aus dem Lande zu verweisen. Von den drei Söhnen, die das Schlangenweib gebar und denen sie die Namen Agathyrsos, Gelonos und Skythes gab, vermochte nur der letzte, zugleich der jüngste, die Aufgabe zu lösen und erhielt von seiner Mutter die Herrschaft; von ihm stammen die Könige der Skythen ab, die zur Erinnerung an die Tat ihres Ahnherrn an den Gürteln *φιάλαι* zu tragen pflegten; Agathyrsos und Gelonos mußten das Land verlassen, *Herod.* 4, 9. 10. *Steph. Byz.* s. v. *Σκύθαι* (vgl. *Ἀγᾶθρο-σοι, Γελωνός*). *Eust. ad Dionys. Per.* 310. 728. *Probus ad Verg. Georg.* 2, 115. *Neumann a.*

a. O. 109 f. v. Wilamowitz, *Euripides' Herakles* 1, 275. v. Gutschmid, *Kleine Schriften* 5, 373. E. Maaß, *Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 (1906), 160 f. P. Friedländer, *Herakles* (= *Philol. Untersuch.* 19 [1907]) S. 23, 6. 144, 3. Auf der albanischen Relieftafel (Franz, *C. I. G.* 3, 5984 C p. 810, 20 f. = *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* 72 = *Kaibel, Inscr. Graec. Ital. et Sicil.* p. 346 nr. 1293 A 97) werden nur Agathysos und Skythes (Σκύθας) als Söhne des Herakles genannt. Ihre Mutter ist eine (namenlose) Tochter des von Herakles besiegt¹⁰en Skythenkönigs Araxes (so ist mit *Michaelis* der verstümmelte Name zu lesen; Franz a. a. O. wollte unwahrscheinlich Agathysos ergänzen, also denselben Namen einsetzen, den sein Enkel führt). Als Mutter des Gelonos, die dann auch als Mutter von dessen Bruder Skythes zu gelten hat, nennt der *Anonymus* zu *Verg. Georg.* 2, 115 (*Thilo-Hagen* 3, II p. 293) Chania nymp^ha, wofür die Herausgeber Chaonia nymp^ha schreiben. Diese Überlieferung scheint anzuknüpfen an die Sage, nach der die Großmutter der drei Brüder eine Tochter des Borysthene^s (oben a. Anf.) war. An den Ufern des Borysthene^s wohnten die Chunoⁱ oder Χόνοι (Ptolem. 3, 5, 25. *Marcian. Herakl. Periplus Mar. Exter.* 2, 39 (= *Geogr. Min.* ed. C. Müller 1, 559). *Schol. Dionys. Per.* 167), und diese sind höchst wahrscheinlich (*Tomaschek* bei *Pauly-Wissowa* 3, 2111 s. v. Chaones 2; vgl. 3, 2526 s. v. Chunoⁱ identisch mit dem neben den Jazyges erwähnten sarmatischen Volke der Χόνοες (*Themist. or.* 4 p. 57 a = p. 68 *Dindorf*), so daß *Χαονία* als Eponyme dieses Volkes anzusehen ist. Als Vater des Skythes — die zwei andern Brüder werden nicht erwähnt — nennt *Diodor* 2, 43 (vgl. *J. Marquart, Philologus* 54 [1895], 520) statt des Herakles den Zeus, als Mutter gleichfalls eine ergeborene Schlangenjungfrau. Dieselben Eltern kehren wieder in der Kombination der verschiedenen Sagenformen bei *Val. Flacc. Argon.* 6, 48 ff., wo der in Skythien geborene Bisaltenkönig Kolaxas (vgl. oben *Κολάξας* = Σκύθης; die Gleichsetzung ergibt sich aus der Bezeichnung des *Κολάξας* bzw. des Skythes als des Jüngsten der drei Brüder) Sohn des Zeus und einer Schlangenjungfrau heißt. Wenn bei *Hesiod. frgm.* 176 *Rzach* (große Ausgabe 1902) aus *Clem. Alex. Strom.* 1, 16, 50 75: „Κέλμης ... καὶ Δευναμενέως οἱ τῶν Ἰδαίων Δάκτυλοι πᾶσι σίδηρον εὖρον ἐν Κόρφῃ, Δέας δὲ ἔλλος Ἰδαίος εὖρε χαλκοῦ κραῖν, ὡς δὲ Ἡσίοδος, Σκύθης“ das letzte Wort Eigen-⁴⁰namen ist (*Welcker, Aeschyl. Trilogie* 178), so wäre dieser Skythes mit unserem möglicherweise identisch, doch ist es wahrscheinlicher Ethnikon; vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1156. *M. Kremmer, De catalogis heurematum* (Diss. Leipz. 1890) p. 29 ff. *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 60 505, 2. — 3) Bogenschütze, auf einem Vasenbilde mit der Darstellung des Zweikampfes des Hektor und des Diomedes tot zwischen den zwei Gegnern liegend, abgeb. *Gerhard, Auserlesene Vasenbild.* Taf. 192; vgl. *de Witte, Catal. Durand* nr. 387. *Overbeck, Heroengall.* 407. v. *Sybel, Hermes* 20 (1885), 49. Während *Welcker, Alte Denkmäler* 3, 443 f. (vgl. *Rhein.*

Mus. 5 [1836], 139. *Griech. Tragödie* 1530 zu 169, 6) in Skythes einen Eigennamen sieht und daraus auf eine Überlieferung schließt, nach welcher Skythen den Trojanern zu Hilfe gekommen seien, erklärt *O. Jahn, Archäol. Beiträge* 398 (vgl. *Vasensamm. König Ludwig Einleit.* 119, 865. 154, 1083. *Gerhard a. a. O.* 3, 90. *Luckenbach, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11 [1880], 539) die Benennung des Gefallenen als Skythes aus dem attischen Sprachgebrauch, nach dem die Bogenschützen, die als Polizeisoldaten verwendet wurden, allgemein als Skythen bezeichnet wurden, wenngleich sie auch nicht wirkliche Skythen waren. *H. Brunn, Kleine Schriften* 3, 112 hält die Bezeichnung Σκύθης für eine Ungeschicklichkeit des Vasenmalers, der keine Bedeutung beizulegen sei. — 4) Der Σκύθης ὑπὲρ τοῦ βέλους ὀχοῦμενος bei *Himer.* bei *Phot. bibl.* 372 b 17 ist Abaris; vgl. *Himer. a. a. O.* 374 a 7. *Procop. Epist.* 96. *Suid.* s. v. Ἀβαρίς. Über Abaris s. *Crusius* Bd. 1 Sp. 2814, 62 ff. 2819, 41 ff. 2828, 45 ff. *Roßbach* bei *Pauly-Wissowa* 1, 16 f. *Rohde, Psyche* 2², 90 f. [Höfer.]

Skythia (Σκυθία), 1) Beiname der Artemis (= *Tauropolos*). *Theophil. ad Autolycom* 1. 9. *Lobeck, Aglaoph.* 1990. Vgl. *Achill. Tat.* 8, 2: ἡ Ἀρτεμις ἡ Σκυθία. *Diana Seythica, Myth. Lat.* 2, 202 (p. 142, 9 *Bode*). Nach dem anonymen Epigramm bei *Kaibel, Epigr.* 872 = *Anth. Pal.* vol. 3 ed. *Duebner-Cougnny* 1 nr. 258 hatte Orestes auf der Insel Patmos den Kultus der Artemis Skythia eingesetzt, vgl. *Welcker, Rhein. Mus.* 2 (1843), 338, 3 (1845), 270. *Roß, Inscr. ined.* 2, 190. — 2) Personifikation des gleichnamigen Landes auf Münzen des Kaisers Antoninus Pius, dargestellt mit Kranz und Stab, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 5. *Cohen* 2², 346 nr. 777 f. [Höfer.]

Skythios s. Skyphios.

Sleparis (sleparis) ist der Name einer Nympe oder schönen Jungfrau (*Deecke in Bezenbergers Beitr.* 2, 172 nr. 141). Er findet sich als solcher auf einem Spiegel unbekannter Herkunft, begegnet aber daneben einmal auch als Name einer liberta auf einem Grabziegel des Florentiner Museums (*Fabr. C. I. I. nr.* 134 = *C. I. E. nr.* 1675), der aus Chiuri stammt. Der Spiegel ist veröffentlicht von *Garrucci* in den *Ann. dell' Inst.* 1861, 169 und von *Fabretti C. I. I.* nr. 2513 ter. Die Darstellung habe ich s. v. faun beschrieben. Die Herkunft des Namens ist dunkel. *Deecke* (a. a. O.) meint, es könne vielleicht = griech. *Κλεοπάτρίς* sein. Allein das ist nicht sehr wahrscheinlich, denn wir haben lat. = etr. clepatra = griech. *Κλεοπάτρα*, und so würde auch hier clepatris zu erwarten sein. Auch ließe sich der Übergang des cl in sl und des tr in r (= rr) nach den sonstigen Lautregeln des Etruskischen kaum begründen. Vielleicht daß, obwohl die beiden anderen Namen des Spiegels, faun = *Φαῶν* und rutapis = *Ροδῶπις*, griechischer Herkunft sind, der Name sleparis gar nicht vom Griechischen kommt, sondern echt etruskisch ist. Eine derartige Mischung griechischer und etruskischer Namen miteinander findet sich auf den etruskischen Spiegeln oft genug. Der Wort-

stamm slep- von sleparis könnte derselbe sein wie das slap- der beiden Formen slapinas und slapizun auf der Agramer Mumienbinde (11, 10 und 9). [C. Pauli.]

Smaragos (Σμαράγος), einer von den vier in dem bekannten homerischen Töpfersegen (Κάμινος ἢ κεραμῆς) erwähnten bössartigen Dämonen (Kobolden), die nach dem Glauben der altgriechischen Töpfer das Zerspringen des Brennofens und der darin befindlichen Töpferwaren verursachten. Vgl. *Hom. epigr.* 14, 8 ff. *σφυγαῖες δὴ ἔπειτα καμῖνος δηλητήρας, || Σύντοισ' ὅμως Σμαράγόν-τε καὶ Ἀσβετόν ἤδ' Ἐσβαάνην, || Ὀυδῶμόν θ', ὃς τῆδε τέγγη κακὰ πολλὰ ποιεῖ κτ.* Der Name hängt zusammen mit *σμαραγή*, *σμαραγέω* (-γίζω), das von jedem dumpfen und starken Getöse (Krachen) gebraucht wird (vgl. *Hesych.* *σμαραγεῖ· ἤξει, ψοφεῖ* B 210; *σμαραγήσει· ἤξει, ψοφήσει* Φ 199) und treffend das dumpfe Krachen des Ofens und der in ihm befindlichen Gefäße bezeichnet. Wahrscheinlich hat man unter Sm. und seinen Genossen Dämonen zu verstehen, die den Kobaloi (s. d.), Satyrn, Kerkopen (s. d.) und den germanischen Kobolden oder Poltergeistern (vgl. *Grimm, D. Mythol.*³ 468 ff. 481) ähnlich waren (vgl. *Lobeck, Agl.* 1296 ff. *Preller-Robert* 1, 726, 3) und wie diese allerhand Schaden anzurichten suchten. Daß die antiken Töpfer und Schmiede vor den ihr Gewerbe schädigenden Dämonen sich auf mannigfache Weise zu schützen trachteten, erfahren wir aus *Pal-luc. on.* 7, 108: *πρὸ τῶν καμῖνων τοῖς χαλκεύουσιν ἔθος ἦν γειοῖα τινα καταρτάν ἢ ἐπιλάττειν ἐπὶ φθόνου ἀποτροπῇ· ἐκάλειτο δὲ βασιάνια.* Mehr bei *Lobeck, Agl.* 971 f. — Ein solcher (ithyphallisch gebildeter) Dämon erscheint bildlich dargestellt auf dem altkorkinischen Pinax bei *Pernice* in der *Festschrift f. O. Benndorf* S. 75 ff. Vgl. *Omodamos* und *Sabaktas*. [Roscher.]

Smardos (Σμαρδος), jugendlicher Flußgott auf Münzen von Phokaia, mit nacktem Oberkörper linkshin am Boden sitzend, in der R. Schilfrohr schulternd, den l. Arm am Wasserkrug, *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 1, 92, 9 Taf. 3, 17; vgl. *Eckhel, Doctr. num.* 2, 535. *F. Kenner, Die Münzsammlung d. Stiftes St. Florian* 128. *Head, Hist. num.* 508. *Cat. of greek coins brit. Mus. Ionia* 225, 154. 226, 155 pl. 23, 17. [Höfer.]

Smerdios (Σμερδιος), Sohn des Leukippos (siehe dieses *Lexikon* Bd. 2 Sp. 1998), König von Naxos. Unter seiner Herrschaft kam The-seus von Kreta mit Ariadne auf diese Insel, ließ jedoch Ariadne auf die Drohung des Dionysos hin auf Naxos zurück. Vgl. *Diodor.* 5, 51. [J. Heeg.]

Smertatius (?), zweifelhafter Beiname des Mars auf einem in Möhn (Landkreis Trier) in einer kleinen Tempelanlage gefundenen Altären: *C. I. L.* 13, 4119. Die Ergänzung *Marti Smer<at>io* ist von *Hettner, Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* p. 43, nr. 61; vgl. *Smertullos*. Der Name der weiblichen Gottheit, der der Stein anscheinend noch geweiht war, ist ebenfalls unsicher; *Hettner* dachte an *Pomanae*. [M. Ihm.]

Smertullos (?), keltischer Gott, dem Herkules angeglichen. Einer der 4 im J. 1710 unter dem Chor der Kirche Notre-Dame in Paris gefundenen Altäre (Zeit des Tiberius, ausführlich besprochen von *R. Mowat, Bull. épigraphique* 1 p. 49 ff. p. 111 ff.; vgl. *Desjardins, Géogr. de la Gaule* 3, p. 260 ff. mit Abbildungen) weist folgende Reliefdarstellungen mit Inschriften auf (*C. I. L.* 13, 3026c. *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4613b): auf der Vorderseite den Gott *Cernunnos* (s. *Pauly-Wissowa, R.-E.* 3, 1984), auf der linken Seitenfläche *Pollux* (Inchrift zerstört), auf der Rückseite *Castor*, auf der rechten Seite einen bärtigen Mann, der die Keule gegen eine Schlange erhebt (Abbild. bei *Desjardins* a. O. p. 265); von der darüber befindlichen Inschrift sind jetzt nur noch kenntlich die Buchstaben SMERI. Frühere lasen am Schluß noch OS; die probable Ergänzung *Smert<ull>os* gab *Mowat* (a. O. p. 117). Der keltische Personennamen *Smertullos* ist mehrfach belegt, vgl. *Smertulianus* u. a. (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1592 ff.). Eine sichere Deutung fehlt. [M. Ihm.]

Smikros (Σμίκρος), Vater des Branchos, des Stifters des Didymaeischen Orakels bei Milet. Die an Smikros sich knüpfende Sage liegt uns in zwei sehr lückenhaften und in wesentlichen Zügen divergierenden Versionen vor. Nach dem Exzerpt des *Konon, Narrat.* 33 p. 17f. *Hoefer* ist Smikros der Sohn des Delphiers Demoklos. Dieser nahm, als er einstmals *κατὰ χειρὸν ἐπὶ Μίλητον* fahren mußte, auch den jungen, dreizehnjährigen Knaben mit, ließ ihn aber bei der Abfahrt aus Vergeßlichkeit zurück. Ein Sohn des Eritharses, der gerade Ziegen hütete, fand den Verlassenen und brachte ihn zu seinem Vater, der ihn, nachdem er sein Geschick gehört hatte, wie sein eigenes Kind hielt. Als die beiden Knaben einstmals um einen gefangenen Schwan mit ihren Altersgenossen kämpften, gebot ihnen eine Erscheinung der Leukothea, den Milesiern zu sagen, sie sollten ihr zu Ehren einen gymnischen Knabenwettkampf einrichten. Später heiratete Smikros die Tochter eines vornehmen Milesiers. Als sie schwanger wurde, sah sie im Traum, wie die Sonne ihr durch den Mund und Leib hindurch ging. Sie gebar einen Sohn und nannte ihn nach dem Traum Branchos, *ὅτι ὁ ἥλιος αὐτῆς διὰ τοῦ βράγχου διεξῆλθε*. Nach dem *Varronianischen Bericht* (aus dem dritten *d. auguribus* handelnden Buch der *Antiquitates rerum divinarum* nach einer plausiblen Vermutung *G. Knaacks, Anal. Alexandrino-Rom.* 49; erhalten durch *Lactantius Placidus* zu *Statius Theb.* 8, 198 p. 388 *Jahnke* = p. 282 *Lindenbr.*; den *Lactantius* haben wörtlich ausgeschrieben der *Mythographus Vaticanus* 1, 81 und 2, 85, *Mai Auct. Class.* 3, 32f. bzw. 116f.) ist Smikros' Vater „Cius quidam“ (so *Jahnke* mit dem *Mythogr. Vaticanus*; die von *J. kollationierten Hss.* geben *Olus* [was *Schönborn, Über das Wesen Apollons* 49 ff. zu törichtigen Vermutungen veranlaßt: siehe *Knaack* a. O. 52] *Clus, elius*. — *Knaack*, dessen Behandlung der Stelle *Jahnke* entgangen ist, setzt aus *Konon* Democlos ein; ob mit Recht, ist zweifelhaft),

der auf einer Reise (ein bestimmter Zweck ist hier nicht genannt) seinen Sohn Smicrus (bei den beiden Mythographi lautet der Name Synichron; über die in der Überlieferung arg entstellten Formen des Namens vgl. *Knaacks* und *Jahnkes* Apparat) wieder mit sich nach Hause zu nehmen vergißt. Dieser gelangt zu einem gewissen Patron (schwerlich ein Eigenname; einige Hss. des *Lactantius Plac.* und der *Mythographus Vat.* 1 lesen patronus), der ihn aufnahm. Mit dessen Knaben weidete Smicrus Ziegen. Als sie einmal einen Schwan gefangen hatten und stritten, wer ihn dem Vater als Geschenk überbringen sollte, begnadeten sie, nachdem sie ermüdet vom Wettkampf abgelassen hatten, einem Weib, das die Weisung gab, Patron solle den Smicrus auszeichnend behandeln. Patron, dem die Knaben das Gehörte verkündeten, gibt dem Smicrus seine Tochter zur Frau. Es folgt dann wie bei *Konon* die Geschichte von dem wunderbaren Traum und von der Geburt und dem Schicksal des Branchos. Daß diese Sage, die mit der Stiftungslegende des Branchidenorakels in engem Zusammenhang steht, eben dessen Abhängigkeit vom Delphischen erweisen sollte, ist klar ersichtlich. Auf welche Vorlagen die beiden Versionen zurückgehen, läßt sich nicht mehr ermitteln. Jedenfalls ist der von *Knaack* a. a. O. 48—52 versuchte Nachweis, ³⁰ *Konons* und *Varros* Berichte auf eine und dieselbe Quelle, das Kallimacheische Gedicht *Branchos* zurückzuführen, nicht geglückt. Auch *Ephoros* (*Hoefer*, *Konon* 81) dürfte als Quelle *Konons* kaum in Betracht kommen. Vgl. auch *Weizsäcker* in diesem *Lex.* Bd. 1, Sp. 816 f., *Escher* bei *Pauly-Wissowa* 3, 813 f., *Gruppe*, *Griech. Myth. und Relig.* 1, 276, 10, *R. Beyer*, *Fab. Gr. quat. . . puer. amore commutatae sint* (Diss. Leipzig. 1910) 30 ff. — *Roscher* im 'Memnon', *Zeitschr. f. Kunst- und Kulturgesch. d. Orients* 1911 (IV) S. 175 macht wahrscheinlich, daß die Sage von Smikros als Vater des Branchos (vgl. auch *Machaireus*) in Delphi erfunden war, um das uralte und ursprünglich von Delphi ganz unabhängige, ja in ältester Zeit mit ihm konkurrierende Branchidenorakel als eine delphische Filiale hinzustellen, während es in Wirklichkeit mindestens ebenso alt, ja wahrscheinlich noch wesentlich älter war als das delphische. [*J. Heeg.*]

Smilax. Bei *Ovid. Metamorph.* 4, 283 steht als Name des Mädchens, das wie sein Geliebter *Krokos* in eine Blume verwandelt wurde, *Smilax* (in der gesamten übrigen Überlieferung *Milax*). Über die Sage selbst vgl. die Artikel *Krokos* und *Milax* in diesem *Lexikon*.

[*J. Heeg.*]

Smintheus (*Σμινθεύς*), 1) Epiklesis des Apollon, *Hom. A* 37: κλυδί μοι, ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσῃν ἀμφιβέβηκας Κίλλαν τ' ἐξάθειν Τενέδιό τε Ἴφι ἀνάσσεις, *Σμινθεῦ*.

Es liegt eine ursprüngliche Sondergottheit vor, *Σμινθεύς* oder *Σμινθῖος* (*Σμινδαίος*, *Σμινθεύς*, *Σμινθῖος*), deren Hilfe man gegen die Landplage der Mäuse (*σύνθιοι*) anrief. *Usener*, *Götternamen* S. 260 ff. Der Name ist ungrischisch (v. *Wilamowitz*, *Hermes* 38, 575).

Das altberühmte Heiligtum des Gottes in Chryse, Smintheion, befand sich auf einem von der Stadt *Alexandria Troas* nach Süden etwa 6 km entfernten Hügel, in einem Haine unweit von *Hamaxitos* und der See (*Plin. N. h.* 5, 123; *Ammian. Marcell.* 22, 8, 3; noch auf der Tab. Peut. zwischen *Ilion* und *Assos*).

Die Gründungslegende erzählte *Kallinos* (fr. 7 bei *Strab.* 13, 604): Teukrer aus Kreta waren in die Troas gekommen mit der Weisung des Orakels, sich dort niederzulassen, wo sie von 'Erdebornen' (*γηγενεῖς*) angegriffen würden. Eines Nachts, bei *Hamaxitos*, erschienen ihnen nun eine Masse Feldmäuse und zernagte das Leder ihrer Waffen und Geräte; also blieben sie dort. Vgl. *Aelian. Hist. an.* 12, 5; *Tzetzes ad Lycophr.* 1302. Eine verwandte Sage über *Sanheribs* Zug nach Ägypten bei *Herod.* 2, 141 (vgl. *Wiedemann, Herodots zweites Buch* S. 503 ff.). Daraus ist früher vielfach geschlossen worden, zumal *σύνθιος* als kretisches Wort galt, daß dieser Kultus aus Kreta stamme und von da einerseits nach der Troas, andererseits nach Rhodos gelangt sei.



1) Münze von Alexandria Troas (nach Collignon, Griech. Plastik).



2) Smintheus mit Lorbeerzweig, Münze (nach Collignon, Griech. Plastik).

⁴⁰ *C. O. Müller, Dorier* 1, 221 f., *Prolegom.* S. 295 f.; *Ulrichs, Skopas* S. 44. Vgl. *Gruppe, Griech. Mythol.* 1, 301. — *Polemon* in der *Περὶ γῆς Ἰλίου*, seiner Heimat, berichtete dagegen von einer Epiphanie des Apollon bei Ordes, dem Oberhirten des Apollonpriesters *Krinis* (s. d.), und daß der Gott selbst die von ihm über *Krinis* verhängte Mäuseplage gnädig vertrieben habe, worauf das Heiligtum in Chryse ihm als 'Smintheus' begründet worden sei, ἐπειδὴ κατὰ τὴν ἐγγχώριον αὐτῶν διάλεκτον οἱ μύες σύνθιοι καλοῦνται. *Schol. in Il.* 1, 39 (*F. H. G.* 3, 124 M.). Vgl. *Ed. Meyer, Gesch. von Troas* S. 5. 17.

Eine Vorstellung von seinem Kultbilde in Chryse gewinnt man durch Münzen von *Hamaxitos* und *Alexandria Troas* (s. ob. Bd. 1, 457, 53), die den Typus bis tief in die Kaiserzeit festhalten (s. *Cat. of the Greek coins in the Brit. Mus.*: Troas S. XVI ff. XXII; *Head, Hist. num.* 2. Aufl. S. 540. 541. 546). Kein Geringerer als *Skopas* schuf eine Statue für dasselbe Heiligtum (*Strab.* 13 S. 604; *Eustath. ad Iliad.* S. 30, 16). Nach älterer Annahme ist dieses Werk auf den erwähnten Münzen zu erkennen (s. *J. de Witte, Rev. num.* n. s. t. 3, Paris 1858, S. 27 f., pl. 1, 7; *Overbeck, Kunstmyth.* Bd. 3, 91 ff., Münztaf. 5, 25 u. a.; ders., *Gesch. d. griech. Plast.* Bd. 2⁴, 17; vgl. *Sitzungsber. d. K. S. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1886

S. 17 ff.). Nachdem sich bereits *Urlichs*, *Skopas* (1863) S. 111 f., dagegen erklärt hatte, stellte *Furtwängler* die 'glänzende Hypothese' auf, wie sich *Wernicke* (*Pauly-Wissowa*, R.-E. Bd. 2, 102, 61) ausdrückt, der Smintheus des Skopas sei vielmehr auf Kaisermünzen von *Alexandreia Troas* (und auf ähnlichem Typus von *Apollonia ad Rhindacum*) abgebildet (s. ob. Bd. 1, 466. 457; *Meisterw. d. griech. Plast.* S. 524 Anm. 2, S. 635). Darauf erscheint der Gott nicht wie auf dem Kultbild in feierlicher Tracht und Stellung, mit rein attributiver Beigabe der Maus, sondern genremäßig zur Erde geneigt mit seinem Lorbeerzweig das schädliche Tier verschreckend. Diese Vermutung hat mehrfach Beifall gefunden, z. B. von *R. Weil* (*Baumeister*, *Denkmäler* Bd. 3, 1669 ff.) und *M. Collignon* (*Gesch. d. gr. Plast.* Bd. 2, 261 f. der deutschen Übers.); negativ äußert sich *Wroth* (*Cat. of the Gr. coins Br. Mus. Troas* a. a. O.). Daß durch Konstantin d. Gr. eine Erzstatue des *Σμινθίος* nach Konstantinopel gebracht worden sei, berichtet *Euseb. Vit. Const.* 3, 54, freilich ohne Angabe ihrer Herkunft. *Urlichs* nimmt an, dies sei das Werk des Skopas gewesen (*Skopas* S. 112).

Im Heiligtume wurden zahme weiße Mäuse gehalten, und als Weihgeschenk war eine Maus neben dem Dreifuß zu schauen, *Ael. Hist. an.* 12, 5; vgl. *Herakleides Pont.* bei *Strab.* 13, 604 (*F. H. G.* 2, 200). Über Mäuse als Weihgeschenke für zürnende Gottheiten nach orientalischer Vorstellung s. *Pietschmann*, *Gesch. d. Phönizier* S. 228. — Das Grabmal der Sibylle *Herophile*, die einst *Neokoros* im Smintheustempel gewesen sei, zeigte man im heiligen Haine und las dort ihre von *Paus.* 10, 12, 2f. mitgeteilte Grabschrift. — Noch im 3. Jahrh. n. Chr. wird das Orakel des S., von dem der Gott, aus Lykien kommend, einst Besitz ergriffen habe, und sein Fest *Σμινθία* von dem sogen. *Menandros* erwähnt (*Περὶ ἐπιδεικτικῶν* c. 14), der *ebd.* c. 17 *Περὶ Σμινθιακῶν* (scil. *ὑμνῶν*) handelt (s. a. *Doxopatri. Oul. eis Ἀφθόν.* c. 8.; 2, 415, 23 *Walz*), d. h. über prosaische Hymnen zu Ehren des Gottes. *Eustath. ad Iliad.* p. 34, 51: *ὥστε καὶ λόγοι Σμινθιακοὶ ἐργασθέντες καὶ μέθοδος ἦν εἰς τοὺς ἐρητοῖς.* Vgl. *Welcker*, *Griech. Götterl.* 2, 10; *Norden*, *Die ant. Kunstprosa* 2, 846. — Über Ausgrabungen bei dem Tempel s. *Antiquities of Ionia* 4 pl. 26—30; *Rev. archéol.* 11, 448.

Es ist kein Zweifel, daß die Erwähnung des Sm. an hervorragender Stelle bei *Homer* viel dazu beigetragen hat, die Verehrung des Gottes lebendig zu erhalten und zu verbreiten. Außer in der *Troas* (*Alexandreia*, *Chryse*, *Hamaxitos*, *Sminthe*, *Larisaia*, *Parion*; vgl. besonders *Strab.* 13, 604 f.) und auf den Inseln der *Aiolis* [*Tenedos*, vgl. *Eustath. ad Dionys. Perieg.* 536; *Methymna*, *I. G.* 12, 2. 519, und *Arisbe* auf *Lesbos*, s. *Tümpel*, *Philol.* 1890 S. 103], in *Pergamon* (Münzen der Kaiserzeit: *Apollon Sm.* mit *Asklepios*, *Imhoof-Blumer*, *Monn. grecq.* 1883 S. 257 nr. 142; *ders.*, *Choix de monn. gr.* pl. 3 nr. 104; *Cat. Brit. Mus. Mysia* S. 145. 153 pl. 29, 1; *Head, Hist. Num.* 2. Aufl. S. 536], in *Magnesia a. M.* (*Monat Σμινθίων*, s. *O. Kern*,

Arch. Anz. 1894 S. 79), ferner auch auf *Keos* (*Koressia*, dazu vielleicht der Münztypus bei *Head* a. a. O. S. 484, und *Poieessa*, *Strabo* 10, 387) sowie vereinzelt in *Athen* (*I. G.* 2, 1597) ist der Kultus des *Apollon Sm.* namentlich auf *Rhodos* bezeugt, entsprechend den politischen und Handelsverbindungen mit der *Troas*. In *Lindos* und in der Stadt *Rhodos* gab es ein *Sminthion*, *Strab.* 13, 605, und das Fest *Σμινθία*, nach *Apollonios*, *Lex. Hom.* S. 143 in *Rhodos* dem *Apollon* und *Dionysos* zum Dank als Vertilgern der Mäuse gefeiert, die die Weinberge verheerten. Darüber schrieb *Philomnestos* *Περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ Σμινθίων* (*Athen.* 3 S. 74 f., 10 S. 445 a). Nur dem *Dionysos* galten die *Σμινθία* von *Lindos* zufolge der Inschrift *I. G.* 12, 1, 762 (*L. Ziehen*, *Leges Graec. sacr.* 2, 1 nr. 146 S. 359 f.). Bestätigt wird diese Verehrung durch den rhodischen Monat *Sminthios*; s. *Bischoff*, *Leipz. Stud.* 7, 383. Ferner kommt dafür *Sizilien* in Betracht, wo derselbe Monatsname öfter vorkommt, wohl von *Rhodos* aus eingeführt.

Mehrfach ist ein Zusammenhang zwischen dem Mäsegott und *Apollon* als Pestgott angenommen worden, insofern er bei *Homer* a. a. O. gerade in der Erzählung von der Pest im griechischen Lager vor *Troja* *Σμινθεῦ* angerufen wird. Es liege dabei die Tatsache zugrunde, daß Mäuse bei der Verbreitung der Pest allerdings beteiligt sind, eine Beobachtung, die auf orientalische Quellen zurückgehe (s. *Herod.* 2, 141 und 2. *Reg.* 19, 35; 1. *Sam.* 5. 6). So *Godley*, *Class. Rev.* Bd. 15, 1901, S. 194; *Moulton*, *ebd.* 284 und unabhängig davon *Oestrup*, *Orient. Stud. für Th. Nöldeke* (Gießen 1906) 2, 865 ff. Von anderen wird diese Annahme bestritten, z. B. von *Cree*, *Class. Rev.* a. a. O. S. 284 f. und *Lang*, *ebd.* S. 319 f. Betreffs der Übertragung des Pestbazillus auf Menschen durch Marmeltiere, Ratten, Mäuse usw. herrscht unter den heutigen Vertretern der Seuchenlehre kein Zweifel (vgl. *Sticker*, *Die Geschichte der Pest*, Gießen 1908, S. 408 f.); das Auftauchen zahlreicher infizierter Mäuse und Ratten in der Nähe menschlicher Wohnungen pflegt z. B. am Südbang des Himalaya einer Pestepidemie regelmäßig voranzugehen. Ausgeschlossen ist keineswegs, daß man bereits in sehr früher Zeit auch in den östlichen Mittelmeerländern diesen unheimlichen Zusammenhang ahnte. Daß aber der homerische Dichter *Apollon*, den Herrn über Krankheit und Heilung, deshalb mit *Σμινθεῦ* habe anrufen lassen, weil seine tödliche Kraft beschworen wird (*τίσιαν Λαῖοι ἐπὶ δάκρυα σοῖα βέεσαν* A 42), die sich dann gerade im Ausbruch einer Pest äußert, muß als unerwiesen erklärt werden. Nicht darum ist *Apollon Mäsegott* geworden, weil er auch Pestgott (*Λοίμωσ*) war, sondern als Abwehrer schädlichen Geschmeißes im allgemeinen. Daß die Maus als prophetisches Tier galt, weil sie in dieser Verbindung mit *Apollon* stand und nicht das umgekehrte Verhältnis stattgefunden hat, wie man im Altertum mehrfach annahm (so noch *Gruppe*, *Griech. Myth.* 2, 803), hat *Welcker*, *Griech. Götterl.* 1, 482) treffend hervorgehoben.

2) Einer der Kolonisten von Lesbos, die mit Echelaos, dem Sohne des Penthilos (s. d.), auszogen, die Insel zu besiedeln. Seine Tochter sollte auf Geheiß des Orakels ins Meer versenkt werden; ihr Geliebter Enalos (s. d.) teilte ihr Schicksal und wurde mit ihr gerettet. *Plutarch de soll. anim.* 36 nach *Mytilos* v. Lesbos fr. 12 *F. H. G.* 4, 469 (vgl. d. Art. Phineus a. A.). *S. Usener, Die Sinfätsagen* S. 161. Der Name dieses Fürsten weist auf den heimischen Kult des Apollon Smintheus; so auch der Name des an derselben Kolonisation beteiligten Gras (*Strab.* 13 S. 582; *Antikleides* fr. 7 bei *Athen.* 11 S. 466c) auf den Granikosfluß in der Troas und wohl der des bei *Plutarch* (*Sept. sap. conv.* 20) als Führer erwähnten Echelaos (s. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* u. d. W.) auf das troisch-mysische Grenzflüßchen Echeleos. [J. Ilberg.]

Smyrna (Σμύρνα). 1) Eine der Amazonen (s. d. Bd. 1, Sp. 274, 16ff.), Gründerin und Eponyme der Stadt Smyrna, *Strab.* 11 p. 505. 12 p. 550. 14 p. 633. *Steph. Byz.* s. v. Σμύρνα und s. v. Ἐφεσός p. 580, 18f. 288, 18f. *Mein.* *Schol. Hom. Il.* 6, 186. *Eustath. z. Dion. Perieg.* 828 (*G. G. M.* 2, 363). *Plin. n. h.* 5, 118. *Tac. ann.* 4, 56. Bei *Strab.* p. 505 und 550 werden als Gründungen gleichnamiger Amazonen genannt die Städte Ephesos, Smyrna, Kyme und Myrina, und an der zweiten Stelle wird *Ephoros* zitiert, vgl. *Ephoros* frg. 87 (*F. H. G.* 1, 259, 87); p. 633 aber berichtet *Strabon*, u. a. mit Berufung auf *Kallinos* (frg. 2 bei *Bergk*, *P. lyr. Gr.* 4 2, 5), auch Ephesos habe einst Smyrna geheßen (*Steph. Byz.* s. v. Ἐφεσός); Smyrna sei eine Amazone gewesen, die Ephesos beherrschte, nach der Stadt und Bewohner ihren Namen erhielten (auch *Steph. Byz.* s. v. Σμύρνα); auch ein gewisser Teil, ein Platz, eine Gegend von Ephesos (τόπος τις τῆς Ἐφεσού) habe Smyrna geheßen, wie dem *Hipponax* (frg. 47 bei *Bergk*, *P. l. Gr.* 4 2, 478) zu entnehmen sei (vgl. auch *Eustath.* a. a. O.), wie ebenso nach der Amazone Sisyra (s. d.) ein Teil der Ephesier Σισυρίται hieß (vgl. zu *Strab.* p. 633 auch *Steph. Byz.* s. v. Σισυρία p. 572, 20f.). Smyrna habe seine Eponyme, die Amazone, wahrscheinlich Gemahlin des thessalischen Theseus genannt, *Gruppe, Gr. Myth.* 587, 4; vgl. auch ebenda S. 273, 12. 283, 11. 291, 16. Bereits *Stoll* (in *Pauly-Wissowa, R.-E.*) und *Mordtmann* (*Die Amazonen, Hannover* 1862, S. 61), dann auch *O. Klüggmann* (*Über d. Amazonen d. kleinasiat. Städte, Philol.* 30, 1870, 532f., 10) haben die Amazone Smyrna identisch erklärt mit der homerischen Myrine (s. d.), deren Mal (σῆμα πολυνκάρθμοιο Μυρίνης *Il.* 2, 814) als Amazonengrab angenommen wird, vgl. auch *Synkellos chronogr.* p. 340, 11 ed. *Bonn* (*Μυρίνα ἢ παρὰ τισι Σμύρνα λεγομένη ἐκτίσθη ἐν Ἀσίᾳ*); in der homerischen Myrine aber ist für Smyrna eine hochberühmte Gründerin gewonnen, dieser Name hatte besondere Weihe; vgl. auch *J. Toepffer, Att. Geneal.* 192. Unter den aiolisch-ionischen Städten, die ihre Namen von Amazonen ableiteten und das Bild der eponymen Amazone auf Münzen zeigen (vgl. *Klüggmann* a. a. O. 529ff. *G. Radet, La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades, Paris* 1892, S. 29

bis 31 und dazu *Imhoof-Blumer, Lyd. Stadtmünzen* S. 103, 3, ferner *Imhoof-Blumer, Die Amazonen auf griech. Münzen*, S.-A. aus 'Nomisma' Heft 2, 1908 S. 1—18 und Taf. 1 u. 2), ist Smyrna diejenige, 'die den Typus in beinahe ununterbrochener Folge von Domitians bis Gallienus' Zeit am häufigsten variierte' (*Imhoof* a. a. O. S. 17, vgl. *Klüggmann* a. a. O. 530). Das Brustbild der Amazone Smyrna mit Turmkrone sehen wir bald nach l. mit Gewand an der l. Schulter und Doppelaxt über der entblößten r., bald nach r. mit Gewand und Doppelaxt an der l. Schulter und die r. entblößt auf Kupfermünzen von Smyrna aus dem 2. Jahrh. n. Chr., vgl. *Brit. Mus., Cat. of Ionia* 254ff., 158. 168. 176—78. 186—88. 193—97 (pl. 27, 3. 9). *Imhoof* a. a. O. S. 3f., 1f. Tf. 1, 9 (darnach uns. Abb. 1) und 10, ebenso (Brustbild nach r.) auf den großen Homonoiamünzen von Thyateira und Smyrna aus der Zeit Gordians, *Imhoof-Blumer, Lyd. Stadtmz.* 161, 34. Ungleich zahlreicher als Brustbilder kommen auf Kupfermünzen der Kaiserzeit (außer in Kyme treten Amazonentypen nirgends früher auf als



1) Brustbild der Amazone Smyrna auf Kupfermünze von Smyrna (nach *Nomisma* H. 2, 1908 Taf. 1, 9).



2) Stehende Amazone auf Kupfermünze von Smyrna der Zeit Domitians (nach 'Nomisma' a. a. O. Taf. 1, 22).

zur Zeit Domitians) Amazonen in ganzer Figur vor, stehend oder sitzend (zu Pferd bloß im Kampf mit Herakles), für Smyrna die folgenden Typen:

1) Stehende Amazone mit kurzem gefälteltem Chiton, Mantel und Stiefeln nach l., die R. am Speer, im l. Arm die Doppelaxt, mit und ohne Turmkrone, auf Münzen aus der Zeit Domitians, Hadrians und der Antonine, *Br. Mus.* a. a. O. 250, 134. 254, 154f. (pl. 26, 9. 27, 1). *Imhoof* a. a. O. S. 8, 1—3 Tf. 1, 22 (darnach unsere Abb. 2) bis 24; später erscheint dieser Typus modifiziert: die Amazone hält auf der R. die nach l. stehende Nike, zur Doppelaxt im l. Arm kommt die Pelta, zu Füßen eine Schiffsprora, so auf Münzen mit Iulia Domna, Caracalla, Geta, *Br. Mus.* 289, 407—09. 292, 427 (pl. 29, 15). *Imhoof* S. 9, 13 Tf. 2, 1; ebenso, aber mit Tempelmodell auf der R., mit und ohne Prora, auf Münzen mit Maesa, Mamaea, Maximin, Tranquillina, Gallienus, Salonina, *Br. Mus.* 293, 435f. 295, 446f. 298, 459—62. *Imhoof* S. 9f., 14—20 Tf. 2, 2; mit Schale in der R., wieder mit und ohne Prora, auf Münzen aus der Zeit des Severus Alexander und Gordians, mit Valerian, Galliën, Salonina, Kopf des Zeus Akraios (aus der Zeit Galliëns), *Br. Mus.* 265, 242—44 (pl. 28, 5). 297, 456. 458. *Imhoof* S. 10, 21—26 Tf. 2, 3. Gruppiert erscheint die nach l. stehende Amazone (mit Turmkrone) mit dem vor ihr stehenden Kaiser, den sie mit der R. bekränzt, mit Doppelaxt und Pelta in der L., auf Münzen mit Commodus, *Imhoof* S. 9, 11;

ferner nach r. stehend, die geschulterte Doppelaxt in der L., die R. reichend dem ihr gegenüberstehenden Ares (dem Stammvater der Amazonen), der von der hinter ihm stehenden Nike bekränzt wird (zwischen Ares und Amazone flammender Altar), auf Münzen mit Sept. Severus, *Imhoof-Blumer, Kleinas. Mz. S. 96, 4* und a. a. O. S. 9, 12 Tf. 1, 29 (darnach unsere Abb. 3).

2) Sitzende Amazone mit Turmkrone nach l., auf der R. Tempelmodell, im l. Arm ein-



3) Amazone mit Ares und Nike auf Kupfermünze von Smyrna mit Sept. Severus (nach 'Nomisma' a. a. O. Taf. 1, 29).



4) Sitzende Amazone mit den beiden Nemeseis auf der R., auf Kupfermünze v. Smyrna mit Sept. Severus (nach 'Nomisma' a. a. O. Taf. 1, 27).

fache Axt, oder mit Schale in der R., die L. an der Pelta, oder mit Tempelmodell auf der R., aber im l. Arm Doppelaxt und Pelta, zu Füßen Schiffsprora, oder auf der R. die Gruppe der beiden Nemeseis, im l. Arm, an die Pelta gelehnt, Doppelaxt, oder endlich die Amazone auf Cippus nach l. sitzend, den Kopf zurückwendend, mit Schale in der R., die L. an der Pelta, so, in diesen verschiedenen Variationen auf Münzen mit Bildnis Domitians oder der Deme-



5) Amazone Smyrna und Stadgöttin v. Nikomedeia, auf Homonoiamünze von Smyrna m. Commodus (nach 'Nomisma' a. a. O. Taf. 2, 4).



6) Amazone mit Statue des pergam. Asklepios auf der R., auf Homonoiamünze von Smyrna mit Caracalla (nach *Br. Mus. Cat. of Ionia* pl. 39, 10).

ter Horia, der ältern Faustina, mit Kopf des Zeus Akraios (aus der Zeit M. Aurels), mit M. Aurel, Commodus, Sept. Severus, *Br. Mus. 274, 310. 279, 344 f. 282, 363. Imhoof-Blumer, Kleinas. Mz. 96, 3* und a. a. O. S. 8 f., 4—10 Tf. 1, 25—28, vgl. uns. Abb. 4. Endlich Homonoiamünzen von Smyrna mit Perinthos, Nikomedeia, Pergamon (auch Kyzikos, s. u.), Troas, Provinz Asia, Philadelpheia, Thyateira, Tralleis, Ankyra, *Imhoof a. a. O. S. 10—12 Tf. 2, 4* (darnach unsere Abb. 5), dazu *Lyd. Stadtzm. 160 f., 33 f. Br. Mus. Ionia 302, 487 f. 303, 491—93. 305 f., 501—05 pl. 39, 6. 9 f. Lydia 321 f., 151. 156. 362, 207 pl. 41, 7. 10. Num. chron. 1892, 204, 34 pl. 16, 14. Gewöhnlich sehen wir die stehende Amazone mit Turm-*

krone usw. zusammen mit der betreffenden Stadgöttin, dieser ihre R. reichend, und dazu die Schiffsprora, so mit Commodus auf Münzen von Nikomedeia, ferner mit Caracalla auf solchen von Pergamon (doch hier aus derselben Zeit auch die Amazone allein mit Standbild des pergamen. Asklepios auf der R., im l. Arm Doppelaxt und Pelta, zu Füßen die Prora, s. uns. Abb. 6, sowie auch die Amazone gegenübergestellt dem Asklepios), ferner zumal mit Gordian auf Münzen von Perinthos, Troas, Philadelpheia, Thyateira (Gordian, Philippus, Otacilia), Tralleis und Ankyra; außerdem die stehende Amazone mit Turmkrone usw. nach l., mit Doppelaxt, Pelta und Mantel in der L., auf der R. Tempelmodell, zu Füßen Prora, gruppiert mit der nach r. stehenden Asia mit Turmkrone usw., ein Typus, der, wie auf Homonoiamünzen von Smyrna mit Provinz Asia begreiflich, auch wiederkehrt auf Homonoiamünzen von Smyrna und Thyateira mit Bildnis Gordians oder des Senates, dabei die Amazone mit Schale(?) statt Tempelmodell. Schließlich ist nach gütt. Mitt. von Dr. *Imhoof-Blumer* bei diesen Homonoiamünzen nachzutragen eine Großbronze von Kyzikos aus der Zeit der jüngern Faustina, auf der (mit den Beischriften der beiden Allianzstädte) sich gegenübergestellt sind der Eponymos von Kyzikos und die Amazone von Smyrna, vgl. *Mus. Pembroke 2 Tf. 41, 1*; bei der Auktion dieser Sammlung (1848) ging das Stück (nr. 868) über in die Sammlung Fox und findet sich nun vermutlich im Berliner Museum.

2) Soviel wie Myrrha (s. d.), die Mutter des Adonis, s. d. Bd. 1, Sp. 69 f., 52 ff., über die Namensgleichheit vgl. *Bekker, Anecd. Gr. p. 108, 22: Μύρρα τὴν σμύρναν. Σαπφώ δευτέρῳ* (frg. 163 bei *Bergk, P. l. Gr. 4 3, 138*), dazu *Ath. 15 p. 688 c (μύρρα γὰρ ἡ σμύρνα παρ' Αἰολεῦσι, ἐπειδὴ τὰ πολλὰ τῶν μύρων διὰ σμύρνης ἐκκενάζετο). Schol. Lyk. 829 (μύρραν δὲ Αἰολεῖς τὴν σμύρναν λέγουσιν)* und ebenso *Tzetzes z. St. (μύρραν ἥτοι σμύρναν Αἰολικῶς)*, vgl. *O. Klügmann, Philol. 30 (1870), 532 f., 10. Smyrna als Mutter des Adonis kennt 'die verbreitete und zugleich die ursprüngliche Sage' (Preller-Robert, *Gr. Myth. 1, 360, 2*), die bei *Apollod. 3, 183 f. W.* erzählt wird nach *Panyassis* (frg. 25 *Kinkel*), vgl. auch *Anton. Lib. 34. Als Tochter des Theias, des Königs der Assyrier* (vgl. *κοῦρη Ἀσσυρίῃ Θειαρτίς Oppian. hal. 3, 402 f.*; nach *Ant. Lib.* ward Smyrna als Tochter des Theias, des Sohnes des Belos, und der Nymphe Oreithyia im Libanongebirge geboren) entflammt S. zufolge von Aphroditens Zorn (denn nicht ehrte sie die Göttin) in wider-natürlicher Liebe zum eigenen Vater, und mit Hilfe der Amme (Hippolyte bei *Ant. Lib.*) gelingt es ihr, zwölf Nächte mit dem Vater das Lager zu teilen; schließlich erkannt, wird sie von ihm mit gezücktem Schwert verfolgt und nun auf ihr Flehen von den Göttern (nach *Ant. Lib.* von Zeus) in den Smyrna-Baum verwandelt; zehn Monate später aber sei der Baum geborsten und Adonis geboren worden usw. An des Theias Stelle tritt weiterhin fast regelmäßig der kyprische König Kinyras, s. d. Für Smyrna als des Kinyras Tochter vgl. *Theodoros**

(ἐν ταῖς Μεταμορφώσεσιν) bei *Plut. parall.* 22, für S. als Tochter des Kinyras, des Königs der Assyrier, und der Kenchreïs (s. d.), *Hyg. fab.* 58 p. 60, 15 ff. *Sch.*, vgl. auch *fab.* 142 p. 135, 8 f. *fab.* 275 p. 152, 2 (Kinyras, des Paphos Sohn, Begründer von Smyrna, der Stadt, die er nach seiner Tochter benannte), ferner 'Adonis Cinyrae et Zmyrnae (Smyrnae) filius' *Hyg. fab.* 251 p. 139, 11 f. *fab.* 271 p. 146, 1. Sodann für Myrrha als Tochter des Kinyras und der Kenchreïs vgl. zumal *Ovid. met.* 10, 298 ff. (435 f.). *Lact. Plac. fab.* 10, 9 f., ferner (ohne Nennung der Mutter) *Serv. Aen.* 5, 72. *Buc.* 10, 18; für Myrrha als Tochter des Theias vgl. *Schol. und Tzetz. Lyk.* 829. *Anecd. Gr. Paris. ed. Cramer* 4, 183, 15; endlich ist von Myrrha die Rede, ohne daß ihrer Eltern gedacht wird, *Ciris* 237 ff. *Nemesian. cyneq.* 26 ff. *Modestin.* bei *Bachrens, Poet. lat. min.* 4, 360 nr. 429, 9. *Lukian. de salt.* 58. *Fulg. myth.* 3, 8. *Myth. vat.* 1, 200, 2, 34, 3, 11,



7) Heroïne Myrrha (= Smyrna) von Tor Marancio (nach Raoul-Rochette, *Peint. ant. inéd.* pl. 4).

17 usw. Für *Adōs* (s. d.) statt Smyrna als Tochter des Theias und Mutter des Adonis vgl. *Zoilos* (ὁ Κερραεσὺς), *Et. Mg. s. v. Adōs* p. 117, 35 ff. Vgl. noch *Gruppe, Gr. Myth.* 292, 2, 334, 9. 10. 780, 4. 950 A. Smyrna bzw. Myrrha erscheint als Mirra inschriftlich bezeichnet unter den Heroïnen von Tor Marancio in der vatikan. Bibliothek dargestellt, wie sie flieht vor ihrem Vater, den man sich hinzuzudenken hat, vgl. *Raoul-Rochette, Peint. ant. inéd.* p. 397 ff. pl. 4 (darnach uns. Abb. 7). *Helbig, Führer* 2, 168 f. nr. 1001. Ferner ist vielleicht heranzuziehen das Bronzerelief zu Neapel mit Darstellung einer Frau, die, schon nach dem vor ihr stehenden Eros zu schließen sowie nach der Aphroditestatue im Hintergrund, von Liebesschmerz ergriffen ist und der ihre Amme Trost zuspricht, von O. Jahn, *Arch. Beitr.* S. 305 auf Phaidra, von *Stephani, C.-R. de Petersb.* 1863, 179 f., 24 auf Smyrna mit der Amme Hippolyte bezogen, vgl. auch o. Bd. 1 Sp. 2681, 12 ff. Und schließlich sei hingewiesen auf das pompeianische Wandgemälde bei *Raoul-Rochette, Mon. inéd.* p. 232 pl. 48. *Helbig, Wandgem.* nr. 1390; schon *Helbig* dachte an den von den Nymphen gepflegten Adonis, bestimmter noch hat *C. Dilthey, Bull. d. Inst.* 1869, 158 die Darstellung auf des Adonis Geburt aus dem Myrrhenbaum gedeutet, vgl. auch *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 360, 2. [Otto Waser.]

Smyrnaïke (Σμυρναϊκή), Beiname der Kybele auf einer Inschrift vom Berge Pagos bei Smyrna: *Μητρί θεῶν Σμυρναϊκῇ, Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐναγγ. σχολῆς* 4 (1880), 128 nr. 166. *Corr. hell.* 3, 328. *Hirschfeld, Königsberger Studien* 1 (1887), 131. [Höfer.]

Suenath (skenaθ) ist der Name einer etruskischen Göttin, die einmal auf einem Spiegel unbekannter Herkunft genannt ist. Die Literatur desselben sowie die Beschreibung der Darstellung habe ich s. v. *pulθiθ* gegeben. Außerdem hat *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 27) daran gedacht, der Name unserer Göttin könne in dem θne der Region 1 des Placentiner Tempels stecken, welches er deshalb in sne ändern wollte. Da aber *Poggi* (*Bronzo Piac.* 7) die Lesung θne nach Autopsie gibt und keine Bemerkung beifügt und auch seine Tafel das θ völlig deutlich hat, so scheint doch die Lesung θne nicht geändert werden zu dürfen. Außer dem geradezu fabelhaften Erklärungsversuche *Gerhards* (*Gothh. d. Etr.* 45. Anm. 124), der die skenaθ für eine Schicksalsgöttin ansieht und ihren Namen skenaθ 'mit einer nicht unerhörten Umstellung' aus sθenan ableitet, das sich 'leicht durch Verweisung auf die trözenische Athene Sthenias ... und die römische Strenia ... erklärt', sind weitere Deutungen nicht versucht worden. Denn *Deeckes* Erklärung des von ihm vermuteten sne der Placentiner Bronze als Salus auf Grund des *Martian* scheitert schon daran, daß wir das θne gar nicht in sne ändern dürfen. Aber auch sachlich ist sie völlig unzulässig, denn die skenaθ ist auf dem Spiegel mit ihrem Scheitelstift und dem Salbenbüchsen lediglich eine dienende Frau der Venus (turan), wie viele andere, zu denen übrigens auch *Deecke* selbst an anderer Stelle (in *Müllers Etr.* 2^o, 509) die skenaθ rechnet. Über ihren Namen läßt sich nichts weiter aussagen, als daß er echt etruskisch ist: das -θ haben wir in den Namen etruskischer Göttinnen auch sonst als Endung, so in vanθ, leinθ und, in der Form -θα, in taliθα und θuplaθα, und ebenso begegnet das sn- als etruskischer Anlaut auch sonst (vgl. *Deecke* in *Müllers Etr.* 2^o, 391). [C. Pauli.]

Snephorses (Σνεφορσῆς), Name bzw. Beiname der Isis (Ἰσιος Σνεφορσῆτος), der sonst Νεφορσῆς geschrieben wird (s. *Nepheres, Nepheres*, Bd. 2 Sp. 1763, 39. 2551, 22 ff.), *U. Wilken, Archiv f. Papyrusforsch.* 4, 1908, 264, der gegen *Grenfell-Hunt, Pap. Arch.* 35, 4 nachweist, daß nicht Ἰσιος Νεφορσῆτος, sondern Σνεφορσῆτος zu schreiben ist. [Höfer.]

Sobades (σοβάδες), Benennung der Bakchantinnen, die sie als die übermütig daher Rasenden bezeichnet. Vgl. *Nicot. Acom., Annal.* 2, p. 206: καθάπερ ὁ Σουλῆς Διόνυσος τὰς Θυάδας, Σοβάδας, Μαινάδας, Βάκχας εἶλεν; *Hesych.* s. v. σοβάδες ὑπερήφανοι, ἐστατοί, μαινόμεναι [ἢ μαινόμεναι]. Bei dieser oder ähnlichen Bezeichnungen der Mänaden, wie z. B. Θυάδες, an 'Windgeister' zu denken (*Gruppe, Griech. Myth. u. Relig.* 2, 841, 3) ist nicht unbedingt notwendig. Über die etymologische Herleitung von σοβέω und den Zusammenhang mit Σοβάς (Benennung eines Satyrs auf einem Vasenbild) vgl. *O. Jahn, Vasenb.* 15, 9; *Prellwitz, Et. Wörterb. der gr. Sprache* 2 s. v. σοβέω ('heftig, hoffärtig'). Auf die gleiche Wurzel geht auch eine bisher nur bei *Ulpian., Comment. in Demosth. Mid.* p. 225 ed. *Dobson* (τὸ δὲ σοβεῖ συνεχοῦς κινήσεως τεκμήριον· ἐνθεν καὶ σόβους τοὺς

Σατύρους παρὰ τὸ σοβεῖν. κινητικώτατον γὰρ ἔστιν ἐν τοῖς ζώοις. καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς Σατύρους αὐτοὺς σοβάς ἔχοντας γράφουσιν) belegte Bezeichnung der Satyrn (vgl. dazu Usener, *Göttern*. 45) zurück. Die ganz vereinzelt überlieferte Notiz bei *Cyrrill., Contra Julian.* 4, 129, *Migne* 76, S. 100 (ποῦ τοιγαροῦν Κρόνον τε καὶ Δία θήσομεν Ἄρεά τε καὶ τὴν Ἀπόλλωνος ἀδείφην τὴν σοβάδα τε καὶ λοχάειραν), in der auch *Artemis σοβάς* genannt wird, ist von *Lobeck, Aglaoph.* 1088 wohl richtig durch den Hinweis auf den späteren, jedenfalls sekundären Gebrauch des Wortes *σοβάς* (= πόρνη; vgl. *Suid. σοβάδες: διώκονσαι πόρνηαι*, *Schol. Aristoph. Pax* 812 γρασόσβαι· γράϊσι συγκαίόμενοι· σοβάδας γὰρ τὰς πόρνας λέγουσιν· *Εὐπολὺς* [fr. incert. 62 Mein.] παρὰ τηδεδὶ οὐ τῇ σοβάδι κατηγάγον und besonders *Philo. de prof.* p. 472 *μαχλὰς ἡ τριποδίτις σοβάς* erklärt. — Nach *Athenaeus* 14, p. 629f. (Vol. 3, 389, 17 Kaib.: καὶ γελοῖαι δ' εἰσὶν ἀρχήσεις ἱρδὶς καὶ μακτρισιὸς ἀπόκινός τε καὶ σοβάς, ἐτι δὲ καὶ μορφασιὸς καὶ γλῶσξ...) hieß auch ein Tanz *σοβάς*, offenbar wegen des ausgelassenen Tollens (*σοβεῖν*). Daß dies ein 'Bacchischer' Tanz gewesen sei (*Jahn a. O.* 15,9, der noch *H. C. A. Eichstaedt, De dram. Graec. comico-satyrico, Lipsiae* 1793, p. 69 zitiert), geht jedenfalls aus dem Zusammenhang bei *Athenaeus* nicht hervor. [J. Heeg.]

Sobarensis, lokaler Beiname des Saturnus (d. i. des mit Saturnus identifizierten Ba'al Chammûn; s. Bd. 1 Sp. 2871f.) in Neferis, *C.I.L.* 8 Suppl. 12390. 12392. 12394. Vgl. (nach Bericht in *Bursians Jahresber.* 139 [1908], 126) *J. Hue, Contribution à l'étude du culte de Saturne et de Baal sanctuaire africain de Saturnus Sobarensis in Acad. des sciences belles-lettres et arts de Rouen.* [Höfer.]

Sobk (Sebak, Sebek, Suchos) ägyptischer Krokodilgott, besonders im Fajjum verehrt. Ägyptisch sbk, gesprochen sobk nach Σούχος, Σοβκ-, Σοκ- u. ä.

Übersicht.

Schon zur Zeit des alten Reichs wurde S. zu Schedet im Fajjum verehrt als Gott mit Krokodilkopf (s. unt. IB 2b). Derselbe wird auch in den Pyramidentexten erwähnt; an anderer Stelle heißt er dort Sohn der Neit (II A). Im mittleren Reich ist Sobk durch die Übersiedelung der Dynastie nach dem Fajjum mit einem Schlage eine Art von Staatsgott geworden (IB 2b). Er ist im Fajjum, in vielen Formen verbreitet und wird an den Stätten, deren Hauptgott er ist, von den Lebenden und für die Toten angerufen. Auch an anderen Orten in Oberägypten kennen wir S. schon zu dieser Zeit (IC 2c), in der die Annäherung des S. an den Sonnengott Re erfolgt zu sein scheint (VA 2).

Im neuen Reich finden wir Tempel des S. von einer gewissen Bedeutung über ganz Mittelägypten verstreut; Ramses III. hat ihnen, besonders dem S. des Fajjum, Schenkungen gemacht (s. I B—C). Im Pantheon nimmt S., dessen fajjumische Form dem Horus nahe steht (II D 1), eine untergeordnete Stellung ein; er wird in den Götterlisten hinter der Osirisfamilie

eingereiht (II B), steht völlig isoliert da und hat merkwürdigerweise keine Gattin. Man gibt ihm gelegentlich eine oder auch, um die übliche Trinität herzustellen, zwei Genossinnen bei; aber diese scheinen innerlich keine Beziehung zu ihm zu haben (II C). Über den Charakter des S. erfahren wir in dieser Zeit kaum Neues; vielleicht ist er als Wassergott zu belegen.

Mit den Tempeln aus der ptolemäisch-römischen Zeit beginnen auch für S. die Quellen zur Kenntnis seines Charakters reicher zu werden; da die Inschriften dieser späten Bauten auf alte und z. T. uralte Vorlagen zurückgehen, sind auch viele Züge des S., die uns jetzt erst bekannt werden, Bestandteile seines ursprünglichen Charakters, die wir nur aus Mangel an Quellen für die ältere Zeit nicht belegen konnten. S. tritt uns in diesen Texten entgegen als Krokodil-, Wasser- und Fruchtbarkeitsgott (III A—C). Er ist auch Urgott und ein Schöpfer (IV A—C) und Erhalter der Welt; darin berührt er sich mit dem Sonnengott, mit dem er als Sobk-Re gelegentlich völlig identifiziert wird (VA 2). Andererseits ist er aber auch eine von ihm getrennte Persönlichkeit, die als Verteidiger des Re gegen seine Feinde genannt wird (VA 3). In diesem Punkte ist es ihm wie dem Set ergangen: man hat seine gutartige Natur vergessen und ihn gelegentlich an einem anderen Orte zu einem Scheusal gestempelt, das zu den Feinden der Sonne gehört (VB). Der Kultus des S. ist zu dieser Zeit in hohem Maße gepflegt worden in Ombos (ID), das, vorher so gut wie unbekannt, vermutlich aus politischen Gründen, plötzlich einen gewaltigen Tempel des S. und Haroëris erhält; ferner im Fajjum, aus dessen Haupttempel wir eine Ordnung der Götterwelt vom Standpunkte des fajjumischen Sobkdieners besitzen (IB 5). Im Tempel der Hathor zu Dendera und im Tempel des Sonnengottes Horus zu Edfu ist S. wie sein Krokodil verpönt (IC 1 und VB 2).

Aus den griechischen Papyrusurkunden der ptolemäisch-röm. Zeit erfahren wir, daß Krokodilgötter als Suchos, Petesuchos und unter vielen anderen Namen in Städten und Dörfern des Fajjum angebetet wurden; über Kultus und Charakter dieser Gottheiten pflegen diese Quellen leider zu schweigen (IB 6). Mehr berichten die griechischen Schriftsteller: *Diodor* erzählt vom Krokodil im Mörissee, das *Strabo* selbst gesehen hat (IB 2c); durch sie und andere wird uns bestätigt, daß Krokodile in Oberägypten an einigen Orten verehrt, an anderen verfolgt und getötet wurden (IC 1—2).

Was die örtliche Gliederung der Kulte des S. angeht, so haben wir zwei Hauptstätten: das Fajjum, in dem er zu allen Zeiten seit dem alten Reich als verbreitet uns bekannt ist (IB); und Ombos, dessen ptolemäischer Tempel unsere einzige Quelle für den dortigen, von griechischen Schriftstellern erwähnten Krokodilkultus ist (ID). Neben diesen beiden großen Kultstätten des S. gibt es viele von untergeordneter Bedeutung in Mittelägypten (IC 2), die durch das ganze Land verstreut liegen. Im eigentlichen Oberägypten wird das Krok-

dil teils verfolgt, teils verehrt (IC 1—2), wie ähnlich auch andere Tiere. Im Zusammenhang damit hat S. in den Tempeln entweder eine angesehene Stellung (IC 2), oder man verschweigt seine Existenz, bzw. läßt man ihn zusammen mit anderen Feinden der guten Götter vernichtet werden (IC 1 und VB). Im Delta ist S. offenbar an mehreren Orten von altersher verehrt worden; aber bei dem Fehlen von Material aus älterer Zeit können wir darin 10 nicht klar sehen (IA).

Für den mythologischen Charakter des S. ist zunächst seine vereinzelte Stellung im Pantheon bemerkenswert; er hat zu keiner anderen Gottheit irgendwelche Beziehung, außer daß er 'Sohn der Neit' heißt (II A). Sein Verhältnis zu Horus ist unklar (II D 1); seine Annäherung an den Sonnengott Re seit dem mittleren Reich (VA) folgt dem Zuge der Zeit und sagt nichts aus für sein ursprüngliches 20 Wesen, wenn natürlich auch innere Ähnlichkeiten zwischen beiden Göttern vorhanden waren. Andere Angliederungen des S. an große und kleine Götter (II D 3) erweisen sich durch ihre örtliche und zeitliche Begrenzung als sekundäre Erfindungen. Für die Isolierung des S. ist es charakteristisch, daß er keine Gattin hat (II C). Dieser Zug scheint gut dazu zu passen, daß S. ein Urgott und Schöpfer ist (IV A—C) wie der Sonnengott, der von selbst 30 entstand und allein schuf und zeugte; aber S. wird uns in dieser Tätigkeit leider erst in später Zeit bekannt. Immerhin könnte sie seinem ursprünglichen Charakter angehören und scheint Hand in Hand zu gehen mit seiner Eigenschaft als ein Fruchtbarkeitsgott, der die Felder gedeihen läßt (III C). Der letzte Zug scheint hervorgegangen zu sein aus dem Gott des Wassers, dem auch die Fische angehören (III B) und der sich seit Urzeiten als Krokodil 40 manifestiert (III A).

Abseits von dieser Gruppe von Vorstellungen steht das Verhältnis des S. zum Sonnengott; es ist uns fast nur aus den oberägyptischen Tempeln überliefert, und dort geht es in der gleichen Richtung wie das Verhältnis der einzelnen Orte zum Krokodil. Entweder verehrt man das Krokodil; dann ist S. ein Freund der Sonne, verteidigt sie gegen Feinde und wird oft mit ihr identifiziert, da ja auch S. ein Er- 50 halter der lebenden Welt ist (V A). Oder man verfolgt das Krokodil; dann fehlt der Name des S. in den Götterlisten (II B), und man gesellt ihn mit Set und den Nilperden den Unholden zu (VB). — In den Osirisagen spielt S. nur spät und vereinzelt eine untergeordnete Rolle; seine Hineinziehung in diesen Mythenkreise ist offenbar sekundär.

Literatur: P. E. Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum* 3 [Francof. ad Viadr. 1752] 70. 60 J.-Fr. Champollion, *Panthéon égyptien* [Paris 1823] nr. 21—2. Chr. C. Jos. Bunsen, *Ägyptens Stelle in d. Weltgesch.* [Gotha 1845] 475. *Plutarch, De Iside et Osir. ed. Parthey* [Berlin 1850] 267. *Rich. Lepsius, Über den ersten ägypt. Götterkreis* [= *Abh. Akad. Berlin, Phil.-hist. Kl.* 1851] 181—188. P. Pierret, *Petit manuel de Mythologie* [Paris 1875] 119—20. R. Lanzzone, *Dizionario*

di mitologia egiziana [Torino 1881] 1023—41 tav. 353. H. Brugsch, *Religion und Mythologie der alt. Aeg.* [Lpzg. 1885—8] 585—602. G. Maspero (1888) in *Études de mythologie et d'archéol. égypt.* 2 [= *Bibl. égyptol.* 2, Paris 1893] 233. 256. A. Wiedemann, *Herodots 2. Buch* [Lpzg. 1890] 300 ff. *Ders., Rel. der alt. Aeg.* [Münster 1890] 79. 102. H. Brugsch, *Aegyptologie* [Lpzg. 1891] 447 ff. C. P. Tiele, *Gesch. d. Rel. im Alt.* [Gotha 1896] 1, 42. 53. *Flinders Petrie, Religion and conscience in anc. Egypt* [London 1898] 62. *Brodrick and Morton, Dictionary of egypt. archaeology* [London 1902] 154. *Lange bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgesch.* 2 (Lpzg. 1905) 210. *Herm. Schneider, Kultur u. Denken der alt. Aeg.* (Lpzg. 1905) 420. 497. *Ad. Erman, Die ägypt. Religion* (Berlin 1905), 2 (Berlin 1909) Index. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 2 (Stuttgart—Berlin 1909) 1, 2 Index

I. Lokalkulte.

Wie alle großen Götter in Ägypten ist S. in historischer Zeit nicht nur an einem, sondern an vielen Orten verehrt worden; die Ägypter waren sich darüber klar und sprechen deshalb von 'S. in allen seinen zahlreichen Namen an allen Stätten, an denen sein Ka zu sein liebt' (*Naville, Totenbuch* Kap. 171, 3). Listen der verschiedenen Formen des S. sind uns mehrfach erhalten; z. B. auf dem Turiner Altar (*Transact. Soc. Bibl. Archaeol.* 3, 110), ferner im Sethostempel von Abydos (*Mariette, Abydos* 1 pl. 44, 13—16). Diese Listen nennen teils die im folgenden aufgezählten Lokalformen des S. und geben somit wirklich alte Gottheiten; andererseits vermischen sie mit diesen andere nebensächliche Formen und Beinamen des S., so daß die Listen für unsere kritische Behandlung der Formen des S. nicht in Betracht kommen.

A. Im Delta.

Aus spätägyptischen Quellen wissen wir, daß S. in mehreren Gauen des Delta Lokalgott war; Gaulten lassen ihn als Repräsentanten des Nomos auftreten. Die älteren Denkmäler lassen uns für das Delta wie sonst auch hier im Stich; aber es scheint doch, als ob S. schon in uralter Zeit gerade in den Sümpfen und Dickichten der vielfach verzweigten Nilarme als Krokodil hausend gedacht ist. S. der Sohn der Neit (*Pyr.* 510; vgl. unten II A) wohnt gewiß nicht weit von Sais, der Heimat der Neit.

Brugsch (Dictionn. Géograph. [Lpzg. 1879] 1002—4. 1044 ff. *Rel. u. Myth.* 599 ff. *Aegyptologie* 448 ff.) sagt, daß die unterägyptischen Gauen 3 (Apis) und 4 (Prosopites) und 5 (Saïtes) und 7 (Metelites) den S. verehrten; ferner die zu dem letzteren gehörenden Bezirke Menelaites, Onuphites und Nathö. Es handelt sich hierbei teils um alte Hauptkultstätten des S., teils wird er nur gelegentlich neben anderen Göttern verehrt. Auch die Fajjumpyri (vgl. unten I B 5) nennen einen 'S., Herrn des südlichen Gaus von Sais (Prosopites)' (*Lanz. VI* 57 = *Pleyte VI* 33). Eine Gaumünze des Onuphites zeigt ein Krokodil (*Brugsch, Dict. Géogr.* 1018; zum Metelites vgl. *ebenda* 349. 688).

B. Im Fajjum.

1. Die Landschaft Fajjum.

Seit den Anfängen der Ägyptologie (*Brugsch, Geograph. Inschr.* [Berlin 1857] 1, 231) hat man richtig gesehen, daß im Fajjum, der abseits wie eine Oase am Westrande von Mittelägypten liegenden Provinz, die Kultstätten des S. am häufigsten sind; man erkannte, daß im Gau Arsinoites, ägyptisch t'—s' 'Seeland' (zuerst *Brugsch* in *Ztschr. Aeg. Spr.* 20 [1872] 89—91) S. der Lokalgott ist (*Brugsch, Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 769. 1042. *Dümichen, Geogr. Aegyptens* [Berlin 1887] 230). — Die Frage nach der Entstehung des Fajjum und damit nach dem Alter des S. in jener Gegend ist noch nicht geklärt. Bisher glaubte man, daß die Könige der 12. Dynastie, insbesondere Amenemhet III. (vgl. unten 3) die Landschaft erst urbar gemacht und zuerst als fruchtbare Provinz für Ägypten gewonnen hätten. Da aber S. von Schedet (vgl. unten 2b) schon im alten Reich neben alten Göttern genannt und dargestellt wird, so scheinen jene Herrscher nur eine Neuregulierung der Wasserverhältnisse vorgenommen zu haben, die neues Fruchtländ schuf aus sumpfigen oder sandigen Strecken. Die Auslassung des Fajjum in den auf alten Vorlagen beruhenden Gaulisten kann also nicht, wie man bisher annahm, die späte Erschließung der Provinz zum Grunde haben. Im mittleren Reich tritt S. als Staatsgott (vgl. unten 2b) in ungewöhnlicher Weise hervor; später spielt er nur die Rolle eines angesehenen Lokalgottes. Welche Bedeutung er an den verschiedensten Punkten des Fajjum sich bewahrt hatte, zeigen die griechischen Papyri aus dieser Landschaft, die uns die Fülle der kleinen Götter des Mittelstandes besser kennen lehren für sie als für irgendeine andere Landschaft zu dieser oder älterer Zeit. In jedem Dorf wird damals ein S., griech. Σοῦχος, verehrt; oft hat er noch besondere Namen, Attribute, oder seine Diener sondern sich irgendwie von den Nachbarn ab (vgl. Abschnitt 6).

2. Die Stadt Schedet — Krokodilopolis — Arsinoë.

a) Die mächtigste Form des S. im ganzen Fajjum war naturgemäß der in der Hauptstadt Schedet, hieroglyphisch šđt, wohnende Gott; dieser 'S. von Schedet' ist früh richtig erkannt (Literatur in 1; ferner: *Brugsch, Dict. Géogr.* 678. 804. *Rel.* 598. *Aegyptologie* 447). Die Stadt hatte als vulgären Namen nach ihrem Schützer Per-Sobk (hierogl. pr-šbk) 'Haus des S.', dessen Wiedergabe Krokodilopolis sein soll; infolge der Umtaufung durch ein ptolemäisches Dekret nennt man die Stadt auch Arsinoë.

b) 'S. in Schedet' wird gelegentlich in den Pyramidentexten (*ed. Sethe* 1564) erwähnt; 'S. von Schedet' ist im Totentempel eines Königs der 5. Dynastie bei Abusir dargestellt (*Borchardt, Grabdenkmal des Ne-user-re*, Abb. 70). Im mittleren Reich nennen eine Fülle von Denkmälern, die aus der Stadt Schedet und anderen Orten des Fajjum oder aus anderen Provinzen von Ägypten stammen, den S. von

Schedet. Die Könige hatten aus politischen Gründen ihre Residenz im oder am Fajjum, und so trat nach ägyptischer Sitte der Lokalgott der Gegend in die Rolle eines Schützers des Königs ein; S. gewann für das mittlere Reich dadurch die Bedeutung eines Staatsgottes, die sonst der Gott der Heimat der Dynastie zu haben pflegt. Eine Statuengruppe aus Schedet stellt König Amenemhet I. und S. dar (*Lepsius, Denkm.* 2, 118 e. f.; Text 2, 30). Auf einem Siegelzylinder heißt Amenemhet III. 'geliebt vom S. von Schedet' (*Sharpe, Egyptian Inscriptions* [London 1855] pl. 23 c), und der Tempel, den dieser König in der Hauptstadt des Fajjums baute, hieß 'Amenemhet III. lebt ewig im Hause des S. von Schedet' (*Lepsius, Denkm.* 2, 138 e.). Der 'S. von Schedet, Horus, der im Fajjum wohnt', hat von Ramses III. während seiner Regierungszeit 146 Leute erhalten (*Pap. Harris I* pl. 61 b 14). Man wundere sich nicht, wenn auf einer Felsenstele im 1. Katarakt (*Catal. des monum. et inscr. ed. de Morgan I* pl. 95 Nr. 149 bis; Zeit Ramses II.) ein Mann vor Chnum und S. von Schedet betet; es handelt sich um einen 'königlichen Gesandten', der offenbar den Herrn der Kataraktengegend und den Lokalgott seiner Heimat anruft. — In dem späten Fajjumpyrus spielt 'S. von Schedet' oder 'S. Herr des Seelandes' (= Fajjum, vgl. oben 1) eine größere Rolle als andere Sobke; bald ist er mit Krone dargestellt (*Lanz. VI* 61 = *Pleijte VII* 37), bald 'ohne Krone' (*Lanz. VI* 24 = *Pleijte VI* 12); weiteres in 5.

c) *Diodor* 1, 84 erzählt, daß im See Moeris ein lebendes Krokodil gehalten und verehrt werde. *Strabo* (17, 38) hat Arsinoë, das alte Schedet, selbst besucht und berichtet, daß dort ein heiliges Krokodil in einem See besonders unterhalten werde; es heißt Suchos und wird Fremden wie eine Sehenswürdigkeit vorgeführt. Die Ruinen der alten Stadt sind erhalten dicht bei Medinet-Fajjum, der heutigen Hauptstadt der Provinz; aber der See, den wir auch in der 18. Dynastie als 'See des S.' kennen (*Lepsius, Denkm.* Text 3, 261 α), ist völlig verschüttet (vgl. unten 5b).

d) Bemerkenswert für den S. von Schedet ist, daß er starke Verwandtschaft mit einem Horus hat. Der Name des Gottes heißt in den Fajjumpyrus (vgl. unten 5) 'S. von Schedet, Horus, wohnend in der S.-Kapelle' (*Lanzone* 2, 43 = *Pleijte* 3, 23). Diese Zusammenstellung ist auch in älterer Zeit üblich; z. B. nennt Ramses III. den Gott Fajjums: 'S. von Schedet, Horus, der im Fajjum wohnt' (*Pap. Harris I* pl. 61 b 14). An anderen Stellen wird der 'Horus von Schedet' erwähnt (*Lanzone* 4, 2, 43. 3, 9. 8e.). — Vgl. unten IC 1.

e) In Ombos im Tempel des oberägyptischen Genossen unseres S. (vgl. unten D) ist gelegentlich auch 'S. von Schedet, Herr des Feldes, Herrscher des Krautes' dargestellt, begleitet von Hathor-Nut (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 2, 42).

3. Das Labyrinth.

Lange Zeit hat man sich vergeblich bemüht, durch Ausgrabungen oder Kombinationen Klarheit zu erhalten über die Bedeutung des Ge-

bäudekomplexes am Eingang des Fajjum, den wir Labyrinth zu nennen pflegen; gelegentlich sah man in ihm einen Sobktempel (*Tiele, Gesch. d. Rel.* 1, 52). Nach den neueren Untersuchungen des Platzes kann nun auf Grund zahlreicher Parallelen kein Zweifel mehr sein, daß die Anlage der Totentempel des Königs Amenemhet III. ist, an dessen Pyramide sie sich anlehnt (vgl. *Borchardt, Ägypt. Totentempel in Ztschr. für Gesch. d. Architektur* 3 (1909), 87. 10 Wenn der Herrscher auf den Architraven heißt 'geliebt von S. von Schedet Horus' (*Lepsius, Denkm.* 2, 140 a. k; Text 2, 19), so besagt das eben nur, daß man den Totentempel unter den Schutz des nächsten mächtigen Gottes gestellt hatte; dieses war der S. von Schedet. Auch auf dem Bruchstück *Berlin* 1164 aus dem Tempel von Amenemhet III. ist S. genannt. — Vgl. Petesuchos unten 6 d.

4. Andere ältere Kulte im Fajjum.

a) Für das alte Reich vermögen wir nur zweimal einen 'S. von Schedet' zu belegen (vgl. oben 2 b); aber zweifellos haben wir uns S. schon in dieser Zeit als Krokodil aller Orten verehrt zu denken; dieses wird ja in den noch nicht urbar gemachten Sümpfen des später so fruchtbaren Fajjum sich gern aufgehalten haben. Im mittleren Reich tauchen mit dem Augenblick, wo wir reicheres Material haben, überall im Fajjum Heiligtümer oder gelegentliche Verehrungen und Erwähnungen des S. auf (*Berlin* 11586; 17658 aus Abusir el-Melek östlich vor dem Eingang zum Fajjum); ein Grabstein in Kairo (*Catal. Génér.* 20070 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des mittl. Reiches*) nennt einen 'S. vom südlichen See'. Sesostri I. hat auf dem Obelisk von Elbig den S. unter anderen Göttern dargestellt (*Lepsius, Denkm.* 2, 119 a, 3. Reihe). Aber häufiger wird S. genannt auf Bruchstücken aus Tempeln des Amenemhet III. (*Berlin* 16953 = *Erman, Religion* 1 Abb. 26 = 2 Abb. 24), der sich besondere Verdienste um die Urbarmachung des Fajjum erworben hat (vgl. oben 1) und sich seine Pyramide am Eingang desselben erbaute (vgl. oben 3). In den Privatbriefen, die sich in den Ruinen einer Stadt der 12. Dynastie bei Illahun am Eingang des Fajjum gefunden haben, erbitten die Schreiber die Gnade des S. für die Adressaten; S. ist also auch für Bürger der Lokalgott der Gegend (*Griffith, Papyrus from Kahun* pl. 36, 50. 33, 4 und oft).

b) Aus dem gleichen Grunde wendet man sich in den Formeln der Grabsteine und Statuen im Fajjum in späterer Zeit an S., damit er dem Toten zu den Freuden des Jenseits ver helfe; so im neuen Reich (*Berlin* 11635) und in griechischer Zeit (*Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 11, 12). Im Deckel eines bei Hawara gefundenen Sarges griechischer Zeit sind zwei krokodilköpfige Götter dargestellt (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 1); der Sarg eines gleichzeitigen Priesters des S. nennt seinen Gott als 'S. Herr des Jubiläums' und 'S. Herr des Fürstenhauses, mit schönen Entstehungen' und 'S. mit bereiten Zähnen' (*eb.* pl. 3).

5. Der Fajjumpyrus (ägyptisch).

Publiziert: *W. Pleijte, Over drie handschriften op papyrus bekend onder de titels van Papyrus du Lac Moeris, du Fayoum et du Labyrinth* = *Verhandl. Königl. Akad. Wetenschappen Letterk.* XVI (Amsterdam 1886) 1—50. Endgültig: *R.-V. Lanzone, Les Papyrus du Lac Moeris* (Turin 1896).

a) Der Fajjumpyrus ist offenbar erst in griechischer Zeit zusammengestellt worden (eine Abschrift stammt aus der Zeit Ptolemäus' IX.) und zwar vielleicht im S.-Tempel von Schedet (vgl. oben 2); er ist in mehreren Exemplaren erhalten, die z. T. aus Theben stammen. Sie enthalten eine erdachte Geographie des Fajjums in welcher je ein kleiner Bezirk desselben irgendeinem Orte in Ober- oder Unterägypten entspricht; auch der an jenen altberühmten

20 Stätten heimische Gott wird dabei ins Fajjum übertragen. Der vermutete Ort der Zusammenstellung erklärt es zur Genüge, daß S. unter allen erwähnten Göttern die erste Stelle einnimmt. Er wird nicht nur am häufigsten der Herr von irgendwelchen Orten genannt, sondern andere Götter werden auch mit ihm identifiziert; eine große Zahl von Göttern und Dämonen hat Krokodilsgestalt. Für den eigentlichen alten Charakter des S. ist also nicht viel zu gewinnen; der S. des Fajjumpyrus ist ein Mischwesen, das von Amon, Chnum, Re und Horus Züge angenommen und zu allen möglichen Göttinnen Beziehungen gewonnen hat.

b) Der Hauptgott des Papyrus ist 'S. von Schedet, Horus, wohnend in der S.-Kapelle' (z. B. *Lanzone* 2, 43 = *Pleijte* 3, 23). Neben einer Kapelle, die 'Gotteshaus des S. von Schedet' heißt und in einem See (vgl. oben 2 c) zu liegen scheint, steht: 'Re-Osiris-Horus ist der Pharao dieses Sees' (*Lanzone* 8 ε = *Pleijte* 8, 1). Ein krokodilköpfiger Gott, der in dem 'Gotteshaus des S. von Schedet im südlichen See' wohnt, heißt 'Atum, der Erste seines Sees' und die Beischrift zu seiner Darstellung nennt ihn 'Re' (*Lanzone* 4 = *Pleijte* 4, 1). Weitere Beispiele für die Angliederung fremder Götter an die Fajjumverhältnisse sind, daß Horus von Athribis mit Krokodilkopf dargestellt ist (*Lanzone* 5, 44 = *Pleijte* 6, 30), und daß Amonre als Widersersphinx einen Krokodilschwanz annehmen muß (*Lanzone* 7, mittl. Reihe).

6. Die griechischen Papyri.

(Zum größten Teil auf Grund von Mitteilungen von *Fr. Zucker*.)

a) In den aus dem Fajjum zufällig besonders reich erhaltenen griechischen Papyri treten uns eine Fülle von Sobkgöttern an verschiedenen Plätzen entgegen. Sobk, griech. Σοῦχος, ist aller Orten der Lokalgott; nicht nur in der Hauptstadt Schedet (vgl. oben 2), sondern auch in vielen kleinen Provinzstädten und Dörfern. Er ist für seine Gläubigen ein Wesen von gutartiger Natur, und man nennt ihn in Personennamen wie Σοχῶτης oder Σοχῶτης (das alte Sobk-hotep, hieroglyphisch sbk-htp), ferner Σοχίον, Σοχίειος und dem Doppelnamen Σοῦχος ὁ καὶ Ἀγαθὸς δαίμων (*Joh. Schöne,*

Griech. Personennamen = *Progr. Gymn. Düsseldorf* 1906). Auch ὁ Σοῦχος δίκαιος ist der Name eines gutartigen Krokodils bei *Damascius, Vita Isidori* (in *Phot. Biblioth.* c. 1048).

b) Auf den Papyri und Inschriften in griechischer Sprache finden sich eine große Zahl von Erwähnungen des Suchos und anderer besonderer Formen des S. und verwandter Krokodilgottheiten. Es wäre eine lohnende Aufgabe, dieses Material einmal zusammenzustellen. 10 Aber bevor das nicht geschehen ist, müssen sich Behandlungen wie die vorliegende auf einzelne Hinweise beschränken. Wir besitzen in jenem Material zahlreiche Angaben über einzelne Heiligtümer und Priesterschaften, deren Bedeutung und Organisation gewiß in mancher interessanten Einzelheit auf altägyptische Verhältnisse zurückgeht. Gelegentlich zeigt der Name dieser oder jener besonderen Form des Suchos, daß er ein echt ägyptischer S., mit 20 anderen ägyptischen Göttern verwandt und im Besitze eines ägyptischen Kultus ist. Über den Hergang dieses Kultus scheint freilich wenig bekannt geworden zu sein. Zusammenstellungen bei: *Grenfell and Hunt, Fayum Towns* p. 22. *Grenfell and Hunt, Tebtunis Papyri* vol. I, II (Indices unter Religion, Gods). *W. Otto, Priester und Tempel* 1 [Lpzg. 1905] p. 4 Anm. 4. *Lefebvre* in *Ann. du Serv. des Antiqu. de l'Égypte* 9 (1908), 231; 10 (1909), 155.

c) Von den Formen des S. des Fajjum in griechischer Zeit seien einige genannt. Gewöhnlich heißt der Gott Σοῦχος, gelegentlich auch Σοῦχος μέγας μέγας (*Lefebvre* a. a. O. 9, 242). Er ist heimisch vor allem in der Hauptstadt Krokodilopolis-Arsinoë; aber auch in Dörfern der Provinz, z. B. Kerkeosiris, Soknopaiou Nesos, Ptolemais Euergetis, Tebtynis und anderen, an denen wir den Gott z. T. auch unter anderen besonderen Namen finden (vgl. weiter unten). Merkwürdig ist der Gott Σοῦχοι θεῶ μεγάλω 40 μεγάλω πατριάρχου (*Lefebvre* a. a. O. 9, 241 no. 4) in einem Text aus 44—30 v. Chr.; diese aus griechischem Geiste unverständliche Bezeichnung scheint den Gott den Vorfahren des Königs zu nennen und geht Hand in Hand mit der ägyptischen Auffassung, daß der Pharaon der Sohn des Sonnengottes sei.

Unter den mit besonderem Namen begabten Formen des S. ist ein Soknopaios, der in Soknopaiou Nesos (heute Dimê) verehrt wird 50 (*Erman, Religion* 1 p. 222). Ferner ein Σοκαροφρονεύς oder Σοκαρνωκρονεύς von der Stadt Bakchias aus dem 1. Jahrh. n. Chr. (*Grenfell-Hunt, Pap. Fayoum Towns* nr. 137). Endlich ein Σκνεβτύνις im Dorf Τεβτύνις, in dem schon *Spiegelberg* (bei *Grenfell-Hunt, Tebtunis* I) die ägyptischen Worte 'Sobk, Herr (neb) von Tebtunis' erkannte; einen Soknebtynis-Kronos gibt es auch in Arsinoë.

Eine entstellte Form von S. liegt gewiß auch in dem Namen des Gottes Σκατοῖς vor, der an einem unbekannten Orte im Fajjum verehrt wird.

d) An mehreren Orten ist der Krokodilgott gelegentlich Πετεσοῦχος genannt worden (*Wiedemann, Religion* 102); die Form des Namens ist auffallend, weil die mit Pete- (ägypt. P3-dj-

'den Gott N. gegeben hat') zusammengesetzten Namen naturgemäß Personen zu bezeichnen pflegen. Die *Tebtunis-Papyri* (ed. *Grenfell-Hunt*, vol. I) nennen mehrfach in ptolemäischer Zeit einen Πετεσοῦχος θεὸς κροκόδειλος.

In Arsinoë kennen wir Petesuchos zweimal in wichtigerer Beziehung. Erstens steht am Sockel der Granitfigur eines Krokodils, die 58 v. Chr. in den Petesuchostempel von Arsinoë geweiht ist, eine Weihung für Petesuchos, den großen Gott, der unter der Regierung des Ptolemaios XIII. Neos Dionysos erschienen ist am 18. Payni des Jahres 21 (= 60 v. Chr.). Zweitens nennt ein Papyrus aus Arsinoë (2.—3. Jahrh. n. Chr.) einen 'Priester des Petesuchos, des zweimal großen Gottes, des ewig lebenden und wie er weiter heißt.' In diesem Petesuchos hat *Wilcken* (in *Ztschr. Aeg. Spr.* 22 [1884] 136) einen vergöttlichten König erkannt, der *Plin. nat. hist.* 36, 84 als Erbauer des Labyrinthes genannt wird: 'a Petesuchi (conj. *Petesuch, Wilcken*) *rege sive Titheo*.' Nun ist das sogen. Labyrinth, wie wir jetzt wissen, der Totentempel des Königs Amenemhet III. vor seiner Pyramide bei Hawara; und es ist ein bemerkenswerter Zufall, daß dieser König unter dem Namen Pramarres (abgeleitet von seinem Vornamen Nema'rê, hierogl. N-m' t-R', griech. *Αμαρρής*) in römischer Zeit als Gott 30 verehrt wird (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoë* [London 1889] pl. 7, 2) auf einer Privatstele, die behandelt ist von *Rubensohn* und *Spiegelberg* in *Ztschr. Aeg. Spr.* 42 (1905) 111 u. 43 (1906) 85.

e) In einigen Fällen finden wir S. mit anderen ägyptischen Göttern vereinigt zu einer Mischgottheit, wie das durchaus der spätägyptischen Tendenz entspricht. Mit Chons, dem falckenköpfigen oder kindergestaltigen Mondgotte von Theben, ist S. in Tebtunis vermischt mit dem 40 Σοκοπιχόνσεας θεο(ῶ) μεγίστου ἐν κόμη Τεβτύνι Berl. *Griech. Urk.* 1023 (185—186 n. Chr.). Denselben Gott erkennt *Zucker* nach einer unveröffentlichten Lesung wieder in dem Namen Σοκοπιχωνσεί (ν vor ι wahrscheinlich zu π korrigiert; σ oder τ unbestimmt) aus Ptolemais Euergetis = Krokodilopolis, den *Lefebvre* a. a. O. 10, 157 Σοκοπιχωνσεί gelesen hatte. Mit Chnum, dem widdergestaltigen Lokalgott mehrerer Städte in Mittel- und Oberägypten, ist S. vermischt in Σοκοννοβχνοῦβι θεῶι μεγάλω μεγάλω 50 in einer Inschrift ptolemäischer Zeit, vermutlich aus Krokodilopolis (*Lefebvre* a. a. O. 10, 161).

f) Im Fajjum treten gelegentlich krokodilgestaltige Götter auf, die in ihrem Namen nichts mit S. gemeinsam haben; und doch werden sie ihrem Ursprunge und ihrer inneren Bedeutung nach ihm nahestehen. Hierher gehören Πρεφρα(τος) θεοῦ μεγάλου κροκόδειλου τοῦ ὄντος ἐν Θεαδελφεία auf einer Inschrift 60 aus Theadelphia, 57—56 n. Chr. (*Lefebvre* a. a. O. 10, 163). Ferner Φεμβροῖρις θεὸς κροκόδειλος auf einem Papyrus des späten 2. Jahrh. v. Chr. (*Grenfell-Hunt, Pap. Tebtunis* I 87 col. V 108).

C. In Oberägypten.

1. Sobk verfolgt.

Die Stellung der Oberägypter gegenüber dem Gotte S. geht Hand in Hand mit der

Achtung oder Verfolgung des Krokodils; damit steht es in benachbarten Gegenden ganz verschieden, wie schon *Lepsius* (1. *Götterkreis* 188; vgl. *Parthey zu Plutarch, de Iside* [Berlin 1850] 267. *Erman, Rel.* 1 220 = 2 240) erkannt hat. In Dendera hat man das Krokodil gehaßt (*Strabo* 17, 44. *Aelian, de nat. an.* 10, 24. *Seneca, nat. quaest.* 4, 2; vgl. *Herod.* 2, 69); daher kommt es, daß die Götterlisten (vgl. Art. 'Set' D I a), die seinen Namen an einer bestimmten Stelle 10 enthalten mußten, ihn in Dendera auslassen (z. B. *Lepsius, Denkm.* 4, 56a: Ptol. XVI.; 4, 83a: Trajan). In dem benachbarten Koptos dagegen ist das Krokodil heilig (*Aelian, nat. an.* 10, 24); ebenso an den südlich folgenden Orten (vgl. unten 2). Anders dagegen in Edfu, der Stadt des Sonnengottes Horus, 'welches die Krokodile bekriegt' (*Strabo* 17, 47: Apollinopolis); vor dem Horus von Edfu sticht der König das Krokodil nieder im Tempelrelief, sowohl in 20 Edfu wie in Dendera (vgl. unten V B 2). Die Bewohner der Insel Elephantine essen die Krokodile, 'weil sie sie nicht für heilig halten' (*Herod.* 2, 69).

2. Sobk verehrt.

a) Gelegentlich heißt S. Herr von nšj.t, der heute Menšije genannten Stadt in Mittelägypten, die mit einem vulgären Namen auch Per-S. 'Haus des S.' heißt (*Brugsch, Dict.* 30 *Géogr.* [Lpzg. 1879] 688. *Ders., Aegyptologie* 443) und später *Προλεμαῖς ἡ Ἐκείστων* genannt wurde. Ein Kultort des S. muß auch 'Inmes (hieroglyph. jw-n-mš), griech. Musae, Muson gewesen sein (*ebd.* 688), da es in Dyn. 20 'Haus des S. des Herrn von Inmes' genannt wird, dem Ramses III. 22 Leute geschenkt hat (*Pap. Harris* I 61 b 10). Von beiden Orten ist sonst kaum etwas bekannt (*Brugsch, Rel. u. Myth.* 597—598).

Ferner finden wir S. an verschiedenen weniger bedeutenden Orten von Mittelägypten heimisch. In einem von Nero erbauten Tempel zu Akoris (heute Tehne, südlich Minje) werden Suchos und Amon verehrt (*Lefebvre in Ann. du Serv. des Antiqu. de l'Égypte* 6 [1905] 141). Ein Bild aus römischer Zeit am Felsen nicht weit von Sint stellt einen Mann dar, der ein Krokodil im Arme hält; die begleitende demotische Inschrift erzählt, daß ein Mann namens Panophris 50 ein Krokodil in einem Tempel geweiht oder ihm sonst Gutes getan habe, und erbittet Gnade von ihm und anderen Göttern der Gegend, unter denen auch zwei Sobke sind (*Spiegelberg in Ann. du Serv.* 10 [1909] 31).

b) Die Verehrung des S. in Theben (*Brugsch, Rel.* 596—597) wird von *Herod.* 2, 69 ausdrücklich bezeugt; aber es handelt sich hierbei gewiß nur um eine kleine gelegentlich angelegte Kultstätte, wie man sie in der Hauptstadt 60 nahezu allen Göttern des ganzen Landes einmal eingerichtet hat. Vereinzelt sehen wir auf einem Grabstein des neuen Reichs einen S.-Re (krokodilköpfig) und die Göttin 'Awnet angebetet (*Quibell, Ramesseum* pl. 27, 2).

c) Südlich von Theben scheint S. wirklich Lokalgott, also seit längerer Zeit heimisch zu sein in zwei benachbarten Städten Smenu

(hieroglyphisch šmnw, šwmn) und Gebelén (hierogl. jtrw; *Brugsch, Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 1114); Näheres wissen wir von beiden nicht (*Brugsch, Rel.* 594—595). In Smenu (*Spiegelberg in Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 28, 167) kennen wir einen S.-Re als Herrn der Stadt schon im mittleren Reich (*Kairo Catal. Génér.* 20151. 20481. 20433 ed. Lange. *Schäfer, Grab- und Denksteine des m. R.*) und ebenso später, z. B. unter Ramses II. (Kairo Statue des Amenmose, *Journal d'entrée* 36721) und sonst (*Florenz* 134).

d) In Esne (*Brugsch, Rel.* 593) ist Chnum Lokalgott, begleitet von einer Neit; daneben spielt S. eine recht bedeutende Rolle, sei es daß er von alters her einer der krokodilgestaltigen Götter der Gegend war, sei es daß er als Sohn der Neit (vgl. unten II A) hierher gezogen wurde. S. ist in Esne, wie es für die römische Zeit auch sonst üblich ist, angegliedert an Re (vgl. unten V A 2) und außerdem an Hez-nofer, einen nicht näher bekannten Lokalgott.

In mehreren Darstellungen römischer Zeit opfert der König vor Neit und dem krokodilköpfigen Heznofer-S.-Re (*Lepsius, Denkm.* Text 4, 23, 8 Caracalla; 29, 7 Hadrian) oder vor Neit und dem krokodilköpfigen 'Heznofer-S.-Re, Sohn der Neit' (*ebd.* 30, 12 Trajan; ähnlich 30, 13. 33. *Champollion, Monum.* 2, 145 quater 1) oder vor Heznofer-S. und einem anderen Gott (*Lepsius, Denkm.* 23, 10 Caracalla). Ein Krokodil mit Sonnenscheibe auf dem Kopf heißt 'Heznofer-S., Sohn der Neit, ehrwürdiger Gott, der aus Re kam, den der Schöpfer geschaffen hat' (*Champollion, Monum.* 2, 145 quinquies 4).

e) In den Steinbrüchen von Silsilis, in deren Nähe die alte Stadt Chenjet (hieroglyphisch hnj.t) stand, hat man neben den Göttern 40 des 1. Kataraktes (*Lepsius, Denkm.* Text 4, 84 ff.) auch S. verehrt; S. heißt dort 'wohnend in Chenjet' (*ebd.* 4, 99. 100, Sethos I.) oder 'Herr von Chenjet' (*Brugsch, Geogr. Inschr.* [Berlin 1857] 1, 164. *Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 579. *Rel. u. Myth.* 593. *Dümichen, Geogr. Aegypt.* [Berlin 1887] 38). Es handelt sich hier aber wohl nicht um einen alten bodenständigen S.-Kultus; sondern, wie üblich, betete man in dem Steinbruch, als man ihn in Betrieb nahm, zu dem Lokalgott der Gegend, d. h. zu dem Herrn des nächsten großen Heiligtums; und das ist S. von Ombos (vgl. unten D). Für diese Herleitung des S. von Silsilis spricht, daß auch S. von Ombos häufig in Silsilis angerufen wird (*Lepsius, Denkm.* Text 4, 91), und daß beide nebeneinander genannt werden; z. B. ist ein Gebet der 18. Dynastie gerichtet an Amon, dann S. Herr von Ombos und S. Herr von Silsilis, dann Chnum, Satis und Anukis vom 1. Katarakt (*ebd.* 4, 91).

Wir kennen S. von Silsilis schon in der 12. Dynastie in einem Privatbriefe aus dem Fajjum, in dem der Schreiber die Gnade des S. Herrn von Chenjet für den Adressaten erbittet (*Griffith, Papyri from Kahun* pl. 28, 2). In dem Tempel Amenophis' III. auf Elephantine gibt S. von Silsilis dem König Leben (*Young, Hieroglyphs* pl. 60). Ein später König

Ramses (Dyn. 20) opfert in Silsilis vor Amon-
rasonter, Mut, Chons und 'S.-Re, wohnend in
Silsilis' (*Lepsius, Denkm. 3, 223 b*). In einem
Pariser Papyrus des neuen Reichs (*Bibl. Nation.*
197, 7 ed. *Spiegelberg, Correspondances des Rois*
Grands-Prêtres p. 56) wird der Tempel des S.
von Silsilis in einem Orakeltext erwähnt. Auch
in dem ptolemäischen Tempel von Ombos wird
'S. Herr von Silsilis' gelegentlich erwähnt (*de*
Morgan, Catal. des monum. et inscr. 2 pl. 121).

f) Sobk von Ombos, der wichtigste Re-
präsentant der oberägyptischen Sobke, unter D.

g) Im ersten Katarakt, dessen Herren
Chnum und die beiden Göttinnen Satis und
Anukis sind, erscheint auch S. gelegentlich;
doch ist er wohl nur von der Nachbarstadt
Ombos (vgl. unten D) her übertragen worden.
Im ptolemäischen Tempel von Syene betet der
König vor 'S. Herrn von Syene' und Hathor
von Syene (*Mariette, Monum. divers. pl. 23 =*
de Morgan, Catal. des monum. et inscr. 1, 50).
Wenn aber in einer Felsinschrift im ersten
Katarakt aus der Zeit Ramses' II. S. von Schedet
(im Fajjum, vgl. oben I B 2 b) angerufen wird
(*Catal. des monum. et inscr. ed. de Morgan,*
1, 95 nr. 149 bis), so hat das vermutlich seinen
Grund darin, daß der Weihende aus dem Fajjum
stammte.

h) In Nubien ist S. wie andere Götter
bei der Besiedelung des Landes durch die
Ägypter hereingebracht worden; aber er nimmt
keine hervorragende Stellung ein. Auf einer
Felsinschrift des Wesir Paser bei Schataui
betet dieser vor Anubis, 'S.-Re Herrn des Him-
mels', dem toten König Sesostriis und Anukis
(*Lepsius, Denkm. 3, 114 h*, neues Reich).

D. Sobk von Ombos.

1. Sobk als Lokalgott.

Seit den Anfängen der Ägyptologie hat man
richtig erkannt, daß in Ombos (hieroglyphisch
nbj.t, heute Kom Ombo, nördlich von Assuan) S.
verehrt wird (*Lepsius, 1. Götterkreis* 181. *Brugsch,*
Geograph. Inschr. [Berlin 1857] 1, 162. *Ders.,*
Rel. 590. Ders., Aegyptologie 441. *Dümichen,*
Geographie Aegyptens [1887] 35); aber man
verwirrt anfangs diese einfache Sachlage da-
durch, daß man dieses Ombos verwechselte
mit dem Nubt (hierogl. ebenfalls nbj.t) des
Set (vgl. Art. 'Set' C 1 a) und deshalb S. und
Set zusammenwarf (*Brugsch, Dict. Géogr.* [Ber-
lin 1879] 318). In Ombos, das mit einem vul-
gären Namen aus Per-S. 'Haus des S.' heißt
(*ebd.* 318. 688), werden zwei Götter nebenein-
ander verehrt: S. und Haroëris (ägypt. Hr-wr
'Horus der Ältere', eine besondere Form des
Horus; vgl. oben B 2 d); demgemäß ist durch
den ganzen Tempel von der doppelten Ein-
gangstür bis zu dem Doppelsanktuar eine un-
gewöhnliche Zweiteilung durchgeführt worden.
In der Dekoration des Tempels scheint es aber
fast so, als ob S. der Hauptgott gewesen sei;
zahlreiche Krokodilmumien haben sich auch in
seiner Umgebung gefunden. *Aelian (de nat.*
anim. 10, 21) berichtet von gezähmten Kroko-
dilen, denen man in Ombos die Köpfe der
Opfertiere vorwarf.

2. Der Ptolemäertempel.

Im ptolemäischen Tempel von Ombos wurde
am dritten Tag des zweiten Überschwemmungs-
monats ein Fest 'Erscheinen des S.' gefeiert,
an dem man mit dem Gott eine Prozession
vornahm (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.*
2, 314, 6). S. heißt in ihm oft 'Herr von Ombos'
(*ebd. passim*) und wird begleitet von Hathor
(*ebd.* 2, 42. 99) oder Hathor und Chons (*ebd.* 2,
41. 184) oder von Nephthys (*ebd.* 2, 121). Es
ist natürlich, daß in dem Tempel gelegentlich
auch der S. von Schedet, der Hauptstadt des
Fajjum (vgl. oben B 2 e), dargestellt wird. S.
von Ombos ist in seinem Tempel der Götter-
könig und heißt, als solcher mit Re, dem Sonnen-
gott und Götterkönig nach der Lehre von Heliop-
olis (vgl. Art. 'Sonne' A I d) identifiziert:
'S.-Re, Vater der Götter, mit mächtiger Kraft,
Fürst, Herrscher der Götter' (*de Morgan a. a. O.*
2, 285); nach der üblichen Fiktion ist er auch
der Urgott in der Lehre von Ombos (vgl. unten
IV C). Ptolemäus IX. bringt die Wahrheit dar-
vor S., Hathor und Chons; S. heißt 'S. Herr
von Ombos, Geb, Vater der Götter, Herr der
Gesichter, mit zahlreichen [Gestalten]' und
ferner 'Herrscher des Himmels, Fürst der Vor-
steher, Oberhaupt der Menschen' (*Lepsius,*
Denkm. 4, 34 b rechts). An anderer Stelle heißt
S. 'der wohlthätige Gott, der zu dem kommt,
der nach ihm ruft' (*de Morgan a. a. O.* 2, 300).
Wie sein Tier, das Krokodil, ist S. ein wilder
Gott: 'Herr der Kraft, mit gewaltiger Stärke,
Furcht vor ihm herrscht in beiden Ländern'
(*ebd.* 3, 39) oder: 'S.-Re ... Herr der Kraft, der
die Feinde abwehrt' (*ebd.* 2, 202). Er heißt
deshalb 'mit wildem Gesicht gegen die Feinde'
und sagt zum König: 'Ich gebe dir die Feinde
... an ihren Richtplatz' (*ebd.* 2, 9. 10); dann
triumphiert man: 'Alle seine Feinde sind nieder-
geworfen durch sein Schwert, er hat sie zu
nichts gemacht' (*ebd.* 3, 19). — Unklar ist, wo-
her S. seine Beziehung zum Weihrauchlande
Punt gewonnen hat; jedenfalls heißt er 'Herr
von Punt' (*ebd.* 3, 82), führt dem König Punt
mit seinen Erzeugnissen zu (*ebd.* 3, 78 c) und
sagt zu ihm: 'Ich gebe dir Punt' (*ebd.* 2, 270).
— Sehr häufig wird S. von Ombos identifiziert
mit Geb, dem Erdgott, der an einem un-
bekannten Orte des Deltas heimisch zu sein
scheint (*ebd.* 2, 184. 203. 284 und oft. *Lepsius,*
Denkm. 4, 34 b rechts); *Brugsch (Rel. 590—592)*
hat über diesen S.-Geb mythologische Kombi-
nationen aufgestellt, die wenig begründet sind.

3. Anderweitiges Vorkommen.

S. von Ombos hat sich als mächtiger Gott
über seine Heimat hinaus verbreitet, wie das
in allen ähnlichen Fällen geschehen ist. Wir
finden S., den Herrn von Ombos, im neuen
Reich in Silsilis, den Steinbrüchen wenig nörd-
lich von Ombos, erwähnt, und er ist es viel-
leicht gewesen, der die Entstehung eines be-
sonderen S. von Silsilis veranlaßt hat (vgl.
oben C 2 e); ebensogut kann freilich S. in
jener ganzen Gegend von alters her heimisch
sein. Eine Übertragung von Ombos her liegt
vermutlich auch vor bei der Bildung eines 'S.

Herrn von Syene' in ptolemäischer Zeit (vgl. oben C 2 g). In Philae bringt Kaiser Claudius ein Bild des Himmelsträgers dar vor 'S.-Re, Herrn von Ombos, dem großen Gott . . .' (*Lepsius, Denkm.* 4, 77c).

II. Stellung im Pantheon.

A. Sohn der Neit.

Seit langem ist uns vertraut (*Maspero, Études* 10 2, 256), daß S. der Sohn der Neit ist. Die Pyramidentexte (ed. *Sethe* 510) sagen unzweideutig: 'Der Tote erscheint als S., Sohn der Neit'; man vergleiche eine andere Stelle (*ebd.* 489): 'Der Tote sieht auf euch (ihr Götter), wie S. auf Neit sieht.' Auch auf dem Turiner Altar (*Transact. Soc. Bibl. Archaeol.* 3, 110 ff.) sind Neit und S.-Horus nebeneinander gestellt. Die alte Angabe wird später wieder aufgenommen (vgl. *Pap. Sallier* IV 16, 10), und auch in 20 den römischen Reliefs des Tempels von Esne steht S. hinter Neit (vgl. oben IC 2 d). Offenbar handelt es sich hierbei um eine bestimmte lokale Tradition, von der nur wenige Andeutungen erhalten sind; vielleicht gehört sie nach Esne; vielleicht auch nach Sais, der unterägyptischen Heimat der Neit, in dessen Nähe es auch alte Kulte des S. gibt (vgl. oben IA). Auf den letzteren Ort weist eine Erwähnung im Urgötterlied in der Oase el-Charge (vgl. 30 Art. 'Sonne' C, IX, a); der Sonnen- und Allergöttergott dieses Hymnus wird in dem Augenblick, wo er sich in Sais niederläßt, anrufen: 'Dein Bild ruht im Hause des unterägyptischen Königs, im Neste des Herrn von Sais; deine Mutter Neit umarmt dich als ein Kind, süß an Liebe; ...; dein Kleid (liegt) auf den Armen der beiden Krokodile' (*Brugsch, Große Oase* [Lpzg. 1878] 25—27 Zeile 29). Der Sohn der Neit ist freilich wie sonst so auch hier der 40 Sonnengott (anders *Erman, Religion*² S. 97); aber Krokodile, die Tiere des S., sind irgendwie beteiligt.

B. Die Götterlisten.

Aus allen Epochen der ägyptischen Geschichte sind uns traditionelle Listen von Göttern erhalten, die gleichzeitig die Abstammungsfolge der Gottheiten wie ihre Folge als Götterkönige und Weltenherrscher darstellen (vgl. Art. 'Set' D, I, a). In diesen Listen erscheint S. nach der Osirisfamilie, sowohl in der 18. Dynastie (*Naville, Deir el Bahari* pl. 101. *Mém. Mission franç. Caire* 15 [= *Gayet, Louxor* pl. 35]), wie am Ende des neuen Reichs (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 a, Karnak; 3, 214 f. Medinet Habu; 3, 222 d, Karnak); wie in ptolemäisch-römischer Zeit (*ebd.* 4, 10. 66 b, Karnak; 4, 29 a. 31 a, Philae). S. fehlt ständig in denjenigen Listen, die in Dendera angebracht wurden (*ebd.* 4, 56 a Ptolem. XVI.; 4, 83 a Trajan), weil er und das Krokodil dort verpönt waren (vgl. oben IC 1).

C. Göttinnen bei Sobk.

Merkwürdigerweise hat S. nicht eigentlich eine ihm zugewiesene Göttin, die ihn zu begleiten pflegt, wie es bei anderen ägyptischen Göttern der Fall ist. Für keine Zeit und für

keinen Ort vermögen wir mit Sicherheit eine Göttin als seine Gattin zu bezeichnen.

1) In den oben besprochenen Götterlisten (vgl. oben B) pflegen dem S. zwei Göttinnen Zenenet und Anit zu folgen, über deren Heimat und Charakter wir nichts wissen. Sie erscheinen sowohl im neuen Reich (*Naville, Deir el Bahari* pl. 101. *Gayet, Louxor* [= *Mém. Mission franç. Caire* 15] pl. 35. *Lepsius, Denkm.* 3, 125 a, Karnak), als auch in ptolemäischer Zeit in Karnak (*ebd.* 4, 10) und in Philae (*ebd.* 4, 31 a).

2) In einem Bilde in Karnak wird S. von Hathor begleitet (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 c, Sethos I.), und diese Göttin folgt ihm ständig im ptolemäischen Tempel von Ombos (*Catal. d. mon. et inscr.* ed. de Morgan 2, 9. 42. 99); einmal heißt sie auch Hathor-Nut (*ebd.* 2, 42); einmal folgen Hathor und Chons dem S. (*ebd.* 2, 41). Hierher zu ziehen ist vielleicht auch die unklare Beziehung des S. von Schedet zu Isis in dem späten Fajjumpyrus (ed. *Lanzone* 6, 61 = *Pleijte* 7, 37).

D. Angliederung an andere Götter.

1. An Horus.

Es ist zweifellos, daß eine Beziehung zwischen S. und Horus besteht (so *Pietschmann* in *Perrot, Gesch. d. Kunst. I. Ägypten* S. 809, Anm. 5); aber welcher Art sie ist, vermögen wir nicht zu erkennen. Wir hatten oben (IB 2 d) gesehen, daß der Gott von Schedet im Fajjum sowohl im neuen Reich wie in der Spätzeit S.-Horus genannt wird. Damit wird irgendwie in Zusammenhang stehen, daß Horus von Athribis im Fajjumpyrus (ed. *Lanzone* 5, 44 = ed. *Pleijte* 6, 30) mit Krokodilkopf abgebildet wird, und daß ein Krokodil mit zwei Falkenköpfen in Hibis 'Horus' heißt (*Brugsch, Reise nach d. Gr. Oase Charge* pl. 18 IV). Auch der Gott des Fajjums heißt gelegentlich nur 'Horus von Schedet' (vgl. oben IB 2 d).

Hierzu tritt nun als wesentlich die Tatsache, daß S. und Haroëris ('Horus der Große') zusammen in Ombos verehrt werden. Eine solche Nebeneinanderstellung zweier Hauptgötter in einem Tempel ist durchaus ungewöhnlich und macht den Eindruck, als ob eine einzige alte Götterpersönlichkeit von der Priesterschaft der späteren zergliedernden Zeit gespalten wäre in zwei verschiedene. Sollte auch in Ombos ursprünglich ein S.-Horus heimisch gewesen sein, der erst in historischer Zeit in zwei Götter zerlegt wurde? Bei dem vollständigen Fehlen jeglicher Angaben aus älterer Zeit über Ombos vermögen wir hierin nicht klar zu sehen.

2. An Re.

Diese wichtige Identifikation des S., die in Zügen seines Charakters begründet ist, ist im Zusammenhang mit der Stellung des S. zu den Sonnenmythen behandelt (unten VA 2).

3. An Geb.

Die Identifikation von S. und Geb (vgl. *Brugsch, Religion* 591) scheint auf den ptolemäischen Tempel von Ombos beschränkt zu sein, in dem Geb oft als Beiwort des S. vorkommt (*Catal. des monum. et inscr.* ed. de Morgan

2, 184. 203. 284 und oft). Sie ist offenbar von der dortigen Priesterschaft ersonnen und beruht nicht in irgendwelchen inneren Beziehungen der beiden Götter; für die Stellung des S. im Pantheon ist sie bedeutungslos.

4. An verschiedene Götter.

Die Zusammenstellung des S. mit Heznofer, einem Lokalgott unbekannten Charakters in Esne, ist oben (IC 2 d) behandelt. *Brugsch* 10 (*Religion* 600—601) stellt auch die Zusammenstellungen Suchos-Amon in Metelis und Suchos-Osiris in Onuphis und Apis fest; diese beiden späten Vermischungen aus dem Delta, für die nur kümmerliche Belege beizubringen sind, haben für die Mythologie keine Bedeutung.

III. Krokodil und Wassergott.

Maspero, Études 2, 233. *Schneider, Kultur* 420.

A. Krokodil.

1) S. ist offenbar seit der Urzeit mit dem Krokodil verbunden. Es ist gewiß nur Zufall, daß wir diese Verbindung nicht aus den Pyramidentexten belegen können; falls man nicht die Beiworte 'mit grüner Feder, mit wächsernem Gesicht, der die Stirn hochhebt' (*Pyramidentexte* ed. *Seth* 507) auf die Krokodilgestalt des S. beziehen will. In den Reliefs des Totentempels des Sahurê bei Abusir (Dyn. 5) ist S. 30 von Schedet (vgl. oben IB 2) mit Krokodilkopf dargestellt. Im Spruch von den Seelen der Götter, der dem Buch von der Himmelskuh im Grabe Sethos' I. angehängt ist, heißt es: 'die Seelen der Sobke sind die Krokodile' (*Lefébure, Hypogées Royaux de Thèbes* 1 [*Mém. Mission franç. Caïre* 2, Paris 1886] partie IV pl. 18, 86). Das Beiwort des S. 'dessen Zähne bereit sind' (*Petrie, Kawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 3) kann doch nur auf seine Gestalt als Krokodil gehen. Im ptolemäischen Tempel von Ombos (vgl. oben ID) heißt S. 'die ehrwürdige Krokodilgestalt, die aus dem Ozean kam' (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 2, 284).

2) Was die griechische Zeit angeht, so bedenke man zunächst, daß Σούχος der Name ist sowohl für den Gott wie für das ihm geweihte Krokodil; ebenso liegt es bei Πετεσοῦχος in Arsinoe (*Wilcken in Ztschr. Aeg. Spr.* 22 [1884] 50 136); vgl. auch Πετεσοῦχος θεὸς κροκόδειλος (*Grenfell-Hunt, Pap. Tebtunis* I passim). Gelegentlich werden auch andere Götter erwähnt, die die Krokodilgestalt haben, z. B. Πνεφεῤῥώ(τος) θεοῦ μεγάλου κροκόδειλου und Φεμβροῤῥῳς θεὸς κροκόδειλος (vgl. oben IB 6 f). — Über das im Tempel von Schedet gehaltene Krokodil vgl. oben IB 2 c.

3) Über die Verehrung bzw. Verfolgung des Krokodils in Oberägypten vgl. oben IC; Zusammenstellungen für die griechische Zeit bei *Plutarch, De Is. et Os.* ed. *Parthey* [Berlin 1850] 267.

B. Wassergott.

1) Schon in der Zeit, als die inschriftlichen Quellen noch zum großen Teil verschlossen waren, erklärte man S. für einen Gott des

Wassers; seine Gestalt als Krokodil gab den Anhalt. Sichere Belege lassen sich auch jetzt aus der Fülle der Texte noch nicht erbringen; aber die alte Annahme wird etwas Richtiges enthalten (*Erman, Religion* 20. *Schneider, Kultur* 420). Wir finden S. heimisch an Orten, an denen es in alter Zeit vorzugsweise Sümpfe, Brackwasser und verzweigte oder tote Nilarme gegeben hat; so im Delta und im Fajjum. Für Oberägypten und besonders Ombos trifft das allerdings nicht in gleicher Weise zu, aber Aufenthaltsorte für Krokodile hat es auch dort gewiß bis in späte Zeit gegeben.

2) Im Totenbuch (ed. *Naville* Kap. 113, 3—4) tritt S. auf, der im Auftrage des Re die Horuskinder wie Fische in einem Netz aus dem Wasser fischt; später heißt es: 'wozu hat S. denn Fische?' (Kap. 113, 6). Vereinzelt führt S. das Beiwort 'Herr der Fische' (Florenz, *Catal. Schiaparelli* 1551 (2500) = *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 21, 50 VII. *de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 3, 19), was zu einem Wassergott gut passen würde.

3) Im ptolemäischen Tempel von Ombos deuten zahlreiche Beiworte und Reden des S. auf seine Natur als Wassergott und Spender des Nils und der Fruchtbarkeit. Der Gott heißt: 'aus dessen Beinen ... der Nil herauskommt, der den Acker überschwemmt zu seiner Zeit, der die Stätte der Pflanzen gedeihen läßt, der festlich macht die Kapelle für die Götter und Göttinnen' und sagt zum König: 'Ich lasse dir die Flut kommen aus dem [Quelloch] in Elephantine' (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 1, 41). An anderen Stellen sagt S. zum König: 'Ich gebe dir das Feld überschwemmt mit dem Nil' (*ebd.* 1, 110) oder: 'Ich gebe dir den Acker strahlend mit seiner Schönheit' (*ebd.* 1, 197) oder: 'Ich gebe dir einen großen Nil, überflutend mit Speise und Nahrung' (*ebd.* 1, 218) oder: 'Ich gebe dir einen großen Nil zu seiner Zeit' (*ebd.* 1, 113) oder: 'Ich lasse dir den Nil herauskommen' (*ebd.* 1, 125). Gelegentlich wird auch S. selbst genannt 'der Nil, der schafft was ist, der die beiden Länder in Stand setzt' (*ebd.* 3, 101).

C. Gott der Fruchtbarkeit.

Wenn S. als Gott des Wassers erst einmal als Nil gedacht ist, dessen Wasser die Felder überschwemmt und befruchtet, so ist der Schritt nicht mehr groß, den S. auch die Pflanzen gedeihen und den Acker seine Frucht bringen zu lassen. In diesem beschränkten Sinne hat S. gelegentlich auch die Rolle eines Gottes der Fruchtbarkeit gespielt, ohne sich im übrigen zu berühren mit Min, dem Zeugungsgotte von Koptos und Achmim, der in seiner Weise für das Gedeihen der Natur sorgt.

Zahlreiche Erwähnungen des S. in seinem ptolemäischen Tempel in Ombos (vgl. oben ID), die ihn als Gott des Wassers (vgl. oben B), als Sonnengott (vgl. unten VA 2 c) oder als Urgott und Schöpfer (vgl. unten IV C) feiern, enthalten gelegentliche Hinweise auf seine Fürsorge für die Pflanzen; Beispiele s. dort. Charakteristisch sind ferner: 'S.-Re, ... Herr

des Feldes, Herrscher des Grüns, aus dessen Leibe die Speisen hervorquellen' sagt zum König: 'Ich gebe dir alle Erzeugnisse des Ackers und alles was aus der Überschwemmung (?) hervorquillt' und weiter: 'Ich gebe dir den Acker überschwemmt (?) zu seiner Zeit' (*de Morgan* a. a. O. 2, 355; vgl. 2, 218).

IV. Urgott und Schöpfer.

A. An vielen Stellen, die S. als das im 10 Wasser lebende Krokodil anrufen, wird hinzugefügt, daß der Gott so auch einst im Urwasser gelebt habe, und daß am Anfang aller Dinge die Wesen durch ihn entstanden seien. Es ist möglich, daß diese Vorstellung sich erst gebildet hat, nachdem man S. mit Re identifiziert hatte, der ja als Sonnengott auch der Schöpfer der Urzeit ist (vgl. Art. 'Sonne' G I—II). Aber wahrscheinlich gehört dieser Zug in irgendeine lokale Tradition und zu dem echten 20 alten Charakter des S.; die Auffassung als Urwesen der Anfangszeit liegt bei ihm so nahe wie bei Fröschen und Schlangen, die man sich am Beginn der Schöpfung im chaotischen Ozean hausend dachte.

B. In den auf die Urzeit bezüglichen Darstellungen des Fajjumpyrus (vgl. oben I B) fährt auf dem 'nördlichen See' des Urozeans ein S. mit Krokodilkopf in großer Barke; aber auch der 'Re der beiden Länder' auf dem 30 'südlichen See hat Krokodilkopf' (*Lanzone* 3, 11 = *Pleijte* 4, 24). Im übrigen ergibt diese Schöpfungsgeschichte keinen klaren Zusammenhang. An mehreren Stellen sind die Achtgötter (die acht froseh- bzw. schlangengestaltigen Urgötter von Schmun, vgl. Art. 'Sonne' F VII) und die Ahet oder Meht-wert (die Kuh des Himmels und Urozeans, vgl. Art. 'Sonne' F IV) erwähnt. Die Achtgötter scheinen in der Urzeit das Fajjum gegründet zu haben, und dann 40 erscheint sogleich 'S. von Schedet — das ist Horus ... in Nen-ruzet' (Nekropole von Ehnas) (*Pleijte* 3, 34 Nr. 5 = *Lanzone* 3, 9). Dann ist wieder, wie üblich, Re die Hauptperson, dem die Achtgötter den Weg bereitet haben und der auf dem Rücken der Ahet-kuh sitzend erscheint. An einer anderen Stelle des Papyrus (*Lanzone* 6, mittl. Reihe) ist ein Krokodil allein dargestellt mit den Namen 'Der von selbst entstand im Ozean, der Älteste (Sohn) der Mehtwert, das Götterbild des Sees, Re-Harachte ist er, er vergeht nicht, er ermüdet nicht in Ewigkeit, S. von Schedet, Horus in Schedet.' Endlich zeigt ein Bild (*Lanzone* 7, mittl. Reihe) Re in Mumiengestalt, getragen von einem Krokodil, mit der Beischrift: 'S. von Schedet ist zufrieden über seine Habe [d. h. den Re, den er trägt?]; ein Kasten von Weidenholz entstand in Schedet; diese(?) schwimmen durch Re ..., der seinen Leib verbirgt in der Weide.' 60

C. Im ptolemäischen Tempel von Ombos feiern eine große Zahl von Erwähnungen S. als Urgott und Schöpfer; von allen Seiten seines Charakters wird dieser vielleicht am häufigsten und am ausführlichsten gedacht. Der Zug ist also offenbar der Mythologie von Ombos so vertraut wie der von Schedet (vgl. oben B). — Für die Auffassung der folgenden

Stellen vergesse man nicht, daß wir statt des Imperfekts 'schuf' in den meisten Fällen auch mit demselben Rechte das Präsens 'schafft' übersetzen dürften; dann würde der Vorgang in die Gegenwart statt in die Urzeit fallen, und S. wäre hier mehr ein dauernd wirksamer Spender der Fruchtbarkeit als der schaffende Urgott. Immerhin bleibt einiges übrig, was den letzteren Zug für S. überhaupt sichert.

1) In Ombos bringt Ptolemäus IX. Wein dem 'S.-Re, Herr von Ombos, großer Gott, ... Fürst, Herrscher der Neunheit, der machte und schuf was besteht'; der Gott heißt auch: '... ein Vater ist er für jeden Gott; der machte was ist und schuf was besteht, der die Kräuter(?) schafft, S.-Re Herr von Ombos' (*Lepsius, Denkm.* 4, 34b). An anderen Stellen hat S. die Beiworte 'der machte was ist und schuf was besteht, dessen Gestalt die Götter nicht kennen, wie sich vor ihm fürchten die Menschen, das 20 Wild und die Herden' (*de Morgan, Catal.* 3, 86) oder 'der die Erde machte und schuf was auf ihr ist, damit sie sich verneigend zu ihm kommen' (*ebd.* 3, 86) oder 'der seinen Namen verbirgt vor den Göttern, der (der Name) nicht gewußt wird von den Menschen, der Mächtige, dessen Ka man nicht kennt, der sich verbirgt im Gewässer in seinen Gestalten' (*ebd.* 3, 86). Ferner heißt der Gott 'S. von Ombos, Vater der Götter, der aus dem Ozean kam, der Verborgene, dessen Gestalt man nicht kennt' (*ebd.* 2, 285) oder 'Vater der Götter, Herrscher der Götterschaft, der gemacht hat was ist, und schuf was besteht' (*ebd.* 2, 195) und 'der Geheime, dessen Wesen man nicht kennt' (*ebd.* 2, 286, 315) oder endlich: 'der von selbst entstand, mit zahlreichen Erscheinungen' (*ebd.* 2, 300).

2) Auch nach Philae ist diese Form des S. von Ombos übertragen worden. Dort bringt Kaiser Claudius eine Figur des Himmelsträgers dar vor 'S.-Re Herr von Ombos, großer Gott ... der am Anfang entstand, der Uranfängliche, der machte was besteht, der von selbst hervorbring, der entstand in der Urzeit (?) ...' (*Lepsius, Denkm.* 4, 77c).

V. In den Sonnenmythen.

A. Als Freund der Sonne.

1) Als Sonnengott ist S. in den Anfängen der Ägyptologie und später angesehen worden (z. B. *Pierret, Mythologie* 119. *Wiedemann, Religion* 79. *Brugsch, Rel.* 591); offenbar im Hinblick auf seine Identifikation mit Re (vgl. unten 2). Aus dieser ist aber keineswegs zu schließen, daß auch S. ein Sonnengott gewesen sei, wie andere Fälle beweisen. Als sie aber erst einmal erfolgt war, hat sie natürlich gelegentlich den Charakter des S. beeinflußt und hat ihn in einzelnen bestimmten Fällen die Rolle des Sonnengottes spielen lassen. So kommt es, daß der in den verschiedensten Gestalten dargestellte Sonnengott auch einmal als Krokodil erscheinen kann (*Berlin* 11986, Sarg des n. R.). In einer Darstellung der Urzeit in dem Fajjumpyrus sind S. und Re nebeneinander dargestellt, während am Anfang der Schöpfung doch nur Re allein existieren sollte (vgl. oben IV A); also sind S. und Re

hier so gut wie identisch. Auf spielende Schreibungen später Zeit deutet die Bemerkung des *Clemens Alexandr.* (*Strom.* V cap. 7 § 42 ed. *Klotz*): 'Von den Ägyptern bezeichnen die einen die Sonne mit dem Schiff, die anderen mit dem Krokodil; . . . das Krokodil deutet durch irgendeine heilige Geschichte die Zeit an.'

2) S.-Re (*Brugsch, Rel.* 591) ist eine im mittleren Reich entstandene Zusammensetzung; in dieser Zeit wurden die Identifikationen von Göttern in großem Maße durch die Priester vorgenommen, und besonders gliederte man dem Sonnengott Re Lokalgötter an, die ursprünglich nichts mit ihm zu tun haben. Natürlich lehnte man sich an irgendeine Gemeinsamkeit, Ähnlichkeit oder Beziehung an, um die Wesensgleichheit der beiden Götter zu begründen, in unserem Falle mag es gewesen sein, daß S. wie Re in der Urzeit zuerst allein entstanden und dann alle anderen Wesen schufen (vgl. zu S. oben IV A—C, zu Re den Art. 'Sonne' F—G).

a) S.-Re scheint zuerst im mittleren Reich vorzukommen (z. B. Kairo, *Catal. Génér.* 20151 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des m. R.*); er tritt bald an den verschiedensten Orten auf, so daß zunächst nicht festzustellen ist, in welchem Tempel die Bildung erfolgte. In Karnak opfert Sethos I. vor S.-Re und Hathor (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 c). Ramses II. heißt 'geliebt vom S.-Re von Smenu' (vgl. oben IC 2 c) auf der Statue eines Amenmose in Kairo (*Journal d'entrée* 36721). Auf einer Stele Ramses' V. in Silsilis erscheint S.-Re von Silsilis (*Lepsius, Denkm.* 3, 223 b). Auf einem Grabstein aus Theben vom Ende des neuen Reichs betet der Tote vor S.-Re und der löwenköpfigen Göttin 'Awnet (*Quibell, Ramesseum* pl. 27, 2). Auf einem Siegelstein des neuen Reichs (?) ist S.-Re dargestellt als Krokodil mit Falkenkopf, dahinter Papyruschiff (*Berlin* 13928); und auch sonst wird S.-Re auf Privatdenkmälern des neuen Reichs erwähnt (z. B. *Turin* 22: Statuengruppe). — Eine Beziehung auf den Sonnengott hat möglicherweise auch eine Anrufung des S. in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 456): 'S., Herr des Ostberges (Sonnenaufgangsberg Bachu), du fährst zu deinen Feldern, durchfährst deinen Hain (?), riechst Blumen (?); man vergleiche den Titel 'Herr des Ostberges' des S. im Totenbuch (ed. *Naville* Kap. 108, 2. 15; 125 Schlußrede 37). In den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 507) scheint S. auch 'der im Lichtreich (j'hw) ist' zu heißen. — Beispiele für S.-Re als Urgott vgl. oben IV C 1—2.

b) In dem Fajjumpapyrus hat die zur Zeit seiner Zusammenstellung als selbstverständlich vorausgesetzte Verwandtschaft zwischen S. und Re zu einer weiteren Vermischung mit anderen Göttern geführt; Belege zu den Einzelheiten in IB 5 b. Der Name S.-Re für den Gott ist häufig, S. hat Züge des Sonnengottes angenommen (*Lanzone* 6, mittl. Reihe), erscheint wie er als Urgott (vgl. oben IV B) und wird mit Re identifiziert (*Pleijte* II—I, obere Reihe); auch wird ein Krokodil Re genannt.

c) In dem ptolemäischen Tempel von Ombos (vgl. oben ID) sprechen viele Beischriften und

Reden von dem Herrn des Tempels als Sonnengott, und zwar nennen sie ihn naturgemäß meist S.-Re. Diese Erwähnungen feiern S. in allen den Eigenschaften, die der Sonnengott sonst überhaupt zu haben pflegt; gleichviel ob sie etwa dem S. ursprünglich angehören oder nicht. Deshalb sind die in ihnen vorkommenden mythologischen Beziehungen nicht ohne weiteres für den Charakter des S. zu verwerten; ein gut Teil ist mehr charakteristisch für den Sonnengott als für S.

Der Gott heißt: 'S.-Re . . . der große Gott, der aus dem Ozean kam . . . , der seine Gestalt verbirgt' (*de Morgan, Catal.* 1, 58). Oder: 'der die Erde machte und schuf was auf ihr ist, damit sie seine Macht preisen; der den S.-Tempel mit seinen Strahlen erhellt, die schöne fliegende Sonne in Ombos' (*ebd.* 2, 315. 426). Oder: 'S.-Re, Herr des Gabenfeldes, Herrscher der Kräuter, der macht was ist, und schafft was besteht' (*ebd.* 2, 218). Daß S. doch nicht ganz und gar identisch ist mit dem Sonnengott, zeigt der Beiname: 'Ka des Re . . . der aufgeht im Ozean und erglänzt in seiner Scheibe, der die Länder erleuchtet mit seinen beiden strahlenden Augen . . .' (*ebd.* 2, 125). An anderer Stelle sagt S.-Re zum König: 'Ich gebe dir alle Dinge, auf welche die Sonne scheint' (*ebd.* 2, 166) oder: 'Ich gebe dir die großen Kronen der Majestät des Re' (*ebd.* 2, 167).

c) Beispiele für den in Esne in römischer Zeit verehrten S.-Re s. unter IC 2 d.

3) S. als Sohn und Verteidiger des Re ist eine Rolle, in der man ihn nicht erwartet; es handelt sich auch nur um einen ganz vereinzelt Zug, der an wenigen Stellen überliefert ist. Vielleicht ist er eingetreten für Set von Nubt, der nach alter Vorstellung der Töter der Apophisschlange gewesen war (vgl. Art. 'Set' H II); er ist in griechischer Zeit als böser Gott verpönt, wird aus dem Pantheon wie ein Teufel ausgestoßen und, wo eine handelnde Person nicht zu entbehren war, durch einen anderen 'guten' Gott ersetzt (vgl. Art. 'Set' K III). So ist es ja begreiflich, daß man in Ombos für ihn S., den Herrn des Tempels, eintreten ließ, der ohnehin ein wilder und kämpfender Gott war (vgl. oben ID 2); ferner vergesse man nicht, daß die Namen von Ombos und Nubt hieroglyphisch gleich geschrieben werden und nach der griechischen Wiedergabe auch in der Aussprache ähnlich lauteten.

Von S. heißt es: 'er wirft die Feinde nieder für seinen Vater Re'; in zerstörtem Zusammenhang ist auch von der 'Barke [des Re]' die Rede (*de Morgan, Catal.* 2, 285). An anderer Stelle ist die Sonnenbarke dargestellt, in der vorn S. als Mann mit der für ihn typischen Krone (vgl. unten VII D 1) steht; er ersticht mit langer Lanze eine unten sich windende Schlange und heißt 'S., der abschneidet . . . , der die Apophisschlange niederwirft vorn in der Barke des Re' (*ebd.* 2, 185 = *Rosellini, Monum. del Culto* pl. 46, 2).

B. Als böser Gott.

1) Gelegentlich ist schon richtig beobachtet worden, daß S. mit dem Set von Nubt zu-

sammengeworfen und dadurch in späterer Zeit wie jener in Mißkredit gekommen sei (z. B. *Lange* bei *Chantepie* S. 210). Wenn S. von Ombos für Set von Nubt eintritt als Töter der Apophisschlange (vgl. oben A 3), so liegt darin noch nichts, was den Charakter des S. herabsetzen könnte; aber in einer Reihe von Stellen ist S. wirklich ein böser Gott, ohne daß wir Näheres von diesen Beziehungen und Mythen wüßten.

Einmal haben Chnum und S. miteinander gekämpft, Chnum scheint der Sieger gewesen zu sein (*Pleijte-Rossi, Papyrus de Turin* pl. 118, 10). In dem mythologischen Kalender *Pap. Sallier IV* (ed. *Chabas, Calendrier des jours fastes et nefastes*. Chalon-Paris) heißt es zum 22. Paophi: 'Sehr zweifelhaft. Wasche dich nicht mit irgendwelchem Wasser an diesem Tage und fahre nicht auf dem Nil: dieses ist der Tag, an dem die Zunge des S. abgeschnitten ist' (6, 5). Und zum 1. Pharmuthi: 'Sehr gut. Großes Fest im Himmel und auf Erden an diesem Tage. Die feindlichen (?) Sobke (?) sind gefallen auf ihren Wegen an diesem Tage' (21, 2).

2) Als Feind des Sonnengottes tritt S. in einigen wenigen Erwähnungen auf, in denen offenbar die echten alten Züge dieser Mythen entstellt sind. Es ist ihm hierin genau wie Set gegangen: der ursprüngliche gute und mächtige Gott, der gelegentlich für den Sonnengott eingetreten ist, hat das Ansehen verloren; er wird zum Scheusal gestempelt und deshalb mit den Ungeheuern zusammengeworfen, die den Sonnengott bedrängen. In beiden Fällen, bei der Ausbildung der guten wie der schlechten Eigenschaften des Gottes handelt es sich natürlich um lokale Anschauungen. Wir wissen ja auch sonst, daß Edfu die Krokodile haßte (vgl. oben I C 1); also lag es der dortigen Priesterschule nahe, den S., der in Ombos als gewaltiger und sonnenfreundlicher Gott verehrt wurde, zum Ungeheuer zu machen und dem Set und seinen bösen Genossen zuzugesellen (vgl. Art. 'Set' K).

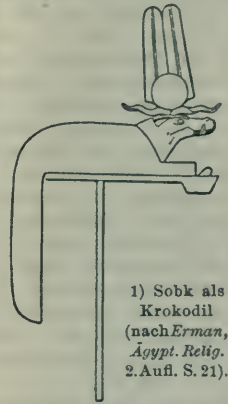
Der mythologische Kalender *Pap. Sallier IV* (vgl. oben 1) schreibt für den 14. Mechir vor: 'Gehe morgens an ihm nicht aus: Dieses ist der Tag, als Set den S. sah und tötete vorn in der großen Barke' (17, 3). Hier ist also Set dem alten Mythos gemäß erhalten als der Gott, der vorn in der Barke des Sonnengottes die Apophisschlange tötet; S. ist mit dem Ungeheuer identifiziert. Anders in den Sagen von der geflügelten Sonnenscheibe in Edfu. Dort haben sich die Feinde des Götterkönigs und Weltherrschers Re-Harachte in Krokodile und Nilperde verwandelt; Horus von Edfu in Gestalt der geflügelten Sonne wirft sie bei Edfu nieder und tötet 651 Stück von ihnen (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 13). — In den späten Tempeln ist das Erstechen des Krokodils durch den König zu einer Zeremonie geworden, die unter den typischen Tempelreliefs erscheint; bemerkenswert ist, daß der Gott, vor dem die Handlung vollzogen wird, immer Horus von Edfu ist — sowohl in Edfu selbst (*Pichl, Inscr. hierogl.* 2, 102—103) als wie in Dendera (*Mariette, Dendérah* 2 pl. 75 a. b; 3 pl. 18 k. 22 z. 50 i. 51 n).

VI. In den Osirissagen.

(*Pierret, Mythologie* 120. *Wiedemann, Herodots* 2. Buch S. 304.)

A. In historischer Zeit ist Osiris als Totengott vom Delta aus in die oberägyptischen Kulte eingedrungen, und die mit ihm zusammenhängenden Sagen haben die Mythen der anderen Götter durchsetzt. So erscheinen Lokalgötter, die ursprünglich nichts mit Osiris und seinem Kreise zu tun haben, sekundär mit ihnen in irgendeiner Rolle verbunden. Auch bei S. tritt diese Verbindung, auf, und zwar schon in älterer Zeit.

B. Im Totenbuch (ed. *Naville* Kap. 17, 43) sind die 'Sobke, die im Wasser sind', gute Götter im Gefolge des Osiris. Eine schwarze Granitfigur (Länge 17 cm) der Spätzeit aus Tmai el-Amdid im Delta stellt S. als Krokodil, eine Mumie, d. h. gewiß Osiris, auf dem Rücken tragend, dar (*Berlin* 11486). Dasselbe Motiv ist auf dem Hadrianstor auf Philae dargestellt (*Description de l'Égypte, Antiquités* 1 pl. 19 nr. 2). Nach einem Text im Osiristempel von Dendera (*Ztschr. Aeg. Spr.* 19 [1881] 95) ist Osiris bei einem am 16. Choiak gefeierten Fest der S. von Apis (Stadt im Delta, vgl. oben I A und II D 4). — Vgl. unten VII A 3.



1) Sobk als Krokodil (nach *Erman, Ägypt. Relig.* 2. Aufl. S. 21).

VII. Darstellung.

A. Als Krokodil.

1. Als liegendes Krokodil.

Ein offenbar sehr alter Typus stellt S. als liegendes Krokodil auf einer Standarte dar, der Schwanz hängt hinten lang herunter (*Berlin* 16953 = *Erman, Religion* 1 Abb. 26 = unsere Abb. 1, Zeit Amenemhet III.). Er tritt mehrfach wieder auf in dem Fajjompapyrus (vgl. oben I B). In dem älteren Beispiel trägt das Krokodil die eigentliche Krone des S. (vgl. unten B 2 c); wagerechte Widderhörner, Sonne mit zwei glatten Federn. Dieselbe Krone ist gemeint einmal im Fajjompapyrus, nur fehlt das Widdergehörn (*Lanzone* 7, 23); an anderer Stelle trägt das Krokodil eine unterägyptische Krone, darin wagerechtes Widdergehörn, Sonne und zwei Straußenfedern (*Lanzone* 6, mittl. Reihe).

2. Eine Figur von schwarzem Granit (Länge 17 cm) aus Tmai el-Amdid (Delta) stellt ein Krokodil dar, das eine Mumie trägt (*Berlin* 11486, Spätzeit); zur Erklärung vgl. oben VI B.

3. Auf einem Siegelstein des neuen Reichs(?) ist S.-Re dargestellt als Krokodil mit Falkenkopf, dahinter Papyruschilf (*Berlin* 13928). In der Oase el-Charge heißt ein geflügeltes Krokodil mit zwei Falkenköpfen, auf denen

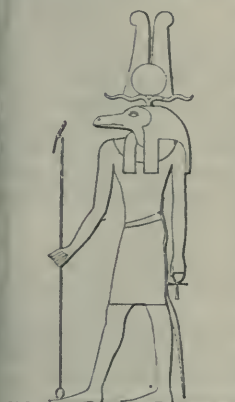
gemeinsam die S.-Krone (wagerechtes Widdergehörn, Sonne mit zwei Straußenfedern) ruht, 'Horus' und ist neben Bildern aus den Osiris-mythen (vgl. oben VIA) dargestellt (*Brugsch, Große Oase* Taf. 18 IV; vgl. *Pietschmann in Perrot, Gesch. der Kunst. I. Ägypt.* S. 809, Anm. 5).

B. Als Mann mit Krokodilkopf.

1. Plastisch

a) Größere Statuen des S. aus Stein sind selten. Bruchstücke von zweien aus der Spätzeit sind in Berlin (Nr. 1449 und 7674); die Krone fehlt beiden, sie war besonders aufgesetzt, und zwar wohl aus Metall.

b) Kleine Bronzefiguren des S. sind aus der Spätzeit mehrfach, wenn auch nicht häufig erhalten; sie stellen sämtlich den Gott als Mann mit Krokodilkopf dar, jedoch mit verschiedenen Kronen.



2) Sobk als Mann mit Krokodilkopf (nach *Lepsius, Denkmäler* 3, 124 c).

Einer Figur aus Sais in Kairo (*Catal. Génér.* 38684 ed. *Daressy, Statues de divinités*) fehlt die Krone. Eine andere aus Sais (Kairo 38685 ed. *Daressy* pl. 36) hat als Krone die Sonne mit zwei Federn (oben weggebrochen). Eine dritte

unbekannter Herkunft trägt auf dem Krokodilkopf die wagerechten Widderhörner, darauf zwei glatte Federn, vor ihnen eine Schlange mit Isiskrone (Sonne zwischen Rinderhörnern).

Eine kleine Goldfigur stellt den Gott, der gewiß S.-Re genannt worden ist, dar mit Kopftuch am Krokodilkopf, darauf Sonne mit Schlange (*Kairo* 38687 ed. *Daressy*). Die Bronzefiguren in Berlin stellen S. als Mann mit Krokodilkopf teils sitzend (Nr. 2472), teils stehend (Nr. 2473) dar. Er trägt am Krokodilkopf das Kopftuch, darauf als Krone: wagerechte Widderhörner; Bündelkrone, an jeder Seite eine Straußenfeder, oben eine Sonne; daneben je eine Schlange mit Sonne (*Berlin* 2472 = nach unveröffentlichter Photographie des Berliner Museums unsere Abb. 3). An der anderen Figur (*Berlin* 2473) ist die Krone die gleiche; doch ist sie auf das Haar gesetzt, das von dem Krokodilkopf herabfällt.

2. In Reliefs und Zeichnungen.

a) Ohne Krone. Dieser offenbar älteste Typus ist rein wiedergegeben in einem Totentempel der 5. Dynastie bei Abusir (*Borchardt, Grabdenkmal des Ne-userre* Abb. 70); ferner in einer Götterliste Thutmosis III. in Medinet Habu (*Lepsius, Denkm.* 3, 37b) und in einer Felsenstele im ersten Katarakt, die den S. des Fajjum darstellt (*Catal. ed. de Morgan* 1 pl. 95 Nr. 149 bis; vgl. oben IB2b) und einmal in den Fajjumpapyrus (*Lanzone* 6, 24 = *Pleijte* 6, 12; vgl. oben

IB). An einer anderen Stelle in den Fajjumpapyrus (vgl. oben IB) ist ein sitzender Gott (Mumienleib) mit Krokodilkopf dargestellt (*Lanzone* 5—6, 24).

b) Mit Sonne. S. mit Sonnenscheibe auf dem Krokodilkopf findet sich schon in älterer Zeit und geht gewiß auf seine spätestens im mittleren Reich erfolgte Identifikation mit Re zurück. Auf dem Obelisken von Begiv von Sesostri I. sitzt die Sonne mit Schlange unmittelbar auf dem Kopf (*Lepsius, Dkm.* 2, 119 a, 3. Reihe). Ebenso im ptolemäischen Tempel von Ombos (*de Morgan, Catal.* 2, 42. 51. 125 und oft; in einem Falle [*ebd.* 2, 202] scheint die Schlange zu fehlen). Ähnlich in dem Fajjumpapyrus (vgl. oben IB), nur daß an der Sonne zwei Uräen sitzen; der Gott heißt allerdings 'Re', nicht S.

Bei einem S.-Re in Ombos (Ptolem. IX.) ist zwischen Sonne mit Schlange und dem Kopfe in Untersatz mit Hohlkehle eingeschoben (*Lepsius, Dkm.* 4, 34 b).

c) Mit S.-Krone, wie abkürzungshalber der für unseren Gott typische Kopfschmuck (vgl. unten D I) genannt sei, obwohl derselbe ebenso oder ähnlich auch bei anderen Göttern vorkommt (vgl. Art. 'Sokar' G I).

α) Die alte Form der Krone ist offenbar die, daß aus dem Krokodilkopf zwei wagerechte Widderhörner herauswachsen; sie tragen eine Sonne und zwei Straußenfedern. So in den Reliefs Ramses' I. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 124 a = unsere Abb. 2); bei Sethos I. in Karnak (*ebd.* 3, 125 a), und später fast immer sitzen die Widderhörner auf einem kleinen Untersatz mit Hohlkehle.

β) Zu dieser Krone sind schon im Neuen Reich zwei Schlangen getreten, auf den Widderhörnern sich aufrichtend; zuerst auf einem Grabstein des n. R. aus Theben (*Quibell, Ramesseum* pl. 27). Später in einer Götterliste von Ptolemäus II. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 4, 10) und unter Ptolemäus IX. in Ombos (*ebd.* 4, 34b rechts).

γ) Bei der in späterer Zeit herrschenden Form der Krone trägt jede der zugefügten Schlangen eine Sonne auf dem Kopf. So schon im neuen Reich; z. B. in den Reliefs Sethos' I. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 c) und auf der Stele eines späten Ramses (Dyn. 20) in Silsilis (*ebd.* 3, 223b). Häufig in späterer Zeit, z. B. im ptolemäischen Tempel von Ombos (*ebd.* 4, 34b rechts; *de Morgan, Catal.* 2, 9. 41. 58. 99. 110. 113. 121. 166 und oft). Ebenso in



3) Bronzefigur des Sobk (nach Photographie).

Philae zur gleichen Zeit (*Lepsius, Denkm.* 4, 29a) und in römischer Zeit (*ebd.* 4, 77c, Claudius). — Die Sonne scheint zu fehlen im ptolemäischen Tempel von Assuan (*Mariette, Monum. divers* pl. 23 = *de Morgan, Catal.* 1, 50).

d) Eine besonders gestaltete Form der S.-Krone trägt der Gott in Schataui (Nubien): auf den Widderhörnern sitzt eine Bündelkrone; an ihr unten und oben je eine Sonne, an jeder Seite eine Straußenfeder.

e) Eine eigentlich dem Mont zugehörige Krone (Sonne mit Schlange, zwei glatte Federn) trägt einer der beiden krokodilsköpfigen Götter auf dem Sarg griechischer Zeit aus Hawara (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 1).

f) Die Doppelkrone ist bei S. mit Krokodilskopf häufig in griechischer Zeit, und zwar im Fajjum. Z. B. im Fajjumpsapyrus (vgl. oben IB) bei 'S. von Schedet' oder 'S. Herrn des Seelandes' (*Pleijte* 7, 37 = *Lanzone* 6, 61) und bei 'S. Herrn des südlichen Gaus von Sais' [*Prosopis*, vgl. oben IA] (*Lanzone* 6, 57 = *Pleijte* 6, 33) und bei S. als Gott der Urzeit (*Lanzone* 3, 11 = *Pleijte* 4 links). In derselben Weise sind auch ein Re und ein Horus von Athribis dargestellt (*Lanzone, Dizion.* tav. 352). An der Doppelkrone sitzt nach später Weise der Uräus auf einem Sarg aus Hawara (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 1).

C. Als Mann.

S. in rein menschlicher Gestalt ist ein seltener, aber wohl kein junger Typus. In dem Tempel Amenophis' III. auf Elephantine hält S. von Silsilis als Mann mit S.-Krone (in älterer Form wie oben B2cα) dem König das Lebenszeichen an die Nase (*Thomas Young, Hieroglyphs* pl. 60; vgl. *Champollion, Panthéon* Nr. 21). Es ist möglich, daß die rein menschliche Gestalt dem oberägyptischen S. insbesondere an-
gehört und in Ombos heimisch ist.

D. Der Kopfschmuck.

1. Sobk-Krone.

Der Kopfschmuck des S. ist zwar recht verschieden; aber eine Form einer zusammengesetzten Krone überwiegt so stark, daß man sie als die typische S.-Krone ansehen muß (vgl. oben B2c). Sie kommt bei allen Arten des S. vor, im Fajjum wie in Ombos; ihre Gestalt im einzelnen wird im Laufe der Zeit reicher. Bei anderen Göttern findet sie sich wohl gelegentlich auch; aber sie ist für keinen derselben typisch wie für S. Wir kennen die Krone bei S. als Krokodil (vgl. oben A1. 3), als Mann mit Krokodilskopf (B1b, 2c) und als Mann (C). Die Zusammensetzung wechselt so stark, daß als einziges ständig vorhandenes Glied die Federn übrig bleiben, die gelegentlich die hohen glatten Federn sind (A1, B1b), meist aber die Straußenfedern.*) Außer in einer Plastik (B1b) und in einem Relief (B2cγ) ist der Mittelpunkt der Krone eine Sonnenscheibe. Auch die wagerechten Widderhörner, der Untersatz des ganzen Aufbaues, fehlen nur selten (B1b).

*) Auf sie geht möglicherweise das Beiwort des S. 'mit grüner Feder' in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 507).

2) Abarten der S.-Krone zeigen dieselbe in eine unterägyptische Krone hineingesetzt (oben A1) oder haben eine Bündelkrone auf den Widderhörnern (B1b, 2d); vielleicht ist auch die Montkrone (B2e) nur eine Verwechslung.

3) Die Sonne allein

kommt schon früh auf infolge der Identifikation des S. mit Re (vgl. oben VA2), dessen ständiges Attribut sie ist. Sie findet sich an einer Goldfigur (oben B1b) und mehrfach in Reliefs und Zeichnungen (B2b).

4) Die Doppelkrone

wird in griechischer Zeit dem S. des Fajjums aufgesetzt (oben B2f). [Roeder.]

Sobrietas, Personifikation der Mäßigkeit und Mäßigkeit, die griechische Σοφροσύνη, Feindin der Venus und Gegnerin der Luxuria. *Apul. met.* 5, 30. *Prud. Psychom.* 344 ff. Vgl. Artikel Sophrosyne. [Otto.]

Sobrius, Beiname des Mercurius, *C.I.L.* 8, 12006. 14690. 19490. *Orelli-Henzen* 5094. Der Name scheint daher zu kommen, *quod in eo* (d. h. in dem Sobrius vicus zu Rom) *Mereurio lacte, non vino supplicabatur, Festus* p. 296. *Müller-Mommsen in Ephem. Epigr.* 5 (1884), 534 zu nr. 1212. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 297. [Höfer.]

Sochares s. Sokar.

Soeches s. Seches und dazu *Halévy, Journ. asiat.* 9 Sér. Tome 18 (1901), 515. Vgl. Nachtrag zu Sokos. [Höfer.]

Sogenes (Σογένης), von *Gruppe, Gr. Myth.* 741, 3 aus dem gleichnamigen Personennamen (*Pind. Nem.* 7. tit. 8) erschlossener Beiname der Eileithyia. [Höfer.]

deae Soioni Aug(ustae) ist geweiht der in Soyons (richtiger Soion) bei Aps ('ara litteris secundi fere saeculi') *C. I. L.* 12, 2656 (= *Des saui Inscr. sel.* nr. 4711): *Deae Soioni Aug. Luccius, Marcia(nus) et Sennius Marianus de suo posuerunt loco privato Upeior(um) pupillor(um)*. Der Name dieser keltischen Göttin (Quellgöttin?) ist wohl nicht zu trennen von dem des Fundorts. Vgl. *O. Hirschfeld, Westdeutsche Zeitschr.* 8, p. 136. *Allmer, Revue épigr.* 5, p. 122 nr. 1593. [M. Ihm.]

Sokanobkoneus s. Sobk.

Sokar (falsche Vokalisation des hieroglyphischen skr), ägyptischer Totengott, (auch Sokaris, Seker genannt).

S. ist der Totengott der Gegend des alten Memphis (bei Kairo) und wurde seit uralter Zeit als ein auf dem Sande liegender Falke in Roseta (bei Sakkara) verehrt (vgl. B1). Im alten Reich besteht das Sokarfest (vgl. E), und die Barke Henu des Gottes ist geachtet, später heilig (F). Die Vermischung des Sokar mit Ptah und Osiris beginnt. Im mittleren Reich sind die Kombinationen Ptah-Sokar (H), Sokar-Osiris (I) und Ptah-Sokar-Osiris (K) in Gebrauch. Der Einfluß der beiden anderen Götter nimmt zu, so daß im neuen Reich Sokar nur selten selbständig oder unbeeinflusst erwähnt wird, auch nicht in Memphis; in Abydos ist er im Osiristempel angesiedelt.

Jetzt hören wir, daß das sehr populäre Sokar-fest (E und F) aus einem Zug des Gottes auf seiner Barke besteht; sie wird auf einen Schlitten gesetzt und um die Mauern von Memphis gezogen. Das mitfeiernde Volk folgt geschmückt und bekränzt dem Gotte, bis er in den Gängen von Roseta verschwindet, die zur Unterwelt führen. Aus der Spätzeit haben wir eine Sokarislitanei (Berlin, Pap. 3057. 29, 1 ff.: British Museum Pap. 10188); es ist das Lied, das der Priester sang bei dem Herausnehmen oder -ziehen des Götterbildes und besteht nur aus Anrufen wie 'O du Herr der Henu-Barke, der jugendfrisch ist in der Schetit-Kapelle; o Herr der Atefrone' usw. Dabei wird Sokar angeredet als Kind des Horus, Sohn des Re, Strick der Sonnenbarke, als Amonrasoner, als in Ehnas, Heliopolis und Theben heimisch; was von dieser Mischgestalt ausgesagt wird, ist meist von anderen Göttern entlehnt und hat wenig mit dem alten Sokar zu tun. In griechischer Zeit fristet Sokar nur noch ein kümmerliches Dasein in den Tempeln, besonders in Dendera und Edfu, wo man ihm als einer Abart des Osiris, des Lieblingsgottes dieser Zeit, einen Platz eingeräumt hat; doch ist sein eigentliches Wesen nahezu aufgesogen durch Osiris. Dem Volke scheint er völlig verschwunden zu sein; in seiner Heimat sind Osiris und Serapis an seine Stelle getreten, und das Serapeum mit seinen neuen Kultformen hat das alte Fest von Roseta verdrängt.

Literatur: J. Fr. Champollion, *Panthéon* Paris 1823) Nr. 8. 10. 11; Paul Pierret, *Dict. d'archéol. égypt.* (Paris 1875) S. 517; Derselbe, *Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) S. 124; Derselbe, *Panthéon égyptien* (Paris 1881) S. 66. 110; Lanzzone, *Dizion. di mitol. egiz.* (Torino 1881) S. 1113, tav. 368; Maspero [1880] in *Biblioth. égyptologique* 1, (Paris 1893) S. 121 ff.; Derselbe [1888] ebenda 2, 21; Erman, *Ägypten* 353. 375; Brugsch, *Religion und Mythol. der alt. Äg.* (Lpzg. 1888) S. 617; Wiedemann, *Rel. der alt. Äg.* (Münster 1890) S. 75; Brodrick and Morton, *Dict. of Egypt. archeology* (London 1902) S. 167. 138; Wallis Budge, *Gods of the Egyptians* (London 1904) 1, 503 ff.; Erman, *Ägypt. Religion* (Berlin 1905) S. 17. 59. 110; Lange bei Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgesch.*³ (Tübingen 1905) 1, 199; Hermann Schneider, *Kultur und Denken der alt. Äg.* (Lpzg. 1907) S. 390. 394. 460.

A. Namensform.

Seit Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum* (Frankfurt a. O. 1750) 3, 207 ist eine Stelle des Komikers Kratinos bekannt (*Fragm. Com. Grace.* ed. Meineke 2, 684; ed. Kock 2, 289); es steht σοκαρ... παλυλής da, woraus man Σωκάρης Πακυλής machte; der zweite ist nach Hesychios und Photios ein ägyptischer Gott, so sah man auch in dem ersten einen solchen — wohl mit Unrecht. Vermutlich in Anlehnung an diese hergestellte Lesung verbesserte Meineke in *Anth.* 6, 293 ein σκόλια Ποσωκαρέος in σκόλ' από Σωκάρεος. Das durch Konjekturen gewonnene Σωκαρίς kann nicht der Name des memphischen Totengottes sein; denn weder ist über-

haupt eine solche Erwähnung desselben bei einem griechischen Komiker zu erwarten, noch paßt die lautliche Form. Hieroglyphisch wird der Name skrj oder skr geschrieben; doch lehrt ein Wortspiel mit dem Verbum skj, daß das r schon in der 18. Dynastie abgefallen oder zu ' oder j erweicht war. Über die Silbenteilung wissen wir nichts; die Vokale, die wir uns seit Champollion (*Panthéon égyptien* Nr. 10) einzusetzen gewöhnt haben, sind gewiß falsch.

B. Lokalkult.

1. In Memphis.

Als Heimat des S. ist mit Sicherheit Memphis zu nennen: z. B. sind auf dem Dekret des Apries in Memphis Ptah und S. als Schutzgötter der Gegend dargestellt (*Mariette, Monuments divers* pl. 30b).

Während Ptah der Heilige der Stadt Memphis ist, wohnt S. draußen in der westlichen Wüste, in der man die Toten bestattet, zwischen den Pyramiden und Gräbern. Dort liegt sein Heiligtum Roseta (r' — st' w), dessen Herr er seit alter Zeit genannt wird (*Pyramidentexte* ed. Sethe 445; *Sphinxstele* 6 ed. Erman in *Sitzber. Akad. Berlin* 1904, 428). Zwar heißen 'Herr von Roseta' seit dem mittleren Reich auch die Totengötter Anubis und Osiris, aber man bleibt sich doch bewußt, daß Sokar in Roseta heimisch ist und Osiris in Busiris (Ddw) im Delta (*Piehl, Inscr. hierogl.* 1, 11 B; Leiden D 64). In später Zeit wohnt Osiris Apis = Serapis auf jenem Totenfelde und übernimmt die Funktionen des Sokar; das Heiligtum, in dem Serapis verehrt wird, das Serapeion (*Mariette, Choix de monuments et dessins... du Sérapéum de Memphis*, Paris 1856; *Mariette, Le Sérapéum de Memphis*, Paris 1882) wird die Wohnung des Totengottes jener Zeit.

Die Form des Sokarheiligtums lernen wir kennen aus dem Amduat, einem im neuen Reich auf Grund alter Vorstellungen zusammengestellten Buche, das die Reise des Sonnengottes durch die Unterwelt während der zwölf Nachtstunden schildert (*Jéquier, Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*): In der 4. Stunde betritt der Sonnengott die 'geheimen Wege von Roseta im Lande des Sokar, der auf seinem Sande sitzt'; an diesen 'prächtigen Wegen' sitzen Schlangen mit mehreren Köpfen und andere Schrecken erregende Götter und Dämonen. In der 5. Stunde wird der Sonnengott immer noch gezogen durch die 'geheime Höhle des Sokar, der auf seinem Sande sitzt' zu dem prächtigen Ort des Sokarlandes. Hier ist die eigentliche Wohnung des Sokar, in der er nach einer Meinung sogar begraben ist. Aus Sokars Grab kriecht die Sonne in Käfergestalt heraus, die in irgendeiner Beziehung zu S. zu stehen scheint, (vgl. Artikel 'Sonne', Abschnitt I II). Außer dem 'Falken auf seinem Sande' hausen in dieser Wohnung wieder viele gefährliche Dämonen und Ungeheuer, die die Toten vernichten wollen. Als Patron der 6. Stunde der Nacht wird Sokar einmal in später Zeit in Dendera genannt (*Brugsch, Thesaurus* 1, 28).

In den Darstellungen des Amduat (*Lefébure, Tombeau de Sethos I. (= Mém. Mission Caire 2)*

partie 1, pl. 27) und sonst wird Sokar gezeichnet als eine kegelförmige Masse, auf dem ein Menschenkopf oder eigentlich ein Falkenkopf sitzt; gelegentlich glaubt man etwas wie einen Sandhaufen zu erkennen, auf dem ein Falke mit ausgebreiteten Flügeln liegt. Man wird an den 'Falken auf seinem Sande' erinnert und möchte glauben, daß diese Zeichnung eine uralte Vorstellung wiedergibt, nach der ein gerade in dieser Haltung daliegender Falke der Schutzgott des Totenfeldes von Memphis war; so konnte man ihn in jener Wüste beobachten, und in den naiven Phantasien eines primitiven Volkes konnte dieser Vogel wohl zum Schützer der Toten werden. Dafür daß der Falke mit ausgebreiteten Flügeln liegend gedacht wird, gibt es so wenig eine Erklärung wie für die typische Haltung anderer Gottheiten. Dauernd festgelegt wurde diese Gestalt des Falken durch die Kunst der Frühzeit, die auch in ihren Anfängen schon die wenig gegliederte Figur zu zeichnen oder plastisch nachzubilden vermochte. Spätere Generationen, die alle Formen in der Reliefskulptur und Plastik bis zu den Details beherrschten, haben Sokar als wirklichen Falken in verschiedenen Stellungen dargestellt; aber gelegentlich taucht immer wieder das ungegliederte Sokarbild der Urzeit auf. Die alte Vorstellung von Sokar scheint sich auch wirklich bis in spätere Zeit gehalten zu haben; wenigstens möchte man sie wiedererkennen in einem vulgären Gedichte des neuen Reiches, in dem es heißt: die Sonne strahlt auf einen, der daliegt als (= wie) Sokar; oder: sie scheint auf die Haut des Sokar, des Herrn des Erdbodens (*Kairo Ostraka* ed. *Erman* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 38, 30. 31).

2. An anderen Orten.

a) Innerhalb des memphitischen Gebietes ist Sokar früh von seinem Heimatstempel aus nach anderen Orten verpflanzt worden; deshalb nennt der Hohepriester von Memphis sich schon im alten Reich gelegentlich 'Priester des Sokar an allen seinen Orten' (*Mariette, Mastabas* C 1, E 1. 2; *Kairo Catal. génér.* 1565). Im neuen Reich werden in einer Liste gar 45 Formen und Kulte des Sokar aufgezählt, die über ganz Ägypten zerstreut zu denken sind (*Mariette, Abydos* 1, 48a; ferner unveröff.: *Medinet-Habu* und *Theben*, Grab des Zanofer). Dies ist nicht so zu verstehen, daß jede dieser Formen eine selbständige Entwicklung des Gottes wiedergäbe; ebensowenig wie man aus den Reliefs mit Anbetungen des Sokar, die sich in fast allen Tempeln des neuen Reiches finden, auf einen Kultus des S. an diesen Orten schließen darf.

Wirklich angesiedelt ist Sokar in der 19. Dynastie in Abydos, wo er in dem Osiristempel Sethos I. eine eigene Kapelle hat (*Mariette, Abydos* 1, 35 ff.); der Grund ist offenbar die innere Verwandtschaft von Osiris und Sokar als Totengötter, der eine von Abydos, der andere von Memphis.

In ptolemäischer Zeit gab man dem Tempel des Horus von Edfu in seinen Räumen auch ein Heiligtum des Sokar, weil beide Götter Falkengestalt haben (*Rochemonteix, Edfou* 1,

175 ff.); doch hat dieser Sokar in Edfu mehr Züge von Osiris erhalten als von dem alten Sokar von Memphis. Vermutlich von Edfu aus ist Sokar in den Hathortempel von Dendera verpflanzt, da beide Tempel in engen Beziehungen standen; Sokar hat in Dendera ein eigenes Zimmer (*Mariette, Dendérah* 2, 40).

b) Isoliert steht die Verehrung des Sokar in später Zeit an zwei anderen Orten: in Fajjum, wo er mehrfach erwähnt wird (*Fajjum-Papyri* ed. *Lanzone* 8, 1. 2, 5; *Petrie, Hawara* pl. 5; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 25, 28; *Petrie, Illahun* pl. 22). Von einem 'Land des Sokar' ist schon auf einem Block aus dem Sobktempel Amenemhet III im Fajjum die Rede (Berlin 11588). Ferner in Achmim, wo neben dem dort heimischen Min und anderen Göttern auch ein Sokar-Osiris verehrt wird (*Lady Meux Collection* ed. *Budge* 52; *Brit. Mus.* 1018; *Louvre* C 112); vermutlich ist ein Osiris damit gemeint.

c) In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 445. 1356. 1013. 1712; vgl. 1998. 1968) heißt Sokar 'Erster von Pezu (p_dw)'; damit ist nach den Determinativen ein in oder an der Wüste liegender See gemeint. Wenn Pezu, von dem wir im übrigen nichts wissen, überhaupt mit dem Kultus des Sokar zusammenhängt, so könnte es der Name eines Teiches bei Roseta sein, auf dem der Gott einst in seiner Barke fuhr. Aus späterer Zeit hören wir freilich nur, daß die Barke (vgl. F) auf dem Lande fortbewegt wird wozu man sie auf einen Schlitten setzt.

C. Beziehungen zu anderen Göttern.

Aus alter Zeit hat Sokar nur Beziehungen zu Ptah, dem Schutzgott von Memphis, und diese sind in der örtlichen Nachbarschaft der beiden Götter begründet. Diese innere Abgeschlossenheit vom übrigen Pantheon bestätigt die Meinung, daß Sokar ein wirklicher Lokalgott ist. Sekundär, aber schon im alten Reich im Gange, ist eine Einwirkung des Ptah und des Osiris auf Sokar, durch die seine Eigenart allmählich verloren geht (vgl. J. K.). Im neuen Reich wird Sokar dem Re zugesellt (vgl. L.).

D. Totengott.

Zufällig sind uns wenig Stellen überliefert, die Sokar ausdrücklich als Totengott nennen. Die Erwähnungen in den *Pyramidentexten* sind farblos: Sokar reinigt (ed. *Sethe* 990) und begrüßt den königlichen Toten (ebenda 2042); wie Sokar lebt, so soll er leben (ebenda 1289). Als Totengott ist Sokar gewiß gedacht, wenn der Tote auf Särgen, Grabsteinen und Totenfiguren 'angesehen bei Sokar' heißt (*Kairo Catal. génér.* 20443. 20529 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des m. R.*) oder 'selig bei Sokar' (seit dem n. R., *Brit. Mus.* 826; *Turin* 286; *Louvre* Usehbt 82); ebenso Ptah-Sokar, vgl. H. 2a. Aus der Spätzeit stammt der Wunsch, die Seele des Toten möge sein neben Sokar (*Quibell, Ramesseum* pl. 22). Die feierliche Mundöffnung, durch die dem Toten der Gebrauch seines Mundes wiedergegeben wird, vollziehen Ptah und Sokar (n. R. mehrfach). Vielleicht deutet auf den bei der Mundöffnung verwendeten

Haken der 'große Finger des Sokar' hin, mit dem ein Teil des Schlagnetzes zum Vogelfang verglichen wird (*Totenbuch* ed. Naville Kap. 153 A7; ed. Budge, Nu 20, 51).

Angesichts dieser spärlichen Erwähnungen, die an sich kaum etwas beweisen würden, liegen die wesentlichen Beweise für die eigentliche Natur des Sokar als Totengott in allgemeinen Überlegungen. Sokar zieht bei seinem Feste in die Unterwelt ein durch das Tor, an dem der selige Tote nicht zurückgehalten zu werden wünscht (vgl. E 3); in der Unterwelt hat Sokar seine Wohnung (vgl. B 1, Amduat). Das wichtigste Zeugnis ist sein Verhältnis zu Osiris. Sokar ist keineswegs für identisch erklärt mit Osiris, der für die Ägypter zugleich segensbringender König der Vorzeit und Herrscher des Totenreichs und Totenrichter u. a. m. ist; sondern nur mit einer der Rollen, die er in seiner Mythe spielt: mit dem toten Osiris, mit dem als Mumie daliegenden Leichnam, der den Namen 'Sokar-Osiris' oder 'Osiris-Sokar' erhält. Das deutet doch auf eine besondere Beziehung des Sokar zu den Toten.

E. Fest des Sokar.

1. Das 'Fest des Sokar' bestand schon in der Frühzeit, wo es vom unterägyptischen König im Abstand von sechs Jahren gefeiert wird (*Palermostein* Vs. 4, 6. 12 ed. Schäfer in *Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhang). Es ist auch im alten Reich ein bedeutendes Fest, an dem vornehme Tote wie an allen besonderen Tagen sich geopfert wissen wollen (passim in den Opferformeln). Im mittleren Reich wird es im 2. Wintermonat gefeiert durch das 'Ziehen des Sokar' (*Griffith, Papyri from Kahun* pl. 25, 10—12). Dieselbe Festlichkeit ist gewiß gemeint mit dem Sokarfest am 27. Tag des 2. Wintermonats während der 19. Dynastie (*Pap. Sallier* 4, 18, 4). Etwas später (Rameses III.) liegt das 'Fest des Sokar' im 4. Überschwemmungsmonat Tag 21—30 (*Dümichen, Kalender-Inschriften in Medinet Habu* pl. 21—31); in griechischer Zeit ist es der 26. Tag (*Mariette, Dendérah* 1, 62 f. = *Brugsch, Thesaurus* 2, 366) (vgl. J 2).

2. Im neuen Reich ist der wichtigste der 25. Tag des 4. Überschwemmungsmonats, namens Netrit (ntrj-t, 'Festtag der Göttin'?). An ihm legt man einen Kranz oder Blumen an, wobei bestimmte Worte gesprochen werden; da Tote auch ihrerseits einen Anteil am Feste haben wollen, so wird ihnen der Mund geöffnet, um ihnen die Teilnahme zu ermöglichen (Theben, Grab des Neferhotpou: *Mém. Mission franç. Caire* 5, pl. 3). Dabei wird im Tempel dem Ptah-Sokar-Osiris geopfert, und dann soll, wie man dem Toten wünscht, dieser wie ein Lebender dem Sokar bei seinem Umzug um die Mauern folgen (ebenda; ferner: *Mission* 1, 3. 121; *Dümichen, Kalender-Inschriften* 24; *Louvre* C 50).

3. In den Wünschen, die man dem Toten für die Teilnahme am Fest des Sokar in seinem einseitigen Leben mitgibt, sind Einzelheiten des Hergangs genannt. Das Fest wird in Roseta gefeiert (*Newberry, Beni Hasan* 1, pl. 33; *Piehl,*

Inscriptions hierogl. 1, 11 B; *Mém. Mission franç. Caire* 5, 632). Man wünscht dem Toten im neuen Reich: er öffne die Wege und dringe ein in die Pfade, wenn er Sokar folgt in Roseta, ohne daß er zurückgehalten wird von dem Tore der Unterwelt (ebenda 5, 299, 10; Berlin 2074) — und in der Spätzeit: deine Seele trete ein in Roseta am Sokarfest, dir mögen die Wege des Totenreichs geöffnet werden . . . und man reiche dir Blumen neben dem Phönix (*Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 25). Andere Wünsche aus dem neuen Reich besagen, daß man Sokar zieht (*Mission* 5, 632); man folgt dem Sokar, wenn er die Mauern umzieht (*Reinisch, Miramare* 27; Leiden V 17) 'an allen seinen Festen des Jahresanfangs' (Leiden K 9; Wien 90). Dabei trägt man einen Kranz von Blumen und schmückt sich mit rotem Kleid und Schmuck (*Sethe, Urkunden der 18. Dynastie* 4, 548; Wien 102 = *Recueil de travaux* 9, 43); deshalb in saitischer Zeit der Wunsch, der Tote solle Blumen riechen am Sokarfeste (*Mission* 5, 653).



1) Sokarbarke nach Berlin 2309 (nach Originalskizze).

4. Für das Fest des 'Umzugs um die Mauern', das ein Teil des Sokarfestes ist (vgl. 2. 3 und F 2) erfahren wir, daß man an ihm dem Sokar folgt mit Blumen am Halse (*Brit. Mus.* 460; *Louvre* C 102; *Piehl, Inscr. hierogl.* 1, 120 i), um Brot zu essen im Arafelde und Wasser zu trinken aus seinem See (*Lepsius, Denkmäler*, Text 3, 298). Dabei wird ein Esel geschlagen, wenn er das Haus umzieht; Anubis spielt eine Rolle bei der Abwehr desselben (*Piehl, Inscr. hierogl.* 1, 100 l = *Brugsch, Thesaurus* 1141; vgl. *Mission* 1, 121).

F. Die Barke des Sokar (Abb. 1).

1. Unter den Barken, in denen ägyptische Götter zu ruhen pflegen, hat die des Sokar (vgl. B am Ende) die merkwürdigste Form; von der Spitze, die mit einem Tierkopf (später Säbelantilope) und langen Ruten (?) verziert ist, hängt eine breite Verzierung herunter: hinten stecken Stenerruder, wie stets bei Booten seit der ältesten Zeit (*Capart, Primitive art in Egypt.* S. 210). In ihr hockt auf einer Kapelle (vgl. 4) der Falke, das Bild des Sokar; er wird schon in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 1013. 1239) stehend gezeichnet. Genauere Darstellungen sind erst vom neuen Reich ab erhalten: *Lep-*

sius, *Denkmäler* 3, 173a; *Caulfeild, Temple of the kings at Abydos* (London 1902) pl. 6; *Quibell, Ramesseum* (London 1898) pl. 29, 2. Als Herr dieser Barke, die Henu (hnw) heißt, wird zwar schon in alter Zeit gelegentlich Horus genannt (*Pyr.* ed. *Sethe* 138. 620; *Buch vom Atmen* 3, 16; *Rochemonteix, Edfou* 2, 23); aber zunächst ist sie zu allen Zeiten dem Sokar eigen (auch spät noch: *Mariette, Dendérah* 4, 75 = *Diümichen, Geograph. Inschr.* 1, 100; *Rochemonteix, Edfou* 2, 23). Die Barke ist so wichtig und für Sokar typisch, daß man sie im neuen Reich mit dem Gotte selbst zusammen als heiliges Wesen nennt (*Mém. Mission franç. Caïre* 5, 614; Berlin 7305) und von dem Gotte 'Sokar-Henu von Memphis' spricht (Leiden K 12. 13).

2. Die Barke spielt eine große Rolle bei dem Sokarfeste (vgl. E). Das 'Tragen der Barke am Tage des Erscheins (= Prozession)' ist ein feierlicher Augenblick (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 145 B 18 = ed. *Lepsius* 145, 11); deshalb wünscht man dem Toten, er möge in seinem jenseitigen Leben 'dem Sokar dienen und die Barke tragen' (Turin 63). Im 'Dienste des Sokar', der zu den begehrtesten Aufgaben seliger Toter gehört, wollen die Toten am Tage des 'Umzugs um die Mauern' (vgl. E 2—4) auch die Barke auf ihr Gestell (mfh) setzen und ziehen (*Florenz, Catal. Schiaparelli* 1606; Brit. Mus. 155).

Dieser Augenblick des Festes wird auch in den Tempelinschriften erwähnt: man setzt die Barke auf ihr Gestell und umzieht die Mauern in ihrem Gefolge (*Diümichen, Histor. Inschriften* 2, 40a 20); man zieht Sokar auf seinem Gestell (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 87; vgl. *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 100, 3. 1, 21). Der Hinweis, daß Sokar 'seine Stadt' umzieht (*Rochem., Edfou* 1, S. 165), bestätigt es, daß sich dieser Teil des Festes in Memphis abspielt; vgl. *Pap. Anastasi* 1, 3, 4: das göttliche Gebiet durchziehen im Gefolge des Sokar.

3. Die zuletzt erwähnte Szene aus dem Sokarfeste ist auch unter die typischen Tempelreliefs aufgenommen worden: der König zieht die Barke vor Sokar; so in Abydos (*Temple Sethos I.*, unpubl.) und Edfu (*angesichts des Gottes*) (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 87). In Dendera (ed. *Mariette* 4, 85a) trägt der König dabei eine Blüte in der Hand (vgl. E 3. 4).

4. Die Kapelle in der Barke, auf welcher der Falke hockt (vgl. F 1) heißt Schetit (štjt); deshalb ist Sokar der 'Herr der Schetit' (zuerst Kairo 1623, Ende a. R.; *Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 180, m. R.). Die späte Angabe, daß die Schetit, in der Sokar 'seinen Leib verbirgt', in Heliopolis sei (Sokar-Litanie 41 nach Pap. Berlin), ist eine späte Verwechslung (vgl. L); sie steht in Roseta (Theben Grab des Zai unpubl., n. R.). In Edfu fertigte man unter Ptolemäus IV. eine Schetit an, 'um die Gestalt des Sokar darin zu verborgen' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 179).

G. Darstellung des Sokar.

1. Die offenbar aus uralter Zeit stammende Form des Sokar als eines hockenden Falken ist nicht in die Tempelreliefs übernommen;

bei der Schematisierung der Göttergestalten ist aus ihr ein Mann mit Falkenkopf geworden, der Uas-zepter und Lebenszeichen hält. So wird er häufig im neuen Reich dargestellt, zunächst stehend (*Naville, Deir el Bahari* 2, 40. 45; archaisierend in *Mariette, Monuments divers* pl. 30b, Apries), später gewöhnlich sitzend (*Mariette, Abydos* 1, 35b. 38b. 40a. b. 35b; *Erman, Ägypt. Religion* Abb. 21). Eine besondere Krone (Widderhörner, darauf Sonnenscheibe mit zwei hohen Straußenfedern) scheint dem Sokar anzugehören, z. B. in Bet el-Wali (unpubl., Dyn. 19); weitere Beispiele bei Ptah-Sokar (H 2d) und Ptah-Sokar-Osiris (Kf).

2. Einige Attribute hat Sokar von Osiris übernommen, mit dem er früh identifiziert worden ist (vgl. J, K), z. B. die oberägyptische Krone mit zwei Straußenfedern (*Mariette, Abydos* 1, 16c; *Mariette, Dendérah* 4, 85a), deren Zugehörigkeit zu Sokar für die Spätzeit auch literarisch bezeugt ist: 'Herr der Atefkrone' (*Sokarlitanei*, Berlin Pap. 3057); ferner Krummstab und Peitsche (*Mar., Abyd.* 1, 35a; *Mar., Dend.* 4, 38). Auch die Darstellung des Sokar mit Mumienleib statt männlichem Körper (*Mar., Abyd.* 1, 35a. 38c; *Mar., Dend.* 4, 85a) stammt von Osiris, ebenso der Kopf eines bärtigen Mannes statt des Falkenkopfes (*Mar., Dend.* 4, 38).

3. Gelegentlich hält Sokar wegen seiner Zusammenwerfung mit Ptah (vgl. H) das aus Uas, Ded und Lebenszeichen zusammengesetzte Zzepter (*Mariette, Dendérah* 4, 85a), das eigentlich Ptah zugehört.

4. Vom Sonnengott (vgl. L) erhält Sokar die Sonnenscheibe mit Schlange, die er auf dem Falkenkopf trägt (*Mariette, Abydos* 1, 41a).

5. Auf einer Verwechslung mit dem ebenfalls falkenköpfigen Horus beruht es, daß Sokar die Doppelkrone trägt (ebenda 16a. b).

H. Vermischung von Sokar und Ptah.

1. Schon in früher Zeit hat Ptah auf den Charakter des Sokar eingewirkt; der Totengott erscheint deshalb in Beziehungen, die zu seinem eigentlichen Wesen nicht passen. Im alten Reich spielt Sokar gelegentlich eine Rolle in den Gesprächen der Metallarbeiter, während der Patron dieser Handwerker Ptah ist (*Capart, Recueil* pl. 12; *Kairo Catal. génér.* 1534). Eine offenbar vulgäre Vorstellung des neuen Reichs läßt die goldenen Schalen, in denen die seligen Toten sich die Füße waschen dürfen, aus der Werkstatt des Sokar stammen (*Totenbuch* ed. *Naville*, Kap. 172, 33). Nach der Lehre der Priester beteiligt Sokar sich in Gesellschaft des Ptah an der Grundsteinlegung des Tempels (*Mariette, Abydos* 1, 50a, 10). In der Spätzeit stehen Ptah und Sokar sich so nahe, daß Sokar das alte Beiwort des Ptah 'südlich seiner Mauer' erhalten kann (*Brit. Mus.* 135). In den Tempeln der ptolemäischen Zeit sind Hinweise zahlreich, die Sokar die Rolle des Ptah als Künstler spielen lassen. Sokar soll es sein, der die Spiegel für die Göttin verfertigt hat (*Rochemonteix, Edfou* 2, 76; *Mariette, Dendérah* 2, 67a. 80a), und man rühmt die Kunstfertigkeit seiner Hände (*ibid.* 3, 16b). Die 'Arbeit', die

mit der 'Form des Sokar' verrichtet wird, ist zur Festzeremonie geworden (ibid. 4, 36—39).

2. Die Annäherung der beiden Götter aneinander hat zu ihrer Vereinigung als Ptah-Sokar geführt: und zwar spricht man schon im alten Reich von Ptah-Sokar als einer Einheit mit 'er' (*Mariette, Mastabas* E 1. 2; *Kairo Catal. génér.* 1664). Infolge der Vermischung entwickelt sich unter den vielen Formen des Ptah auch ein 'Ptah, Herr der Schetit' neben dem 'Ptah-Sokar' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 905, Ramesseum). Die zusammengesetzte Gottheit Ptah-Sokar (*Lanzone, Dizion.* S. 245) enthält in ihrem Wesen Züge von

a) Sokar, dem sie besonders in älterer Zeit gleichgesetzt wird. Der Tote ist in Dyn. 6



2) Ptah-Sokar (nach Lepsius, Denkmäler 3, 224 a).

als Totengott wird er dargestellt, vor dem die Königin in ihrem Grabe Sistrum spielt (*Lepsius, Denkmäler* 3, 224a = unsere Abb. 2).

b) Ptah. Im mittleren Reich erhält Ptah-Sokar das Beiwort des Ptah 'südlich seiner Mauer' (*Kairo Catal. génér.* 20392 ed. *Lange-Schäfer*). Im neuen Reich steht Ptah-Sokar in Abydos in der Kapelle des Ptah oft als Synonym für Ptah (*Mariette, Abydos* 1, App. A passim). In der Spätzeit ist Ptah-Sokar Synonym für den Ptah von Memphis (Traumstele ed. *Schäfer, Urkunden der alt. Äthiop.* 3, 67, 18).

c) Osiris. Ptah-Sokar wie Sokar dem Osiris nahe steht, zeigt die Titulatur aus der 18. Dynastie: 'Ptah-Sokar, Ded-Pfeiler des Osiris, großer Gott, Herr der Schetit' (*Brugsch, Thesaurus* 1191).

d) Dargestellt wird Ptah-Sokar im allgemeinen wie Sokar, z. B. *Mariette, Abydos* 1, 36b. 40a gegenüber dem Sokar ibid. 35b. 38b. 40b. 42a. Einmal (*Lepsius, Denkm.* 3, 224a) ist Ptah-Sokar ein stehender Mann mit menschlichem Kopf, darauf eine Krone, die ähnlich auch für Sokar belegt ist (vgl. G 1): Widderhörner, die in der Mitte eine Sonnen-

scheibe mit zwei Straußenfedern tragen und an den Enden je eine Schlange mit Sonnenscheibe. Auf einer Stele des neuen Reichs (*Lanzone, Dizion.* tav. 96) ist 'Ptah-Sokar, Herr der Schetit' jedoch wie Ptah dargestellt, obwohl er als Totengott gemeint ist. Auf Ptah geht auch die Darstellung des Ptah-Sokar als Patäke zurück (*Champollion, Panthéon* nr. 8; *Lanzone, Dizion.* S. 243, 256. tav. 99; *Erman Relig.* S. 79 mit Abb.); dies sind zwergenhafte Wesen, gelegentlich ithyphallisch, die bei *Herod.* 3, 37 als Söhne des Ptah gelten.

I. Vermischung von Sokar und Osiris.

1. Ein Pyramidentext, der allerdings zur jüngeren Gruppe dieser Sammlung gehört, nennt 'Sokar' als einen anderen Namen des Osiris (*Pyr.* ed. *Sethe* 620); ähnlich auch in späterer Zeit (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 141 bis 143, 65; *Louvre D 29; Mariette, Dendérah* 4, 75). Die beiden Götter, die als Totengötter eine gewisse Ähnlichkeit der Aufgaben haben, werden einander also seit alter Zeit nahe gerückt. Wenn in Medinet Habu König Ramses III. als Beiwort erhält: 'der den Sokar schützt wie sein Sohn Horus' (*Piehl, Inscr. hieroglyph.* 1, 153 K); oder wenn Isis in ptolemäischer Zeit heißt 'die Sokar schützt, wenn er seine Stadt durchzieht, die sich mit seiner Mumie vereinigt auf seiner Kapelle Schetit' (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 165) — so ist in beiden Fällen Sokar identisch mit Osiris, dem Gatten der Isis und Vater des Horus. Auch der Sokar, der im Fajjum in ptolemäischer Zeit ein Heiligtum hat (*Fajjumpyri* ed. *Lanzone* 2, 5 = ed. *Pleyte* 2, 10), ist nach seinem Wesen ein Osiris.

2. Andererseits finden sich auch im Charakter des Osiris Züge, die von Sokar stammen; besonders in der ptolemäischen Zeit, in der die beiden Götter ganz ineinander übergegangen sind. In Dendera wird die Sokarisbarke dem Osiris zugewiesen (*Mariette, Dendérah* 4, 64). Zur großen Osirislitanei gehört als Darstellung eine Figur, die wohl eine Osiris sein könnte (Mumienkörper, hält Krummstab und Peitsche); aber die Beischrift lautet: 'Sokar' (ibid. 4, 39). Ein anderes Mal ist 'Osiris' mit Falkenkopf dargestellt, ohne Sokar zu heißen (ibid. 4, 45). Am letzten Tag des 4. Überschwemmungsmonats, der zum alten Sokarfest gehört (vgl. E 1), finden Zeremonien statt, die sich auf Osiris und Sokaris gleichzeitig beziehen: Bestattung des Osiris in Roseta und Aufrichten des Ded-Pfeilers (ibid. 4, 35, 26 [= *Recueil de travaux* 3, 51] und 38, 115 [= *Rec. de trav.* 5, 89]).

3. Der Gott Sokar-Osiris.

a) Auch hier findet die Verschmelzung der beiden Götter ihren Ausdruck in der Bildung des Gottes 'Sokar-Osiris'; dieser ist im mittleren Reich mehrfach belegt, im neuen häufiger und später oft. Wir kennen ihn in Memphis wie in Abydos, dann ist er aber auch über ganz Ägypten verbreitet und z. B. in Theben im neuen Reich heimisch (*Lepsius, Denkm.* 3, 72. 167).

b) In seinem Charakter hat Sokar-Osiris Züge von den beiden Göttern, aus denen er hervorgegangen ist. Auf Sokar geht die Heimat

in Memphis zurück (vgl. B 1): 'Sokar Osiris . . . der Memphis umzieht und die Gae durchwandert, indem das ganze Land ihm zulaucht' (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 165). Ferner das Auftreten als Gegenstück zu Ptah (vgl. B 1) seit dem mittleren Reich (Berlin 1189; *Florenz, Catal. Schiaparelli* 1505; Louvre A 26. 27; *Lepsius Denkm.* 3, 167) und das Beiwort 'Herr von Roseta' (Louvre C 74; Berlin 3427. 7321; sämtlich n. R.). Auch die Zuteilung der Sokar-barke an Sokar-Osiris in den Tempeln des neuen Reichs (*Cuulfeild, Temple of the kings at Abydos* pl. 19; *Champollion, Notices descriptives* 1, 880) und Gräbern (*Lepsius, Denkm.* 3, 173a; *Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2) und den Tempeln der ptolemäischen Zeit (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 87. 165; *Lepsius Denkm.* 4, 42a; *Mariette, Denderah* 4, 85a). Ebenso das Beiwort (vgl. F 4) 'Herr der Schetit' (*Lepsius, Denkm.* 4, 11a) oder 'wöhnend auf der Schetit' (*Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2; *Bénédict, Philae* pl. 42 p. 127). Wenn Sokar-Osiris als Totengott angerufen (Berlin 7731 Ende m. R.; 7321 aus Memphis) und im Grabe des Königs dargestellt wird (*Lefébure, Sethos I. in Mém. Mission franç. Caïre* 2, partie 3, pl. 28, 4), so ist das kein unbedingt auf Sokar deutender Zug, da Osiris so gut wie er Totengott ist.

c) Folgende Züge im Wesen des Sokar-Osiris stammen sicher von Osiris her: das Beiwort 'Herr von Abydos' (Berlin 7731, m. R.) und die Heimat in diesem Orte (*Mariette, Abydos* 1, 41a. b) und in Busiris (*Mariette, Denderah* 4, 66), die beide dem Osiris angehören. Dem Sokar-Osiris wird wie dem toten Osiris vom König der Mund geöffnet (ibid. 1, 38), und die Angehörigen des Osiris (Isis, Nephthys und Anubis) sind um seine Leiche beschäftigt (ibid. 4, 66. 80). Als die den Sokar-Osiris begleitende Göttin erscheint in den Tempelreliefs Isis (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 165) oder häufiger Nephthys (*Lepsius Denkm.* 4, 12b. 42a. 87c). In einer Reihe der zuletzt genannten Fälle, besonders wenn Osiris als Leiche dargestellt oder gemeint ist, heißt der Gott: 'Osiris-Sokar', zuerst in der Spätzeit (*Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2), häufiger in der griechisch-römischen Zeit (*Mariette, Denderah* 4, 90; *Rochemonteix, Edfou* 1, 177; *Bénédict, Philae* pl. 42 p. 127). Auch in den Aufzählungen der verschiedenen Formen des Osiris wird der Gott schon im neuen Reich in der Form 'Osiris-Sokar' genannt (*Papyrus de Turin* ed. *Pleyte et Rossi* pl. 13, 3. 4; *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 141—143, 70; *Petrie, Hawara* pl. 5; *Rochemonteix, Edfou* 2, 22).

Im allgemeinen schwindet aus dem Charakter des Sokar-Osiris immer mehr das für Sokar Typische, und die dem Osiris zugehörigen Elemente treten hervor; große Titulaturen des Sokar-Osiris aus ptolemäischer Zeit feiern ihn wie Osiris als Herrn Ägyptens, der Götter und Menschen und der ganzen Natur (*Lepsius, Denkm.* 4, 11a. 42a). Die Entwicklung führt dazu, daß in römischer Zeit ein als Sokar dargestellter Gott zunächst 'Osiris' heißt und nur nebenbei noch 'Sokar-Osiris auf der Schetit' genannt wird (ibid. 4, 87c). In dem Zyklus

der Osirisbilder in Dendera (ptolem. Zeit) heißt der tote, auf seiner Bahre liegende Gott 'Sokar-Osiris'; er ist ithyphallisch dargestellt, weil dann die Zeugung des Horus mit Isis folgt (*Mariette, Denderah* 4, 89).

d) Ein vereinzelter Zug des Sokar-Osiris stammt von Ptah; daß ihm nämlich im Ramesseum die Sechmet (vgl. Art. Sechmet B. zugesellt wird (*Champollion, Notices descriptives* 1, 887).

e) Sokar-Osiris wird dargestellt im wesentlichen wie Sokar: als Mann mit Falkenkopf meist stehend (*Lepsius, Denkm.* 3, 72. 167. 4, 11a. 87c), seltener sitzend (ibid. 4, 42a).

Er trägt dabei in der Regel die oberägyptische Krone mit zwei Straußenfedern (die genannten Stellen und: *Mém. Mission franç. Caïre* 2 (*Lefébure, Sethos I.*) partie III, pl. 28, 4; *Rochemonteix, Edfou* 1, 165; *Mariette, Denderah* 4, 89), vereinzelt auch nur die oberägyptische Krone (*Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2); beide sind von Osiris, dem oberägyptischen Totengott, auf Sokar übertragen. Von Osiris stammt auch die Darstellung mit Mumienkörper, selten mit menschlichem Kopf (*Mariette, Denderah* 2, 38. 4, 39), meist mit dem Falkenkopf des Sokar (*Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2; *Rochemonteix, Edfou* 1, 165; *Mariette, Denderah* 4, 71. 89; *Bénédict, Philae* pl. 42, p. 127, in der Sokarbarke liegend). Auch Krummstab und Peitsche, die Attribute des Totenherrschers Osiris, gehen auf Sokar-Osiris über (wie vorher und: *Lepsius, Denkm.* 4, 42a).

K. Der Gott Ptah-Sokar-Osiris.

a) Die Existenz der für das Ende des alten Reichs bezugten Götter Ptah-Sokar und Sokar-Osiris (vgl. H. I) hat im mittleren Reich die Bildung der Mischgottheit Ptah-Sokar-Osiris veranlaßt. Diese vereinigt in sich Züge von allen drei Göttern, aus denen sie abgeleitet ist, wird aber schon im mittleren Reich als Einheit behandelt (*Kairo Catal. génér.* 20434 ed. *Lange-Schäfer, Grabsteine*; *Marseille* 23). allerdings spricht man trotzdem in später Zeit von ihr im Pluralis (*Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 25). Die Kenntnis von Ptah-Sokar-Osiris ist im mittleren Reich durchaus nicht auf Memphis (Berlin 7290) beschränkt, man kennt ihn auch in Abydos (*Kairo Catal. génér.* 20434 ed. *Lange-Schäfer*) und sonst. In später Zeit hat er einen Kultus in Koptos (*Petrie, Koptos* pl. 20a, 12) und ist der Gott des Serapeums als Nachfolger des alten Sokar in Sakkara (*Mariette, Mastabas* 457; Louvre, Stela aus dem Serapeum).

b) Wenige Züge im Wesen des Ptah-Sokar-Osiris stammen von Ptah; doch stehen die beiden Götter sich so nahe, daß er in saitischer Zeit als Synonym für Ptah eintritt (*Paris Bibl. nation.* 33). Auf Ptah weist wohl auch das Beiwort 'Herr von Anch-tau', der memphitischen Nekropole (*Kairo Catal. génér.* 20434 ed. *Lange-Schäfer*).

c) Zahlreicher sind die Züge von Sokar, die in Ptah-Sokar-Osiris lebendig geblieben sind. Im neuen Reich heißt Ptah-Sokar-Osiris 'Erster von Roseta' (Berlin 7290 aus Memphis)

ähnlich Louvre C 80). Im Tempel Sethos I. zu Abydos ist Ptah-Sokar-Osiris dargestellt als Sokar-Falke, der auf dem Osirissymbol (Ded-Pfeiler) liegt (*Mariette, Abydos* 1, pl. 16c); an anderer Stelle heißt ein als Sokar dargestellter Gott bald 'Ptah-Sokar', bald 'Ptah-Sokar-Osiris' (ibid. 1, pl. 36b). Im neuen Reich lautet die Beischrift zur Sokarbarke gelegentlich 'Ptah-Sokar-Osiris. Herr der Schetit' (vgl. F 3; *Lepsius, Denkm.* 3, 173a), ebenso wird der Sokarfalke genannt 'P.-S.-O. auf der Schetit' (ibid. 233a). Völlig identisch ist P.-S.-O. mit Sokar im Festkalender Ramses' III. zu Medinet Habu, wo bei den Opfern am Sokarfest der gefeierte Gott auch 'Ptah-Sokar-Osiris' genannt wird (*Dümichen, Kalender-Inschriften* 22—31).

d) Alte Beiworte des Osiris werden dem Ptah-Sokar-Osiris im mittleren Reich zugelegt, z. B. 'Herr von Busiris, großer Gott, Herr von Abydos' oder 'Erster der Westlichen, Herr von Abydos' (Kairo Catal. Génér. 20322. 20100 usw. ed. *Lange-Schäfer*). In Theben feiert man in der 18. Dynastie das 'Aufrichten des Ded-Pfeilers' als ein Fest des Ptah-Sokar-Osiris, das mit dem 'Umzug um die Mauern' zusammenhängt (*Brugsch, Thesaurus* 1193); das erste ist eine alte Zeremonie des Osiris, das zweite gehört zum Sokarfest (vgl. E 4), beide finden am Ende des 4. Überschweemwemmonsmonats statt. In Abydos verehrt man im Osiristempel Sethos I. einen Sokar (vgl. B 2) in der ihm eigenen Gestalt und mit den in dieser Zeit ihm angehörenden Beiworten, die freilich in Wirklichkeit z. T. von Ptah und Osiris stammen. Jedoch ist dieser Sokar in Abydos, der auch oft Ptah-Sokar-Osiris genannt wird, dem Osiris stark angegliedert, und man hat ihm im Osiristempel gewiß nur eine eigene Kapelle eingeräumt, weil man ihn für eine Abart des Osiris hielt (*Mariette, Abydos* 1, pl. 16. 43—45). Ein nach Nubien versetzter Ptah-Sokar-Osiris führt die alten Beiworte des Osiris 'großer Gott, Herr des Friedhofes, im Westen wohnend' (*Lepsius, Denkm.* 3, 231b). In der griechischen Zeit, die die Osirisverehrung auf die Spitze getrieben und in alle anderen Götterkulte hineingetragen hat, ist Ptah-Sokar-Osiris in Dendera der Name der Osirismumie; nur in gelegentlichen Beiworten 'Sokar auf der Schetit' und der Darstellung mit dem Falkenkopf kommt noch eine Erinnerung an den alten Sokar von Memphis vor (*Mariette, Dendérah* 4, 71. 89). Es ist natürlich, daß ein als der Totenherrscher Osiris dargestellter 'Ptah-Sokar-Osiris, Herr der Schetit' auch von Isis begleitet wird (*Lanzzone, Dizion.* tav. 97).

e) Der wesentlichste Beweis für den Charakter des Ptah-Sokar-Osiris als Totengott liegt in seiner Identifikation mit Osiris. Doch zeugt dafür auch die Darstellung des P.-S.-O. in Gräbern von Königen (*Lepsius, Denkm.* 3, 233a) und Privatleuten (ibid. 3, 173a), wo der tote König im Verkehr mit ihm dargestellt ist (*Lefebvre, Tombeau de Sethos I.* in *Mém. Mission franç. Caïre* 2, partie 3; pl. 1, 3, partie 4, pl. 19) oder gewöhnliche Tote zu ihm beten (*Lepsius, Denkm.* 3, 231b).

f) Auch in der Darstellung des Ptah-Sokar-Osiris begegnen sich die drei Götter, aus denen er zusammengesetzt ist. Auf Sokar weist der hockende Falke (*Mariette, Abydos* 1, pl. 16c; *Lepsius, Denkm.* 3, 233a); ebenso die Darstellung als Mann mit Falkenkopf (*Mar., Abyd.* 1, pl. 36b; *Mém. Mission franç. Caïre* 2, partie 3 pl. 1, 3; partie 4, pl. 19). Von Osiris stammt die oberägyptische Krone mit den Straußenfedern (*Mission ebenda*). Wie der Totenherrscher Osiris (so *Lanzzone, Dizion.* tav. 97) ist auch der nubische P.-S.-O. dargestellt, doch trägt er eine dem Sokar angehörige Krone (Widderhörner, darauf Sonne mit zwei Federn; vgl. G 1; *Lepsius, Denkm.* 3, 231b). Eine menschliche Mumie mit Uräus an der Stirn, also ganz wie der tote Osiris, ist P.-S.-O. in Dendera (*Mariette, Dendérah* 4, 89).

L. Vermischung von Sokar und Re.

Bei der Schematisierung der Göttergestalten machte man sowohl aus dem Sonnengott, der als Falke über den Himmel fliegt, wie aus dem memphitischen Totengott, der als Falke auf dem Sande hockt, einen Mann mit Falkenkopf. Die nun gleiche äußere Gestalt der beiden hat auch eine innere Annäherung herbeigeführt. Schon im neuen Reich wird Sokar mit Re, dem in Heliopolis verehrten Sonnengott, zusammengeworfen und als in Heliopolis heimisch genannt (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 163 B, o; später: *Mariette, Dendérah* 4, 40d); auch die Schetit (vgl. F 4) soll in Heliopolis stehen (Sokar-Litanei 41 nach *Berlin Pap.* 3057). Späte Papyri kennen sogar einen Gott Sokar-Re (*Griffith, Two papyri from Tanis* pl. 10 fr. 11—12). Vgl. G 4 (Darstellung des Sokar mit Sonnenscheibe). [Roeder.]

Sokeabonthis (Σοκαεβόνθις), ägyptischer Gott, wohl eine Form des Sobk (s. d.) und identisch mit Soknebtynis (s. d.), *Grenfell-Hunt-Smyly, The Tebtunis Papyri* 1, 115, 10. 24 (Σοκαεβόνθις bzw. Σοκαεβόνθις θεού). [Höfer.]

Soknebtynis (Σοκνεβτύνις), ägyptischer im Dorfe Tebtynis verehrter Gott, eine Form des Sobk (s. d.), dessen Name 'Sobk, Herr von Tebtynis' bedeutet, erscheint oft in den von *Grenfell-Hunt-Smyly* (bzw. *Goodspeed*) herausgegebenen *The Tebtunis Papyri*: Σοκνεβτύνις 1, 62, 312. 89, 54. 66. 98, 28. 114, 17. 115, 20. 31. 2, 280, 14. Σοκνεβτύνις θεός 84, 161. Σ. θεός μέγας 13, 8. 42, 3. 2, 280, 14. Σ. θεός μέγας 60, 10. 61 (b), 324 62, 7. 63, 18. 84, 10. 92, 2, 231, 15. Σοκνεβτύνις (so!) ὁ κύριος θεός 2, 284, 5. Σοκνεβτύνις bzw. Σοκαεβτύνις ὁ καὶ Κρόνος 2, 294, 5. 295, 6. 298, 7. 71. 599. Ein ιεροεὺς Σοκνεβτύνις 2, 280, 5. Nach *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 1 Anm. 4 ist ein Tempel dieses Gottes auch für Arsinoe (Krokodilopolis) anzunehmen, da mit *Wessely, Sitzungsber. der Wien. Akad.* 45 (1902) IV S. 32 im *Pap. Rainer* 226 anstatt σεκ Νεαττυσιον: Σεκνεβτύνιον (= Tempel des Soknebtynis) zu lesen ist; vgl. *Wilcken, Arch. f. Papyrusforschung* 2 (1903), 465. Vgl. Soknopaios. [Höfer.]

Soknopaios (Σοκνοπαῖος), der speziell in Soknopaiu Nesos verehrte ägyptische Gott

Sobk (s. Roeder s. v. Sobk (Anfang). *Strack, Ath. Mitt.* 19 (1894) 215), wird auf Inschriften und besonders häufig in den Papyri erwähnt. Von Inschriften seien angeführt: *Σοκνοπαῖος καὶ Νεφεροσίη θεοὶς μεγίστοις*, Krebs, *Göttinger Gel. Nachr.* 1892, 532. *Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altert.* 31 (1893), 31. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* S. 268 nr. 144. Vgl. Milne, *A history of Egypt under Roman rule* 129. — *Τὸ θεῶ καὶ κυρίῳ Σοκνοπαῖοι*, *Zeitschr. für ägypt. Sprache a. a. O.* 33. Dittenberger, *Or. Graeci inscr.* 2, 655. Milne, *Catal. général des antiquités égyptiennes du Musée d. Caire, gr. inscr.* p. 29 nr. 9202. Milne, *History of Egypt* usw. p. 129 Fig. 87 p. 183. *Arch. f. Papyrusforsch.* 2 (1903), 430, 3. Cagnat, *Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1 nr. 1116. — *Ἰερεῖς θεοῦ Σοκνοπαίου*, Dittenberger a. a. O. 2, 664. Milne a. a. O. p. 10 nr. 9242. *History of Egypt under Roman rule* 186 nr. 5. *Rev. archéol.* 36 (1900), 311 nr. 28. Lafoscade, *De epistulis* (Lille 1902) p. 52 nr. 120. *Arch. für Papyrusforschung* 2 (1903), 433, 21. Cagnat a. a. O. 1, 1118. Über die in dieser Inschrift genannten Priester des S. vgl. Krebs, *Zeitschrift für ägyptische Sprache a. a. O.* 31 ff. und besonders Walt. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 32 ff. und öfter (s. Index s. v. Soknopaios). — *Τὸ ἱερὸν τοῦ μεγίστου θεοῦ Σοκνοπαίου*, *Strack a. a. O.* 268 nr. 145. Dittenberger a. a. O. p. 260 nr. 179. Milne a. a. O. p. 9 nr. 9245. Über Tempel des S. vgl. Otto a. a. O. 1, 19 ff. — *Μεγάλο Σοκνοπαῖο καὶ Ἀμμωνι πατρίοις θεοῖς ἐπ' ἀγαθῶ*, Inschrift im Museum zu Alexandria, bei der freilich die Verbindung des Soknopaios mit dem Gotte der oberägyptischen Stadt Theben befremdlich ist, Botti, *Catal. des monuments exposés au musée Gréco-Romain d'Alexandrie. Archiv f. Papyrusforschung* 2 (1903), 569, 144. Sehr häufig wird der Gott in den Papyri genannt, besonders in den *Ägyptischen Urkunden aus dem Kgl. Museum zu Berlin, Griech. Urkunden (A. U.)* und in den von Grenfell-Hunt herausgegebenen *Amherst Papyri (A. P.)*: *Σοκνοπαῖος*, *A. U.* 1, 229, 230, 233, 28, 337, 14. *A. P.* 40, 2, 41, 2. Priester *Σοκνοπαίου τοῦ ὄντος ἐν κόμῃ Πηλονσῶ*, Kenyon, *Greek Papyri in the Brit. Mus. Catal., with texte* 2 p. 170 nr. 363. *Θεὸς Σοκνοπαῖος*, *A. U.* 1, 1, 28, 16, 6, 28, 12. Kenyon a. a. O. p. 34 nr. 258 Z. 214. p. 186 nr. 216 Z. 16. *Σοκνοπαῖος θεὸς μέγας* *A. U.* 1, 1, 18, 19. 76, 5. 162, 4. 183, 18. 2, 387, 8. 433, 10. *A. P.* 30, 4. 35, 3. 11, 17. 24. 56, 3. 57, 2. 58. 4 (*Σοκνεπαῖος*), 60, 4. 113, 7. *Σοκνοπαῖος θεὸς μέγας μέγας*, *A. U.* 1, 28, 5. 86, 4. 149, 2. 6. 12. 15. 296, 12. 2, 446, 4. 590, 7. 3, 786, 1, 3. *A. P.* 112, 7. Kenyon a. a. O. p. 68 nr. 338. p. 112 nr. 353. p. 191 nr. 335. p. 201 nr. 285. p. 202 nr. 287. p. 211 nr. 334. Vgl. Soknopais. Sokneabonthis. Soknokononeus. Soknebtynis. Sokopichonsis. Sykatoinis. [Höfer.]

Soknopais (*Σοκνοπαῖς*) = Soknopaios (s. d.), Grenfell-Hunt, *The Amherst Papyri* 2, 35, 33 p. 43: ὑπὸ τοῦ Σοκνοπαῖτος θεοῦ μεγάλου. Vgl. Sokonpieios a. E. [Höfer.]

Sokonnobehnuhis = Sobk (s. d.).

Sokonnokoneus (*Σοκωννωκωνεύς*), ägyptischer Gott in der Stadt Bakchias verehrt, eine

Form des Krokodilgottes Sobk (s. d.), Grenfell-Hunt, *Egypt. Exploration Fund Archaeological Report* 5 (1895/6) p. 18. *Fayûm Towns and their papyri* 1 137, 1 p. 292 (*Σοκωννωκωνῆ θεῶ μεγάλῳ*). 18, 3 p. 110 (*Σοκανοβκονεύς θεοῦ μεγάλου*); vgl. W. Otto, *Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 1 Anm. 4. Milne, *History of Egypt under Roman rule* 131. [Höfer.]

Sokonpieios (*Σοκονπιεύς*), ägyptischer Gott, der neben Soknopaios (s. d.) auf zwei Papyrusstäbchen aus dem Faijum genannt wird: *Σοκνοπαῖος(ι) καὶ Σοκονπιεύς(ι)* (*Σοκονπιεύ(ι) θεοῦ(ς) μεγάλου(ς), μεγάλου(ς)* P. Viereck, *Ägypt. Urkunden a. d. Kgl. Museum in Berlin, Griech. Urkunden* 1 nr. 229. 230. Nach Fr. Krebs, *Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumswiss.* 31 (1893), 104 f. ist Sokonpieios, in dessen Namen als Bestandteil Sobk (s. Sobk) zu erkennen ist, mit dem *Ägypt. Urkunden a. a. O.* nr. 296, 12 genannten ebenfalls mit Soknopaios verbundenen Gotte *Σοκνοπαῖς* identisch: *Σοκνοπαῖον θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ Σοκνοπαῖς θεοῦ μεγίστου*. Vgl. auch Milne, *History of Egypt under Roman rule* 131. Im *Papyr. 353 des Brit. Mus. (Kenyon, Greek papyri in the Brit. Mus. Catal., with texte* 2 p. 112) steht: *Σοκνο[παῖον θεῖ]οῦ [μεγάλου μεγάλου καὶ Σοκνο]παῖτος θεοῦ μεγίστου*. Vgl. Soknopais. [Höfer.]

Sokopichonsis s. Roeder s. v. Sobk (Anfang) und W. Otto, *Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 1, 95, 1. 2, 152, 2. [Höfer.]

Sokos (*Σῶκος*). 1) Beiname des Hermes bei Homer, *Ilias* 20, 72 (*σῶκος ἐριούνης Ἑρμοῦ*). Über die ursprüngliche Bedeutung dieser Epiklese und ihre etymologische Herleitung gehen die Ansichten der Gelehrten heute noch ebenso auseinander wie im Altertum. Während die einen, wie Lehrs, *Pop. Aufsätze* 2 S. 155, Preller-Robert, *Griech. Myth.* 1⁴ S. 415, 2, Prellwitz, *Etymolog. Wörterb. d. griech. Spr.* 2 S. 446, in Übereinstimmung mit einer, anscheinend auf Herodian (vgl. Herodian ed. Lentz 1 S. 147, 18; 2 S. 3, 15; 113, 3; 319, 22; 586, 19) zurückgehenden Erklärung der Scholien zu *Ilias* 20, 72 (*σῶκος ἦτοι ὁ ἰσχυρός· σωκεῖν γὰρ τὸ ἰσχυεῖν*; dazu vgl. Herodian a. O., *Et. M.* S. 742, Hesych., *Orion* und *Suidas* s. v.) *σῶκος* mit *σωκέω* (vgl. Aeschylus, *Eum.* 36, *Soph. Oed. Col.* 496, *Electra* 119) zusammenbringen und *σῶκος* als den 'Elastischen, Ausdauernden' oder 'Starken, Kräftigen' deuten oder als *σωσίκοις* oder *σάκοις* (vgl. Gerhard, *Griech. Mythol.* 1 S. 266), den 'das Haus Beschützenden' (vgl. Apion bei Apollon. Soph., *Lex. Homer.* S. 629 Toll: *σῶκος ἐπίθετον Ἑρμοῦ καὶ ὁ μὲν Ἀπίων ἀποδίδωαι σῶκος, σωσίκοις, ἔνοι δὲ σῶκος ὁ ὥκως σοοίμενος, βέλτιον δὲ τὸ πρότερον, σῶκον οὖν συνωνύμως τὸ κράτος*, die Homerscholien z. St.; Eustath. p. 854, Hesych.: *σῶκος: σωσίκοις, σάκοις*, *Et. M.* a. a. O., *Schol.* zu Lukian Bd. 4 S. 183 Jacobitz) auffassen, erinnern andere zur Erklärung von *σῶκος* an Formen wie *σῶα*, *σῶω*, *σῶζω* (so auch schon eine zweite Notiz der Homerscholien: *ὡς παρὰ τὸ θάσσω θᾶκος, σῶα σᾶκος, οὕτω σῶζω σῶκος*; vgl. auch die *Lexikographen* s. v. *σῶκος*) und glauben, daß *σῶκος* ursprünglich den helfenden Gott der Herde und später mit erweiterter

Funktion allgemein den 'Retter, Beschützer' bezeichnet. Diese von *Welcker, Griech. Götterlehre* 2 S. 439 u. Anm. 20, mit Bestimmtheit vertretene und eingehend begründete Ansicht, die in der Hauptsache neuerdings auch *Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1 S. 228, 11 zu der seinigen gemacht hat, dürfte wohl die richtige sein. Zu ihrer Begründung erinnert *Welcker* daran, daß 'auch die Dioskuren *Σάωροι* genannt wurden'. Seine Vermutung, daß das Gebirge *Σάωρι* (*Schol.* zu *Ilias* 13, 12) und die Insel *Σάωρις* (Samothrake; vgl. *Hesych.*) ihren Namen von dem Hermes *Σάωρος* erhielten, und daß 'der dortige *Σάωρ*, Sohn des Hermes und einer Nymphe oder des Hermes und der Rhene (Schafherde), der Gesetzgeber in Samothrake' mit Hermes Sokos zusammenhängt, ist jedenfalls bestechend und plausibel. Vgl. übrigens auch *Lobeck, Pathol. serm. Graeci prolegg.* S. 323. — 2) Sokos, der Gemahl der chalkidischen Kombe, mit der er die sieben Korybanten zeugte. Vgl. *Nonnus, Dionys.* 13, 135 ff., *Zonaras* 170, 2, *Hesych.* (hier lautet der Name *Σαχός*; vgl. dazu *Gerhard, Stud.* 2 S. 253, *Welcker, Griech. Götterlehre* 2 S. 439, 20). Vgl. auch den Artikel Kombe von *Tümpel* in *Roschers Lexikon* 2 Sp. 1277. *Roscher, Die Sieben-u. Neunzahl im Kultus und Mythos der Griech.* Leipzig 1904, S. 38 f. und *Gruppe, Griech. Myth. u. Relig.* 1 S. 228, 11 und 2 S. 1334, 4. — 3) Ein Troer, Sohn des Hipposas, Bruder des Charops (vgl. *Homer, Ilias* 11, 448–456, *Quintus, Smyrn.* 7, 444). Er verwundet den Odysseus im Kampf, wird aber nebst seinem Bruder von diesem getötet. Vgl. *Robert, Stud. zur Ilias* S. 368, *Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1 S. 307, 9. [J. Heeg.]

Ergänzungen zu Sokos 1) Der Beiname steht auch *Anonym. Laurent.* in *Anecdota var. Graec. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 268. *Nicetas ebenda* 279. 283. *Nikomach. Geras.* bei *Phot. Bibl.* 144 a. 13. *Σάωρος* = **Σάωρος* 'Retter', Eponymos von *Σάωρι* usw. vgl. *Gruppe, De Cadmi fabula* 20 und *Bursians Jahresber.* 85 (1895), 273. Der Name Sokos wird vielfach aus dem Phoinikischen abgeleitet und zu dem Gottesnamen *Sacun, Sakon, Σάκων* gestellt, so von *Zotenberg, Journ. asiat.* 6 Sér. Tome 11 (1868) p. 437. *Movers* bei *Ersch und Gruber* s. v. *Phönizien* 395 Anm. 65. v. *Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 22, 2 und bei *Herzog-Hauck, Realencyclopädie f. protest. Theol.* 5 17, 460 s. v. *Sanchuniathon. R. Schröder, Die Phönizische Sprache* 197. *Ph. Berger, Mélanges Graux* 613 ff. *Eisler, Philologus* 68 (1909), 173 Anm. 164. Vgl. *Seches, Soeches.* — 2) In Sokos, dem Gemahl der Kombe, erkennt *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 47, 1 einen euboeischen Lokalgott; auch *Maaß* deutet *Σάωρος* als 'Helfer'. — 3) Vgl. *Tzet. Alleg. II.* 11, 171 ff. [Höfer.]

Sol stammt von derselben Wurzel wie *σέλας* (= Lichtglanz); beide gehen zurück auf eine gemeinsame Wurzel *svar* (= leuchten), von der auch *Σείρ* (= Hundstern oder Sonne) und *σελήνη* abzuleiten sind; vgl. *Curtius, Griech. Etym.* 5 S. 551 u. *Corssen, Lat. Ausspr.* 2, 64. — Tages- und Nachtgestirn, Sol und Luna, sind

in der Volksvorstellung und im Kulte so eng verbunden, daß wir sie auch in der folgenden Abhandlung häufig verknüpfen müssen. Alter und Herkunft des italischen Sol-Kultes auch nur mit annähernder Sicherheit festzustellen, sind wir nicht imstande. Die Überlieferung allerdings rechnet Sol und Luna zum ältesten Bestande des römischen Götterkreises, also zu den *di indigetes*, und zwar indem sie hierin dem *Varro* folgt (*de l. l.* 5, 74; vgl. *Dion. Hal.* 2, 50, 3; *August. c. d.* 4, 23), der beide zu den von Titus Tatius in Rom eingebürgerten Gottheiten zählt, zu den Gottheiten sabinischer Herkunft. *Varros* Angabe freilich, daß der in Rom das sabinische Element repräsentierende Titus Tatius neben einer Reihe anderer Götter auch Sol und Luna in den altrömischen Götterkreis eingeführt habe, kann nicht ohne weiteres zugunsten der Annahme eines altsabinischen Kultes verwertet werden, da die Liste *Varros* a. a. O. sabinische Gottheiten wegläßt und solche unzweifelhaft anderer Herkunft hinzufügt (vgl. *Marquardt, Röm. Staatsverw.* 3² S. 27 Anm. 4). *Varro* hat sicher auch den Namen der angeblich sabinischen Aurelii von dem Gotte Sol hergeleitet, für dessen Dienst, wie es hieß, der Gens der Aurelii offiziell vom römischen Volke ein Platz angewiesen worden sei nach *Paul.* p. 23: *Aurelium familiam ex Sabinis oriundam a Sole dictam putant, quod ei publice a populo Romano datus sit locus, in quo sacra faceret Soli, qui ex hoc Auseli dicebantur*; wonach zu emendieren wäre *Varro de l. l.* 5, 68: *Sol ausel (sola vel die Überlieferung), quod ita Sabini* (vgl. *Curtius, Griech. Etymol.* 5 S. 399 ff. *Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache* S. 83 f. *Wissova. Rel. und Kult. der Römer* 261 Anm. 2); das Wort *ausel* ist die sabinische Bezeichnung für Sonne, herkommend von der Wurzel *aus-*, Sanskrit *ush*, lat. *uro*. Gegen *Varro*, der Sol und Luna zum ältesten römischen Götterkreise, also zu den *di indigetes* rechnet, spricht der Umstand, daß weder im Festkalender noch in der Priesterordnung sich irgendwo Spuren der Verehrung von Sol und Luna finden, und daß auch sonst nirgends in Italien alter Sonnen- und Mondkultus sich nachweisen läßt. Wenn wir so *Varros* Nachricht vom sabinischen Ursprung von Sol und Luna nicht ohne Mißtrauen aufnehmen können und ebenso uritalische Spuren ihres Kultes nicht zu finden vermögen, so bleibt uns nur übrig anzunehmen, daß sie griechischen Ursprungs sind, wofür sich uns viele Beweise ergeben werden; *Gilberts* Behauptung (*Gesch. u. Top. Roms* 1 S. 285, Anm. 1), daß Sol sicher sabinischen Ursprungs sei, geht aus seiner falschen Deutung des dem Sol einmal beigelegten Beinamens *indiges* hervor. *Tacitus* (ann. 15, 41) berichtet, daß der Tempel der Luna auf dem Aventin von *Servius Tullius* gegründet worden sei; die Lage des Heiligtums am Aventin in der Nähe der nachweisbar unter griechischem Einfluß entstandenen Kulte der Diana, Ceres und des Merkur (*Gilbert* a. a. O. 2, 250) sowie die Gründung durch *Servius Tullius*, den Repräsentanten der Reform sakraler Institutionen (vgl. *Wissova, De dis*

Romanorum indigetibus et novensidibus, ind. lect. Marp. 1892/93 p. 10), weist auf griechischen Ursprung hin.

Zu den ältesten Zeugnissen für das Vorkommen von Sol und Luna gehört das Erscheinen der auf ihrem Zweigespann fahrenden Luna im Reversbilde der ältesten römischen Bigati etwa aus der Zeit des zweiten punischen Krieges (vgl. Klüggmann, Zeitschr. f. Numism. 5, 62 ff.); der Typus schließt sich an die seit Phidias gebräuchliche griechische Darstellungsform an, die den Sonnengott auf einem Viergespann, die Mondgöttin auf einem Zweigespann am Himmel auf- und niedersteigen läßt (Roscher, *Selene und Verwandtes* S. 30, 37; Rapp in diesem Lexikon Bd. 1 Sp. 1999 und 2005; O. Jahn, Arch. Beitr. S. 79 ff.). Sol im Viergespann zeigt uns ein Denar der gens Manlia etwa aus dem Jahre 135 v. Chr. (Babelon, *Momm. consul.* 2 S. 175 nr. 1), vgl. Abb. 1. Die Auffassung des fahrenden Sol begegnet uns häufig bei Dichtern, so bei Vergil (*Aen.* 12, 114):

*Cum primum alto de gurgile tollunt
Solis equi lucemque elatis naribus efflant;*

vgl. Mart. 8, 21. Ovid. met. 2, 153. 107.

Diese von den Griechen übernommene Darstellungsform ist es wohl auch gewesen, die den Anlaß gab, Sol und Luna in enge Verbindung mit den Zirkusspielen zu bringen und jenem den Schutz der quadrigae, dieser den der bigae zuzuweisen (*Tert. de spect.* 9. Cassiod. var. 3, 51, 6. Anthol. lat. 197, 17 R). Wegen dieser Beziehung zu den Zirkusspielen besaß Sol im Zirkus einen alten Tempel, der das Bild des fahrenden Gottes auf dem Dachfirst trug, denn Tacitus (*ann.* 15, 74) spricht von einer *vetus aedes apud circum*. Tertullian, der *de spect.* 8 eine Übersicht über die im Zirkus verehrten Gottheiten gibt, sagt dort: *Circus Soli principaliter consecratur*, ferner von dem Tempel: *aedes (Solis) in medio spatio (circi) et effigies de fastigio aedis emicat*. In der Ortsangabe des Tempels liegt bei beiden Autoren ein Widerspruch vor, der allerdings nur scheinbar ist, aber nichtsdestoweniger den Erklärern große Schwierigkeiten bereitet hat: Der Tempel lag nach Tertullian unzweifelhaft innerhalb des Zirkus, nach Tacitus beim Zirkus; nach dem Sinne der ganzen Stelle werden wir ihn im Zirkus zu suchen haben und brauchen deshalb wohl nicht mit Hülsen (*Diss. d. Pontif. Acad. Rom.* 1896 S. 267) anzunehmen, der Tempel habe ursprünglich beim Zirkus gelegen und sei durch die Vergrößerung des Zirkus in diesen hineinbezogen worden; denn Tacitus braucht a. a. O. *apud* für in (vgl. *ann.* 1, 5, 1, 64. 15, 32). Auf die in demselben Tempel verehrte Luna bezieht sich *Tert. de spect.* 9, *de iugo vero quadrigas Soli, bigas Lunae san-*

sem Lexikon). Diese aedes im Zirkus galt der gemeinsamen Verehrung von Sol und Luna, denn das Regionenbuch (*reg.* XI) bezeichnet sie als *templum Solis et Lunae*, und im Kalender des Philocalus finden wir den 28. August als den durch Zirkusspiele festlich zu begehenden Stiftungstag des Tempels *Solis et Lunae* angesetzt; in diesen Zusammenhang gehört auch das Fragment der *Fasti Praenestini C. I. L.* 1² S. 279 a: [*Sol*]is et [*Lu*]nae).

Einen Altar der Mondgöttin im Zirkus nennt *Lyd. de mens.* 1, 12. Sol und Luna, denen Varro im Eingange seiner Schrift *de rustica* (1, 1, 5) unter den von ihm angerufenen Göttern des Landbaues die zweite Stelle unmittelbar hinter Iuppiter und Sol anweist, sind jedoch keineswegs immer im Kult verbunden; so hatte Luna ihren Haupttempel auf dem Aventin (über ihn Wissowa, *Relig. u. Kult. d. Röm. S.* 262). Über die Lage dieses Tempels s. Hülsen a. a. O. 238; dieser Lunatempel muß deshalb hier erwähnt werden, weil vor allem Mommsen (*C. I. L.* 1² S. 314) und Gilbert (*Gesch. u. Topogr. Roms* 2 S. 250 Anm. 2) behaupten, die Zusammengehörigkeit beider Gottheiten sei von alters her in einer gemeinsamen Kultstätte zum Ausdruck gekommen und dieses gemeinsame Heiligtum sei der Lunatempel auf dem Aventin. Diesen Versuchen, die aedes Lunae in Aventino (vgl. *Ovid. fast.* 3, 883) mit dem templum Solis et Lunae in der XI. Region zusammenzuwerfen (vgl. in diesem Lexikon 2, 3161 u. Preller, *r. Myth.* 1 S. 328, 2), tritt mit vollem Recht Hülsen entgegen a. a. O. S. 238 ff., dem sich Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm. S.* 262 Anm. 2 anschließt gegen Jordan, der fälschlich beide zusammenwirft (*Eph. epigr.* 3 S. 70. *Analecta epigr. lat. S.* 8). Alle Quellen sprechen nur von einem Tempel der Luna, so *Vitruv* 5, 5, 8. *Appian b. c.* 1, 78; vgl. auch Hülsen in der Bearb. v. Jordans *Topogr. Roms* 1, 3. Abt. (1907) S. 161 Anm. 27. Eins der älteren Heiligtümer des Sol lag auf dem Quirinal neben dem Tempel des Quirinus; auf ihn bezieht sich *Quintil.* 1, 7, 12: *in pulvinari Solis, qui colitur iuxta aedem Quirini, VESPERVG (scriptum est), quod vesperuginem accipimus*. Diesen beiden Tatsachen, daß diese Kultstätte als *pulvinar* bezeichnet wird und dieser mit den Lectisternien des *graecus ritus* untrennbar verbundene Ausdruck sonst nie in Beziehung auf eine italisch-römische Gottheit vorkommt (vgl. über den griechischen Charakter des pulvinar Marquardt, *Röm. Staatsverw.* 3² p. 50 und Wissowa a. a. O. S. 260 und 262), über Lectisternien ebenda p. 53, ferner daß in der Inschrift des Abendsternes gedacht war, weisen mit Bestimmtheit auf griechischen Ursprung des Solkultes hin. Nehmen wir den griechischen Ursprung des Solkultes an, so kann die Errichtung dieses Heiligtums auf dem Quirinal nicht vor dem Beginn des zweiten punischen Krieges erfolgt sein, da vorher die Zulassung eines griechischen Gottesdienstes *intra pomerium* verboten war; bis zum Jahre 217 war nämlich streng darauf gehalten, daß die Kultstätten der griechischen Gottheiten außerhalb der

Grenzen des Pomeriums lagen. Diese Grenze wurde nunmehr durchbrochen, indem die im Jahre 217 gelobten und zwei Jahre später eingeweihten Tempel der Erycinischen Venus und der Mens ihren Platz auf dem Kapitol erhielten; die Erycinische Venus ist unzweifelhaft griechischen Ursprunges, ebenso deckt auch Mens sicher eine griechische Gottheit (*Wissowa, Rel. und Kult. der Römer* 55. 236): Der Stiftungstag (9. August) des Soltempels auf dem Quirinal wird in den Kalendarien der Augusteischen Zeit mit den Worten verzeichnet: *Soli indigiti in colle Quirinali* (C. I. L. 1² p. 324). Was soll hier das Beiwort *indigiti* bedeuten? Denn daß die Annahme, Sol habe zu den *di indigetes* der altrömischen Religion gehört, nirgends eine Stütze findet, wurde bereits oben erörtert; aber selbst wenn Sol zu dem als *di indigetes* bezeichneten Götterkreise gehörte, bliebe immer noch unerklärt, weshalb er allein von allen *di indigetes* als solcher bezeichnet wird. Auch Gilberts Deutung (*Geschichte u. Topogr. Roms* S. 285 Anm. 1) wiesen wir bereits zurück, der meint, mit dem *indiges* könne nur bezeichnet werden, daß Sol ein spezifisch sabinischer Nationalgott sei, indem *indigiti* als *eingeboren* verstanden werden müsse. Nicht unerwähnt mag bleiben, daß auch der troische Heros Aeneas diesen Beinamen führt (*Schol. Veron. ad Aen.* 1. 260. *Fest.* p. 106 s. v. *indiges*). Den Nagel auf den Kopf treffen dürfte eine Vermutung Wissowas (*De diis indiget. Rom.* p. 6), daß man in Augusteischer Zeit den Sol vom Quirinal durch das Beiwort *indiges* als den „*einheimischen*“ bezeichnet habe, nicht im Sinne des alten Sakralrechtes, sondern um ihn als italischen zu bezeichnen und in Gegensatz zu setzen zu den orientalischen Sonnenkulten, die allerdings gerade in jener Periode in größerem Umfange in Rom einzudringen begannen, wie die beiden von Augustus nach der Eroberung Ägyptens dem Sonnengotte geweihten Obeliken auf der Piazza del Popolo und der Piazza di Monte Citorio zeigen (C. I. L. 6, 701. 702, der Gegensatz zu *indigiti* wäre in diesem Falle also nicht *novensidi*, sondern *peregrino*. Auffallend bleibt es aber immer, daß *indiges* in dem erwähnten Sinne nur hier sich findet, denn in Augusteischer Zeit und noch viel mehr in späterer, als Göttergleichungen und Deutungen fremder Gottheiten sich mehrten und häufig auf Inschriften der Name des römischen Gottes, selbst ohne Zusatz, den fremden Gott deckt, müßte, so sollte man annehmen, mancher Römer das Bedürfnis gehabt haben, seinen spezifisch römischen Nationalgott in Gegensatz zu mancher fremden, mit diesem oft geglichenen Gottheit zu setzen (über Göttergleichungen vgl. *Fr. Richter, De deorum barbarorum interpretatione Romana* 60 *quaestiones selectae* (Diss. philol. Hall. 1906) besonders p. 42 ff.

Die inschriftlichen Zeugnisse der Verehrung von Sol und Luna, die auch hier häufig verbunden sind, in Rom und Italien beziehen sich zum größten Teil auf orientalischen Gestirndienst, der seit dem Ende des 2. Jahrh. sich mehr und mehr über das ganze Reich verbreitete.

Die Zahl der Inschriften, in denen der italische Sol gemeint ist, ist verhältnismäßig gering, und häufig kann man es einer Inschrift nicht ansehen, ob der italische Sol gemeint ist, oder ob Sol eine orientalische Gottheit deckt.

Ich führe zunächst die Inschriften an, die sich auf den italischen Sol beziehen. Die Verehrung von Sol und Luna ist für Rom inschriftlich bezeugt durch C. I. L. 6, 706 (*Soli Lunae Silvano et genio Cellae Groesianae*), ebenfalls mit dem genius C. I. L. 13, 5026 (von dem *curator Vicanor(nm) Lousonnensium*); auf einer weiteren stadtrömischen Inschrift erscheinen beide mit Apollo und Diana (C. I. L. 6, 3720), mit den Planeten (C. I. L. 5, 5051), mit anderen Gottheiten (C. I. Rhen. 55. 101), beide allein (C. I. L. 2, 258) auf einem vom promunturium Solis et Lunae in Lusitanien stammenden Cippus (vgl. auch *Roscher, Selene u. Vercandtes* S. 15), ferner C. I. L. 5, 3917 (geweiht von einem *flamen*), 3918; C. I. L. 8, 14688/89; *Eph. epigr.* 5, 502. 503.

Ein *sacerdos Solis et Lunae* findet sich in Ostia (C. I. L. 14, 4089, 7). Häufig findet sich auch Sol ohne Luna, so auf stadtrömischen Inschriften (C. I. L. 6, 703—705. 3719); ferner C. I. L. 14, 404. 2215, 2. 2256. 2883; C. I. L. 5, 764 = D. 4251. 3278; C. I. L. 3, 1118; C. I. L. 7, 647. 648, 650; C. I. L. 13, 5572. In der Inschrift von Carnuntum C. I. L. 3, 11162 ist S. D. S. aufzulösen (*Silvano*) *d(omestico) s(acrum)*, nicht wie Kubitschek will, *S(oli) d(eo) s(acrum)*; vgl. v. Domaszewski, *Abhandl. z. röm. Relig.* S. 67 Anm. 7. In einer spanischen Inschrift (C. I. L. 2, 4604) wird Sol *deus* angerufen, wo durch das kurzgefügte *deus* die Beziehung auf eine fremde Gottheit klar ist, ohne daß wir mit Bestimmtheit sagen könnten, welcher Gott gemeint ist, wahrscheinlich ist es Mithras.

Im allgemeinen gilt, was Wissowa (*Rel. u. Kult. d. Römer* S. 305) von den Sol gewidmeten Inschriften sagt: „*Einer für Sol und Luna bestimmten Weihinschrift kann man es allerdings in den meisten Fällen nicht ansehen, ob sie sich auf den römischen oder den orientalischen Kult bezieht; doch spricht seit der Mitte des 2. Jahrh. die Wahrscheinlichkeit an sich für den letzteren, und im dritten ist — um von Mithras hier abzusehen — unter Sol kaum je ein anderer Gott als einer der syrischen Ba'alim verstanden worden.*“ Beweisend für diese Behauptung ist C. I. L. 6, 700: *Soli sacrum* geweiht von einem *natus in Suria Nysibin. liber factus Romae*. Suchen wir die erkennbaren der mit Sol geglichenen orientalischen Gottheiten herauszuheben, so wenig individuell auch die Wesenheiten dieser nur durch die Verschiedenheit ihrer lokalen Wirkungskreise unterschiedenen Gottheiten ausgeprägt sind.

1. Sol aeternus.

Eine syrische Gottheit haben wir zweifellos dort anzunehmen, wo Sol durch das Beiwort *aeternus* näher bezeichnet wird (C. I. L. 3, 604. 2, 259 = *Soli aeterno et Lunae* aus der 2. Hälfte des 2. Jahrh.). Vgl. Wissowa, *Rel. u. Kult.* S. 305.

2. Sol divinus.

Wie durch das Heer, so wurden häufig durch fremde Sklaven dessen einheimische Gott-

heiten eingeführt. Von den auf den Sklavenmarkt bezüglichen Weihinschriften *C. I. L.* 6, 396—399 ist nr. 399 gewidmet: *Iovi optimo m(aximo) et Deae Suriae et Genio renalici*, in der sonst gleichlautenden Inschrift nr. 398 erscheint an der Stelle der dea Suria ein Sol *divinus*. Die dea Suria ist Atargatis (vgl. Wissowa, *R. u. K. S.* 300), und so ist vielleicht in *Sol divinus* der in Hierapolis an der Seite der Atargatis verehrte Gott zu erkennen, 10 der mit einheimischem Namen Hadad hieß und von Griechen und Römern für einen Sonnengott gehalten wurde (*Maer. S.* 1, 23, 17 ff.; vgl. 1, 17, 66 ff. *Plin. n. h.* 37, 186). Das Paar *Ἀδαδος* und *Ἀτάργατις* begegnet seit dem Ende des 2. Jahrh. n. Chr. häufig auf Delos (vgl. *Hauvette-Besnault, Bull. de corr. hell.* 6, 1882, 470 ff.), und wahrscheinlich ist der Gottesdienst des syrischen Götterpaares über Delos von Hierapolis nach dem verkehrsreichen Hafen 20 Puteoli gekommen, Etappen, die wir auch bei andern Kulte nachweisen können (vgl. Wissowa, *R. u. K. S.* 301 Anm. 3 und 292). Auf einer Inschrift der *equites singulares* aus dem Jahre 128 (*C. I. L.* 6, 31139) erscheint *Sol divinus* unmittelbar hinter *Iuppiter*.

3. Sol Hierobolus.

Von mit Sol gegliederten orientalischen Gottheiten ist endlich noch der palmyrenische Gott Jaribolus oder auf Inschriften entstellte 30 *Hierobolus* genannte Gott zu erwähnen; vgl. *C. I. L.* 3, 1108 = *D.* 4344 (*deo Soli Hierobolo*) und Wissowa, *Rel. u. K. S.* 303 Anm. 9.

4. Sol invictus.

Insbesondere ist die Bezeichnung *Sol invictus* (oder *deus invictus*) ganz und gar dem syrischen Kultkreise vorbehalten geblieben.

Dieser Sol invictus erhält im 3. Jahrh. eine ganz überragende Stellung dadurch, daß er 40 nacheinander zur Bezeichnung zweier in den römischen Staatskult aufgenommenen syrischen Gottheiten verwandt wird. Die älteste datierbare *Soli invicto deo* gewidmete Inschrift stammt aus dem Jahre 158 (*C. I. L.* 6, 717, vgl. 6, 726—729 *Soli invicto*), für die nächste Zeit vgl. *C. I. L.* 3 *Suppl.* 7483 (*deo invicto*), 3, 1111 (*Soli invicto*), *C. I. L.* 6, 740 (*Soli invicto*) aus dem Jahre 184 n. Chr.

Der erste Kult ist allerdings nicht von langer Dauer gewesen. Als nämlich Alagabal im 50 J. 218 den römischen Kaiserthron bestieg, machte er den in Emesa in Gestalt eines schwarzen Steinkegels verehrten Gott, dessen Priester er zuvor gewesen war, zum Hauptgott des römischen Staates (vgl. *Cass. Dio* 79, 11 f. *Herodian.* 5, 3 ff. *Aurel. Vict. Caes.* 23). Der Dichter *Avien* (*orb. terr.* 1082 ff.; vgl. v. Domaszewski bei Wilhelm Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus* p. 146 ff.) berichtet uns in seiner Übersetzung von *Dionysius* 60 *Erdbeschreibung* über die Religion von Emesa in einer Reihe von Versen, die in dem verkürzten Originalen jetzt fehlen; ihre Anführung nämlich bei *Stephanus s. v. Ἐμεσα* zeigt, daß er sie noch las. Die Bearbeitung in christlicher Zeit glaubte wohl die Erwähnung Emesas, der Hochburg des dem Christentum verhaßten Sonnenkultes, tilgen zu müssen:

*Urbs mediis Apamea dehinc consistit in arvis
et qua Phoebeam procul incubabula lucem
prima fovent, Emesus fastigia celsa renidet:
nam diffusa solo latus explicat ac subit auras
turribus in cacum nitentibus: incolae claris
cor studiis acuit, † amplius (<vit>am pius*

Heinse) *inbuit ordo.*

*denique flammicomo devoti pectori Soli
vitam agitant: Libanus frondosa cacumina
turgit,*

et tamen his celsi certant fastigia templi.

Der Fetisch wurde von Emesa nach Rom gebracht und mit der offiziellen Bezeichnung *invictus Sol Elagabal* (oder *Alagabal*) an die Spitze der römischen Staatsgötter gestellt (*Cass. Dio* 79, 11, 1. *Herodian.* 5, 5, 7); demgemäß wurde dem Kaiser seine durch Senatsbeschluß sanktionierte Würde als Oberpriester des *invictus Sol Elagabal* im Range über den Pontifex maximus gestellt (*C. I. L.* 3 *Suppl.* S. 1997 f. *C. I. L.* 10, 5827); vgl. über die Religion von Emesa im allgemeinen *J. H. Mordtmann, Z. D. M. G.* 31, 1877, 91 ff. *Lenormant, Rev. de l'hist. de relig.* 3, 1881, 310 ff. *Studniczka, Arch. epigr. Mitt. aus Österr.* 8, 1884, 64 ff. *P. Habel, Comment. in honor. Studemundi* (1889) 93 ff. Der offizielle Name des Gottes war *invictus Sol Elagabal*, doch finden wir hier in der *interpretatio Romana* dieselbe Unsicherheit wie bei den andern orientalischen Gottheiten, indem der Gott von Emesa bald Sol, bald Iuppiter gegliedert wird (*Hist. aug. Carac.* 11, 7; *Heliog.* 1, 5; 17, 8). Auch auf Münzen Elagabals wird der Kult des Gottes von Emesa häufig angedeutet; auf Münzen, deren Revers die Umschrift „*Conservator Aug*“ trägt, finden wir ein Viergeßpann mit dem adlergeschmückten Steinfetisch von Emesa; der Sonnenkult wird noch besonders durch einen im Felde befindlichen Stern angedeutet, vgl. in diesem *Lexikon* Bd. 1, Sp. 1229.

„*Invictus sacerdos Aug*“ wird er genannt *Coh.* 4, S. 329 nr. 58—61 (i. J. 221); auf sein eben erwähntes Pontifikat wird hingedeutet *Coh.* 4, S. 346 nr. 234 ff.: *Pontif. Max.; sacerdos dei Solis Elagab.* heißt er *ebd.* S. 347 nr. 246—253; vgl. S. 349 nr. 265 (*Sanct. Deo Soli Elagabal.*) S. 349 nr. 272 (*Soli Propugnatori*).

Ferner wurde ein Staatspriestertum für den Dienst des Gottes Elagabal eingesetzt; überliefert ist uns inschriftlich als Name eines *sacerdos Sol(is) Alagabali Ti. Iulius Balbillus* (*C. I. L.* 6, 2269; vgl. 708), der schon vor Einführung des Kultes von Emesa *sacerdos Solis* war (*C. I. L.* 6, 2270. 1663. 2269 = *D.* 4330) aus den Jahren 199. 201. 215; er war also vorher Priester eines anderen syrischen Ba'al gewesen und widmete sich nun dem neuen Kulte. Ein Jahresfest wurde geschaffen; auch in das römische Heer drang der Gottesdienst ein nach einer Inschrift geweiht von *mil(ites) leg. I Ad(iutricis) deo Soli Alagabal. Ammudati* (*C. I. L.* 3, 4300 = *D.* 4332). Über die Bedeutung des dem Gotte gegebenen Beinamens *Ammudates* vgl. *Ed. Meyer in diesem Lexikon* Bd. 1, Sp. 1229. *Studniczka a. a. O.* S. 65. *Tümpel bei Pauly-Wissowa, Real-Encykl.* 1, 1868 f. v. Domaszewski, *Westd. Zschr.* 14, 60 f.

In *Ammudates* (vgl. *Commod. instr.* 1, 18) scheint wohl der eigentliche Name des Gottes von Gabala oder des Berggottes (Elah-Gabal) erhalten zu sein; *ammud-atē* = Stein (Säule) des Ate, des auch in den Namen Ἐλαγάβατος, Ἄτρυς erscheinenden nordsyrischen Gottes; vgl. *Clemens Alex. Strom.* 1, 25: *ammud* = ἑστὼς καὶ μόνιμος τοῦ θεοῦ und über Ate *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. 1*, 247. 251. 307.

Damit erledigt sich wohl *Ed. Meyers* Vor- 10 schlag in *dies. Lexik.* (Bd. 1, Sp. 1229), den Namen direkt als Umformung des arabischen *ammudat* zu fassen und auf das zwischen den Seleukiden und der Römerherrschaft in Emesa regierende arabische Fürstenhaus des Sampsikeraunos (*Strab.* 16, 753) zurückzuführen. Der Stein des Ate ist eben der große Steinkegel, der mit Elagabal nach Rom kam. Die Heiligtümer des neuen Gottes in Rom lagen in unmittelbarer Nähe der kaiserlichen Residenzen. Ihr 20 gemeinsamer Stiftungstag ist der 21. April (*Wissowa, R. u. K. S.* 519). Ein kleinerer Tempel lag nämlich auf dem Palatin, angrenzend an den kaiserlichen Palast; vgl. *Hist. aug. Heliogabali* 1, 6 (*Heliogabalus a sacerdote dei Heliogabali, cui templum Romae in eo loco constituit, in quo prius aedes Orci fuit, quem e Syria advenit*; vgl. ferner *Herod.* 5, 5, 8. *Aurel. Vict. Caes.* 23, 1. *Mommsen, Chronic. min.* 1, 147. *Aust.* Die stadtrömischen Tempel- 30 gründungen der Kaiserzeit S. 23 ff. *Hülßen, Topographie* 1. 3, 43. v. *Domaszewski, Abhandl. zur römischen Religion* S. 201 (= *Arch. f. Religionswissenschaft* 11, S. 223 ff.). Ein zweiter Tempel von gewaltigen Dimensionen (*Herod.* 5, 5, 6: κατεσκεύασε δὲ καὶ ἐν τῷ προαστείῳ νεῶν μέγιστον καὶ πολυτελέστατον . . . πύργους τε μεγίστους καὶ ὑψηλοτάτους κατασκευάσας), in den der Kaiser im Sommer zusammen mit dem Gotte überzusiedeln pflegte, lag in der 40 Vorstadt ad Spem veterem (*Herod.* 5, 6, 6 ff.; vgl. *Hist. aug. Heliog.* 13. 5, 14, 5). Die Türme sind Ecktürme der Tempelfassade wie an dem Sonnentempel zu Kasr Raba, vgl. v. *Domaszewski in Brinnow-Domaszewski, Die Provincia Arabia* 1, 46 ff. In den kleineren Tempel ließ der Kaiser nicht allein die anikonischen Symbole der verschiedensten Gottheiten, das Palladium, die Schilde der Salier, das Feuer der Vesta, den Stein der großen Mutter zusammen- 50 schleppen (*Hist. aug. Heliog.* 3, 4, 6, 8), sondern er krönte seine Religion auch durch eine Theogamie, indem er das Bild der karthagischen Caelestis (vgl. *Wissowa, Relig. u. Kult.* § 59. 60) nach Rom bringen ließ und dort in den offiziellen Formen des ἱεροῦ γάμου mit seinem Gotte vermählte (*Herod.* 5, 6, 3 *χομισθὲν δὲ τὸ ἔργαμα συνώμισε τῷ θεῷ, κτελέσας πάντας τοὺς κατὰ πόλιν καὶ Ἰταλίαν ἀνθρώπους ἑορτάζειν παντοπαῖς τε ἐθροσύναις καὶ εὐχαίαις χορῆσαι* 60 *δομοῖα τε καὶ ἰδία ὥς δὴ γαμοῦντων θεῶν*). Inschriftlich wird der Gott ferner erwähnt *C. I. L.* 6, 793 = D. 4329 (*Sol Alagabalus*), *C. I. L.* 3, 4300 = D. 4332 (*deus Sol Alagabalus*). Der Sturz des Kaisers und die darauf folgende *damnatio memoriae* machte nach etwa dreijähriger Dauer diesem unwürdigen Treiben ein Ende (*Cass. Dio* 79, 21, 2 ὁ τε Ἐλαγάβατος

αὐτὸς ἐκ τῆς πόλεως παντάπασιν ἐξέπεσεν); vgl. über die Rücklieferung der aus den stadtrömischen Tempeln in das palatinische Elagabalheiligtum gebrachten Göttersymbole *Herod.* 6, 1, 3 und *Wissowa, Relig. u. Kult.* S. 306, Anm. 4. Für den Orient hatte die Aufhebung des römischen Elagabalkultes keine Einbuße des Ansehens des Gottes von Emesa im Gefolge; Emesa blieb der Sitz des berühmten Heiligtums (*Hist. aug. Aurel.* 25, 4. *Avien orb. terr.* Vers 1032 ff. bezeugt dies); vgl. die oben zitierten Verse.

Kaiser Aurelian war es, der im Jahre 274 wiederum einen *deus Sol invictus* in Rom zu Ehren brachte, indem er ihm auf dem Campus Agrippae einen gewaltigen von Säulen umgebenen und im Innern prunkvoll ausgestatteten Tempel weihte.

Die nähere Bestimmung der Lage dieses Tempels bereitet große Schwierigkeiten; vgl. 20 *Not. reg. VII. Mommsen, Chron. min.* 1, 148. *Zosim.* 1, 61. *Hist. aug. Aurel.* 35, 3. 39, 2; vgl. 1, 3. 10, 2. 25, 6. 28, 5. 48, 4; *Tac.* 9, 2; *Firm.* 3, 4. *Aurel. Vict. Caes.* 35, 7. *Entr.* 9, 15. *Hülßen, Bull. arch. comm.* 23 (1895) 39 ff. *Lanciani ebd.* 94 ff. *Gilbert, Top. Roms* (bearb. v. *Hülßen*) 3, 114 Anm. 1. *Richter, Topogr. d. Stadt Rom* (in *Müllers Hdbch.*) S. 263 ff. *Not. reg.* 7 zählt auf: *campum Agrippae, templum Solis et Lunae*; im *Chronogr.* v. 354 heißt es über Aurelian: *hic muro urbem cinxit, templum Solis et castra in campo Agrippae dedicavit* . . . Unter den *castra* sind die *castra urbana* zu verstehen, doch auch über ihre Lage innerhalb des *campus Agrippae* ist nichts bekannt. *Hist. aug. Aurel.* 35, 3 heißt es ferner: *templum Solis fundavit et porticibus roboravit*: in diesen Portiken lagerte (ebd. 48, 4) fiskalischer Wein (in *porticibus templi Solis fiscalia vina ponuntur, non gratuito populo eroganda, sed pretio*). Nun sind 40 in dem nördlich vom Campus Agrippae liegenden Teile der 7. Region mehrfach Ausgrabungen gemacht, und es sind dabei auf der Piazza di S. Silvestro, zwischen dem Corso im Westen, der Via S. Claudio im Süden und der Via Frattina im Norden, die alle antiken Straßen entsprechen, eine Menge Granitsäulen, Architekturstücke und Reste von Mauern aus Peperinquadern, die anscheinend alle zu derselben Anlage gehörten (vgl. *Lanciani, Bull. com.* 1894 S. 287—291), gefunden worden. Angeblich auf demselben Orte hat sich im J. 1695 die Inschrift *C. I. L.* 6, 1785 gefunden, die einen Tarif für Weinküfer enthält, *qui de ciconiis ad templum cupas referre consueverunt*. Da nun in den Portiken des Tempels fiskalischer Wein lagerte, so beziehen mit Recht *Urlichs, Röm. Mitt.* 1889 S. 98 und *Hülßen, Il tempio del Sole nella regione 7 di Roma, Bull. com.* 1895, S. 39 ff. (vgl. *Rhein. Mus.* 49, S. 393 f.) das *templum* der Inschrift auf den Sonnentempel, wodurch bewiesen wäre, daß dieser nördlich vom Campus Agrippae zu suchen sei; die Berechtigung dieser Beziehung wird noch dadurch bestätigt, daß von den im Tarif genannten Arbeitern die *falcunarii* (Lastträger) mit der Überführung des Weines nach dem Tempel zu tun hatten; anders *Lanciani, Bull. com.* 23 (1895) S. 94 ff. und *Richter, a. a. O.* S. 264.

Natürlich deckt auch dieser von Aurelian im S. 274 eingeführte *deus Sol invictus* einen orientalischen Gott, doch ist es schwierig zu ermitteln, welchen. Die früher verbreitete und z. B. von Marquardt (*Staatsverv.* 3, 83) vertretene Ansicht, daß Aurelian aufs neue den Sonnenkult von Emesa in Rom eingeführt habe, ist deshalb unhaltbar, weil der durch die *damnatio memoriae* des Elagabal mitbetroffene Gott für alle Zeiten in Rom gestürzt war. Diese Ansicht stützt sich auf *Hist. aug. Aurel.* 25, 3, wo von einer Wundererscheinung erzählt wird, als Aurelian vor den Mauern von Emesa den Sieg über die Palmyrener unter Zenobia errang (*cumque Aureliani equites fugituri iam paene discederent ac terga darent, subito vi numinis, quod postea est proditum, hortante quadam divina forma per pedites etiam equites restituti sunt. Fugata est Zenobia cum Zaba et plenissime parva victoria. Recepto igitur orientis statu Emesam victor Aurelianus ingressus est ac statim ad templum Heliogabali tetendit, quasi communi officio vota soluturus. Verum illic eam formam numinis repperit, quam in bello sibi faventem vidit. Quare et illic templa fundavit donariis ingentibus positus et Romae Soli templum posuit maiore honorificentia consecratum*).

Es war wohl kein Zufall, daß die Palmyrener gerade hier, unter den Mauern Emesas, die Schlacht wagten. Sie hofften auf den Schutz des allmächtigen Sonnengottes, der aber in der Stunde der Entscheidung dem Gegner siegverheißend erschien. Wohl huldigte Aurelian dem Gotte von Emesa, aber nicht diesem durch *damnatio memoriae* gerichteten Gotte von Emesa galt der aurelianische Kult des *deus Sol invictus*, auch nicht dem persischen Mithras (Wissowa, *R. u. K.* S. 306. Usener, *Philos. Aufsätze Ed. Zeller* gewidmet (1887) S. 279 f. Habel, *Zur Geschichte des Sonnenkultes in Rom* in *Comment. in hon. Studemundi* S. 97 f.), sondern vielleicht, wie sonst angenommen wird, (Wissowa, *R. u. K.* S. 306), dem Stadtgott der besiegten Palmyrener, der als Sol oder Belus in Rom schon früher von Palmyrenern verehrt worden war, vgl. die zweisprachige Inschrift (*C. I. L.* 6, 710), in welcher der im palmyrenischen Texte als *Malakbel* bezeichnete Gott im lateinischen *Sol sanctissimus* genannt wird, und die *deus Sol invictus Malachibelus* gewidmete Inschrift (*C. I. L.* 6, 31036 = *D.* 4344). *Zosim.* (I, 61) erwähnt nämlich im Tempel des Aurelian *Ἥλιον καὶ Βήλον ἐγχαλκᾶτα*; ferner spräche dafür die Tatsache, daß die Gründung des Tempels im unmittelbarem Zusammenhange mit dem Triumph über die Einnahme Palmyras stand und die palmyrenische Beute zu seiner Ausstattung verwendet wurde (*Zosim.* a. a. O. und *Aurel. Vict. Caes.* 35, 7). Am wahrscheinlichsten jedoch ist es, daß Aurelian bei seinem *deus Sol invictus* an gar keinen bestimmten der syrischen Ba'alim gedacht hat, sondern den Sonnengott schlechthin damit bezeichnen wollte (vgl. v. Domaszewski, *Abhandl. z. röm. Relig.* S. 205); die dem Monotheismus zustrebende religiöse Entwicklung der Zeit ließ eben auch die vielen Ba'alim des Ostens

in dem einen Sol aufgehen. Das zeigt sich auch darin, daß Aurelian, ganz anders wie einst Elagabal, jede lokale Färbung im Kulte seines zum Reichsgott erhobenen Sonnengottes verwischte, ihn vielmehr in den Formen des römischen Kultes verehren ließ (vgl. v. Domaszewski, *Religion des röm. Heeres* S. 35. Usener, *Rhein. Mus.* 60, 477). Nach römischem Brauche wurde der Stiftungstag des Tempels, der 25. Dezember*), zum Jahresfeste des *Sol invictus* (*N(atalis) Invicti c(ircenses) m(issus)* 30 *Philoc.*; vgl. *Iulian. or.* 4, 156 B. C. und Mommsen, *C. I. L.* 1² S. 338 f.). Ferner wurde nach dem Vorbilde des von Domitian eingesetzten Agon Capitolinus (Wissowa, *R. u. K.* S. 113 A. 6) für den Reichsgott ein alle vier Jahre wiederkehrender *agon Solis* begründet (Mommsen, *Chron. min.* 1, 148. *Iulian. or.* 4, 155 B.); besonders wichtig ist, daß sein Dienst nicht von orientalischen Priestern ausgeübt wurde, sondern von einem angesehenen *collegium publicum*, das der vornehmsten Priesterschaft der alten Religion den Titel entlehnte und als *pontifices Solis* neben den alten *pontifices* rangierte, so daß die Vertreter des alten Priestertums sich hinfort *pontifices maiores* nannten (*P. Habel, De pontificum Romanorum condicione publica* S. 99 (*Breslauer philol. Abhandl.* 3, 1); Wissowa, *Rel. u. Kult* S. 450). Auf die Hilfe dieses Sonnengottes vertraute Licinius im Kampfe gegen Constantin, wie eine Inschrift aus Salvosia in Moesia inferior in merkwürdigster Weise lehrt: *Dei sancti Solis simulacrum consecratum die XIII Kal. Decemb(ribus). Debet singulis annis iusso sacro d(ominorum) n(ostri) Licini Aug(usti) et Licinii Caes(aris) ture, cereis et profusionibus eodem die a praepositis et vesillat(ionibus) in cast(ris) Salsorv(ensibus) agentibus exorari. Vul(terius) Romulus v(ir) p(erfectissimus) dux secutus invasionem describit*; vgl. Usener, *Rhein. Mus.* 60, 479; v. Domaszewski, *Abhandl. z. röm. Relig.* 206.

Entsprechend der ganzen Auffassung des Aurelian von seinem Sonnengott zeigt uns das Münzbild aus der Zeit Aurelians sowohl wie der Kaiser des 4. Jahrh. den Gott ohne die fremdartigen Züge des Dolichenus oder Heliopolitanus; vielmehr gleicht er hier dem Genius populi Romani; er wird hier dargestellt als eine nur mit dem Mantel bekleidete nackte Jünglingsgestalt, auf dem Haupte die Strahlenkrone, die rechte Hand erhoben (bisweilen mit der Peitsche des Wagenlenkers), in der linken die Weltkugel (vgl. z. B. Cohen, *Méd. impér.* 6, S. 189 nr. 123. S. 192 nr. 158), bisweilen zur Versinnbildlichung der unwiderstehlichen Reichsgewalt einen Gefangenen mit den Füßen nieder tretend (*Coh.* 6, S. 192, nr. 159), vgl. Abb. 1 u. 2. Dem Kaiser schwebte das hohe Ziel vor, seinen Sonnengott zum Einheitsgott des Riesenreiches zu machen; er feiert ihn als *dominus imp(eri) Romani* (Eckhel, *D. N.* 7, 483; vgl. *Coh.* 6, S. 177 nr. 15, er selbst wird genannt *Deus et Dominus natus Aurelianus* (*Coh.* 6, S. 197, nr. 200) auf einer Münze, deren Avers

*) Die vom 19.—22. Oktober bei *Philocalus* verzeichneten *iudi Solis* sind ungewisser Herkunft, vgl. Mommsen, *C. I. L.* 12, S. 333

den Kaiser mit der Strahlenkrone seines Gottes zeigt. Wie ihm dies gelungen ist, zeigt fast ein Jahrhundert später die (4.) Rede *Julianus eis τὸν βασιλέα Ἥλιον*, in der alle bekannte Mythologie und Religion dienen muß zur Verherrlichung des Königs der Götter, des Sonnengottes.

5. Sol invictus Mithras.

Endlich wird *Sol invictus Mithras* (z. B. *C. I. L.* 3, 1436. 5, 5795. 6, 719. 7, 645, 14, 66) der Träger der Mithrasreligion, die von Persien aus bereits in hellenistischer Zeit nach dem östlichen Kleinasien vorgedrungen war. Inschriften, die *Sol invictus Mithras* gewidmet sind, reichen vom zweiten bis ins vierte Jahrhundert und sind in allen Teilen des Reiches gefunden. Alle auf Mithras bezüglichen Inschriften sind gesammelt in dem ausgezeichneten Werke von F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithras*, dessen 2. Band (Bruxelles 1896) eine 20 erschöpfende Sammlung und Wiedergabe des gesamten literarischen, epigraphischen und



1) und 2) Sol, anrecht mit Strahlenkrone und Mantel, mit erhobener R., in der L. die Weltkugel, zu seinen Füßen ein sitzender Gefangener

(nach Gipsabdruck aus dem Berliner Münzkabinett).

Denkmälernmaterials bietet, während der erste Band die zusammenfassende Erörterung (Introduktion) enthält; vgl. ferner Cumonts Abhandlungen in der *Westd. Zeitschr.* 13 (1894) S. 69 ff. und in *dies. Lexik.* Bd. 2, Sp. 3029 ff. und Wissowa, *Rel. u. Kult.* S. 307 ff. Von den Inschriften ist besonders erwähnenswert diejenige, die wahrscheinlich im J. 307 (vgl. zu Dessau 659) die Kaiser Diocletian und Maximian mit ihren Mitregenten *de(o) S(oli) i(nvicto) M(ithrae)* als dem *fautor imperii sui* weihen (*C. I. L.* 3, 4413); ein Verzeichnis der *cultores de(i) S(olis) i(nvicti) M(ithrae)* aus Sentinum bietet *C. I. L.* 11, 5737. Von stadtrömischen Inschriften nenne ich: *C. I. L.* 6, 713 (*Soli Mithrae*), 716 (*Soli inv[ic]to Mithrae*) (wohl aus dem J. 208), 717 (*Soli Invicto*), 719 (*Deo Soli invicto Mithrae*); ferner *C. I. L.* 6, 720. 721. 723. 726—929. 730. 732. 733. 734. 739. 740 (aus dem J. 184). 741. 744—746. Uns berührt hier besonders das schon von Wissowa, a. a. O. S. 311 hervorgehobene eigentümliche Verhältnis 60 zwischen Sol und Mithras.

Das Eigentümliche besteht darin, daß auf den in den Mithraeen immer wiederkehrenden Bilderzyklen Sol und Mithras als unter sich verschiedene Gottheiten nebeneinander stehen (vgl. die Abb. in *diesem Lexikon* Bd. 2, Sp. 3049, während die Bezeichnung *Sol invictus Mithras* beweist, daß man in Rom Mithras nicht schied

von jenen zahlreichen orientalischen Gottheiten, zu denen die ebenfalls als *Sol invictus* bezeichneten Ba'alim von Emesa und Palmyra gehören. Während sonst stets die auf Grund der *interpretatio Romana* erfolgte, aus der Zusammenstellung eines römischen und barbarischen Götternamens bestehende Titulatur einen Gott bezeichnet, löst sich hier der erste Teil der Benennung, nämlich Sol, als selbständige Wesenheit ab und tritt auf den Denkmälern in mannigfache Beziehungen zu Mithras; bei dem mystischen Dunkel, das über der Mithrasreligion liegt, ist es für uns bis jetzt völlig unmöglich, eine Reihenfolge in diesen Darstellungen zu finden; sicher gehören sie einer und derselben Sage an (vgl. Cumont, in *diesem Lexikon* 2, 3048). Über *Sol socius* (*C. I. L.* 3, 3384) vgl. in *d. Lexikon* Bd. 2, Sp. 3048. Die Unzertrennlichkeit von Sol und Luna prägt sich auch darin aus, daß auch Luna in nachweisbare Beziehung zum Mithraskult tritt; vgl. darüber Aust, in *d. Lexikon* Bd. 2, Sp. 3260, wo noch die Inschrift *C. I. L.* 2, 258 hinzuzufügen wäre.

6. Sol Malachbelus.

Der Stadtgott von Palmyra wurde schon vor der Einnahme durch Aurelian als Sol oder Belus in Rom von Palmyrenern verehrt (vgl. ob. Sp. 1147), so in der zweisprachigen Inschrift (*C. I. L.* 6, 710), in welcher Malakbel im lateinischen Text *Sol sanctissimus* genannt wird; eine weitere stadtrömische Inschrift (*C. I. L.* 6, 31036 = D. 4338) ist *deo Soli invicto Malachibelo* geweiht; vgl. die numidischen Inschriften *C. I. L.* 8, 2497 = D. 4339; *C. I. L.* 8, 8795; vgl. 18020 = D. 4340; ferner *C. I. L.* 8, 18024 und die dacischen *C. I. L.* 3, 7954 = D. 4341 und *C. I. L.* 3, 7955. 7956.

Ob auch die Inschrift (Dessau, *Inscript. lat. sel.* 711) *Soli sanctissimo* von einem C. Verratus *Faustinus miles Coh. III* auf den palmyrenischen Stadtgott zu beziehen ist, läßt sich nicht entscheiden.

Sobald uns Inschriften vorliegen, in denen *Sol invictus* ohne weiteren Zusatz angerufen wird (z. B. *C. I. L.* 2, 2634. 2, 807); ist es natürlich für uns sehr schwer, mit Bestimmtheit zu sagen, welcher der orientalischen Ba'alim im einzelnen Falle hinter dem *Sol invictus* steckt, doch spricht die Wahrscheinlichkeit vom 2. Jahrh. ab dafür, solche Inschriften auf Mithras zu beziehen. Als *deus invictus* wird *C. I. L.* 8, 2667 ein sonst mit Saturnus vergleichener Gott bezeichnet.

Es bleibt noch übrig, einen Überblick über das Vorkommen des Sol auf Münzen der Republik und Kaiserzeit zu geben, von denen wir manche schon in der Abhandlung herangezogen haben. Eine früh-römische Unze aus dem ersten Drittel des 3. Jahrh. zeigt uns das Strahlenhaupt des Sol von vorn (*Babel. Monn. consul.* 1 S. 20 nr. 21, vgl. *ebd.* S. 31 nr. 48;



3) Strahlenhaupt des Sol von vorn, früh-römische Unze aus dem 3. Jahrh. (nach Babelon, *Monn. de la Republ. Rom.* Bd. 1 S. 20 nr. 21).

vgl. Abb. 3). Schon hingewiesen wurde auf die Denare des L. Valerius Acisculus, deren Vorderseite den Kopf des Sol, deren Revers Luna auf einer von zwei Rossen gezogenen Biga zeigt (vgl. *Babel*. a. a. O. 2, S. 520 nr. 20 und die Abbildung in diesem *Lexikon* Bd. 2, Sp. 2157; dazu *Roscher, Selene und Verwandtes* S. 169 ff.).

Sol erscheint uns also bald im Viergespann, vgl. Abb. 4, bald dieses besteigend (Coh. 4 S. 46 nr. 432 Septimius Severus); ebd. S. 174 nr. 289 (Caracalla) vgl. Abb. 5; auch in der Kaiserzeit hat der Soltypus, abgesehen von der seit Aurelian feststellbaren Angleichung an den Genius populi Romani, wesentliche Abänderungen nicht erfahren; doch schon in früherer Zeit zeigen sich ähnliche Darstellungen des Sol, abgesehen davon, daß er hier noch nicht den Mantel trägt. Sol erscheint aufrecht nach links, in der erhobenen Rechten hält er häufig die Peitsche des Wagenlenkers (Cohen 4 S. 53 nr. 449 Septimius Severus) oder eine Kugel (ebd. 4 S. 181 nr. 358 Caracalla). Ein ganz fremdartiger und seltener Soltypus, den auch Cohen



4) Sol im Viergespann, Münze aus der Zeit d. Sept. Severus (nach *Babelon, Monn. de la Republ. Rom.* 2, 175).



5) Sol im Viergespann, Münze aus der Zeit Caracallas (nach Gipsabdruck aus d. Berlin. Münzkabinett).

nur zweifelnd für Sol erklärt, findet sich auf einer Münze des Maximinus II.; hier erscheint Sol mit Strahlenhaupt aufrecht nach links im langen Gewande, die Rechte erhoben, in der Linken eine Victoria haltend; Umschrift: *Sole Invicto*; im unteren Münzabschnitt steht *SMAΣ* zwischen einem zunehmenden Mond und einem Stern (Coh. 7 S. 157 nr. 154). Sol erscheint im ersten Jahrh. der Kaiserzeit sehr vereinzelt, so unter Vespasian (Coh. 1 S. 369 nr. 21), der wohl unter dem Eindruck seiner Siege über den Orient den *colossus Neronis* zum Bilde eines Sonnengottes umschaffen ließ; vgl. *Becker, Topogr.* S. 220 ff. Noch zu erwähnen ist die Darstellung des Sol auf dem Panzer der 1863 gefundenen Augustusstatue von Primaporta (vgl. *Baumeister, A. D.*, S. 229 und v. *Domaszewski, Abhanll. z. römisch. Rel.* S. 54). Sol erscheint am oberen Rande des Panzers als Wagenlenker mit der Quadriga, welcher Aurora und Pandrosus vorausleiten.

Zu einer gewissen Häufigkeit und Bedeutung gelangt Sol erst auf Münzen der Kaiser Elagabal, Aurelian, Probus und Constantin I. Sol erhält hier folgende Beinamen:

Sol augustus (selten) Coh. 1 S. 369 nr. 21 Vespasian, kommt auch vor unter Claudius II. *Sol Comes* Coh. 6 S. 299 nr. 459 (Probus)

Comis Constantini Aug. Coh. 7 S. 265 nr. 316 (Avers zeigt die Büsten von Sol und Constantin)

Soli Comiti (sic!) Aug. Coh. 5 S. 436 nr. 978 (Gallien)

Soli Comiti Augg. N. N. Coh. 7 S. 288 nr. 506 (Constantin I.)

Sol Conservator Coh. 6 S. 200 nr. 228 (Sol reicht Aurelian die Weltkugel)

Conservator (Augustus) Coh. 6 S. 272 nr. 202 (Probus; kommt auch vor unter Gallien und Claudius II.)

Sol Dominus imperii Romani Coh. 6 S. 178 nr. 15 (Aurelian)

Sol Invictus Coh. 6 S. 200 nr. 229–237 Aurelian; sehr häufig von Aurelian bis Maximinus II.)

Soli Invictae (sic!) Coh. 6 S. 548 nr. 535 (Maximinus Hercules)

Sol Invictus Comes Coh. 7 S. 289 nr. 511 (Constantin I., auch häufig unter Probus)

Sol Invictus Aeternus Augustus Coh. 7 S. 289 nr. 510 (Constantin I.)

Invictus Aug. Coh. 7 S. 13 nr. 106 (Carausius)

Sol Propugnator Coh. 4 S. 349 nr. 272 (Elagabal)

Sehr häufig tritt für Sol die Bezeichnung *Oriens* auf. *Oriens* aug. ein z. B. Coh. 6 S. 190 nr. 138–160, sie findet sich von Gordian bis zu Gallien, oder *Oriens* Augg. (ebenso häufig z. B. Coh. 7 S. 155 nr. 136); vgl. *Aeneis* 5, 739; *et me saevus equis Oriens afflavit anhelis* für *Sol oriens*. Endlich finden wir Sol bisweilen auch auf Münzen, deren Aufschrift zu ihm nur in loser Beziehung steht. So finden wir Sol auf dem Revers einer Münze des Carus mit der Aufschrift *Aeternit as) Imperi*. Sol und Carus finden wir Coh. 6 S. 353 nr. 27: *Deo et Domino Caro Aug(usto)*.

Für die Beinamen des Sol in der Literatur verweise ich auf das *Suppl.* zu *Rosch. Lexik.* d. *Myth.* 2, 92.

Das in der Natur begründete uns auch im Verlauf unserer Abhandlung immer wieder entgegengetretende Verhältnis von Sol und Luna führt uns auf die griechische Mythologie, in der Helios und Selene ehelich verbunden sind (vgl. *Roscher*, in d. *Lexikon* Bd. 2, Sp. 3159). In der griechischen Sage ist Selene von Liebe zu dem Sonnengott erfüllt (*Plut.*, *de facie in orbe lunae* 30, *Hesych* s. v. *ὀφραία αἴξ*, indem sie bald vor der Sonne flieht, bald ihr nachgeht, um sie schließlich im Neumonde einzuholen (*Schwartz, Sonne, Mond und Sterne* S. 167). Ausgesprochen wird dies von *Maerobius* in *somn. Seip.* 1, 18, 10 f. (*postquam ille demersus est, ipsa coeli marginem tenet antecedenti (soli) superoccidens . . . postremo . . . solem denuo comprehendit et vicinus videtur ortus amorum, quamdiu soli succedens rursus movetur*; vgl. *Plin. n. h.* 2, 45 *ipsa toties solem redeuntem ad principia consequitur*). Hingewiesen sei noch auf die durch Elagabal vollzogene Theogamie zwischen dem Sonnengotte von Emesa und der karthagischen Caelestis, in der wir die mit der griechischen Aphrodite-Urania gezeichnete Astarte zu sehen haben, in der wahrscheinlich eine Mondgöttin zu erkennen; vgl. *Ed. Meyer* in *dies. Lexikon* Bd. 1 Sp. 652 und *Herodian* 5, 6, 4 *Ὁφρανίαν Φοίνικος Ἀστρογάγην ὀνομαζούσιν, ἐπλήρη εἶναι θέλοντες*).

[Fr. Richter,]

Sol (Σῶλ), Göttin auf einer Inschrift aus dem Bosphorus (aus dem Jahre 152 n. Chr.): *Τιβέριος Τούλιος βασιλεὺς Ποιμπόλης ... τὰς ... γέας ἐν Θιαννίους ... ἀπακατέστητος τῇ θεῷ Σῶλ*, *Compte rendu* 1859 p. XIII. 1860, 106. *Stephani* a. a. O. 107 bezeichnet diese Göttin als unverständlich und geheimnisvoll; ein Einfluß der altnordischen Religion, in der die Sonnengottheit häufig Sol genannt und stets weiblich gedacht werde (*Grimm, Deutsche Gram.* 3, 350), sei kaum anzunehmen; eher könne man an einen Einfluß asiatischer Religionen denken, wenn sich nicht auch hier wieder die Schwierigkeit entgegenstellte, daß die asiatischen Religionen und Sprachen für eine Göttin dieses Namens einen Anknüpfungspunkt vermissen ließen. An die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit der britannischen *Dea Sul* (*Sulis*) denkt *M. Ihm, Bonner Jahrb.* 82, 81 (die Inschrift ebend. 184 nr. 552). [Höfer.]

Solimara, keltische Göttin (vgl. den Personennamen *Solimar*us, den Ortsnamen *Solimariaca*) auf der verschollenen Inschrift von Bourges, *C. I. L.* 13, 1195 (= *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4712): *Solimarae sacrum, aedem cum suis ornamentis Firmana Cobrici <filia> mater* (nicht *mater sacrorum*) d. s. d. [M. Ihm.]

Sollicitudo mit *Tristities* (s. d.) Dienerin der *Venus*, *Apul. Metam.* 6, 9. [Höfer.]

Solmos (Σόλυος). Nach Bericht von *Mark Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2, 336, 12 hat *Littmann, Amer. Journ. of archaeol. Second Series* 9 (1905), 400 f. von einer Inschrift aus Umm-el-Gimal (Syrien) berichtet, die *Θεῷ Σόλυω* geweiht ist. [Höfer.]

Solutorius, Beiname des Iuppiter auf Inschriften Spaniens, *C. I. L.* 2, 661. 675 (?). 728. 742. 744. 745. 944. *Ephem. Epigr.* 3, 4. 5. Nach *O. Keller, Jahrb. f. klass. Phil.* 133 (1886), 698 liegt hier eine volkstümliche Bildung vor, wobei der beabsichtigte Begriff 'Erlöscher' und der bestehende Beiname *Salutaris* miteinander verquickt worden sind. Vgl. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 284. [Höfer.]

Solymeus (Σολυμεύς), Beiname des Zeus in Termessos, auf dessen Münzen er durch die Legende *Zeús Σολυμεύς* oder *Διὸς Σολυμεύς* bezeichnet dargestellt ist, die Hand mit gekrümmtem Zeigefinger zum Kopfe erhoben, *Mionnet Suppl.* 7, 138, 228. *Friedländer, Zeitschr. f. Numism.* 12, 6. *Head, Hist. num.* 594 (= 712³). *Hill, Catal. of the greek coins of Lycia, Pamphylia and Pisidia Introd.* XC; vgl. *Le Bas-Waddington* 3, 296 zu nr. 1202. *O. Treuber, Geschichte der Lykier* 23. Nach *Lanckoronski, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 30 (vgl. 7) ist Zeus Solymeus die hellenistische Form des Solymos (s. d.), des Nationalgottes der pisdischen Termessier, der, auf den nach ihm benannten Berggipfeln thronend, Sturm ausfahren läßt über das Meer und sich eng berührt mit dem 'Zeus mit der Doppelaxt (labrys)', vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 262, 16. Über den Tempel des Zeus s. vgl. *Lanckoronski* a. a. O. nr. 47 ff. Häufig werden Priester des Zeus S. genannt, *Lanckoronski* a. a. O. nr. 39. 41. 57. 78. 80. 85. Mit seinem Kulte war der Kult der Roma ver-

bunden: Priester *θεῖς Πάριος Σεβαστῆς καὶ Διὸς Σολυμεύς*, *Lanckoronski* nr. 49. 93. Dem Zeus Solymeus mußten die Strafgeelder für Grabesverletzungen gezahlt werden, *Lanckoronski* nr. 154. 167. 171a (= *C. I. G.* 3, 4366 k). *Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 3 (1900), S. 193. 206. *Journ. of hell. stud.* 15 (1895), 127 ff. Vgl. *Solymos* nr. 2. [Höfer.]

Solymos (Σόλυμος), 1) Sohn des Zeus oder des Ares (*Et. M.* 721, 44), Stammvater und Eponymos des Volkes der Solymen; der Name seiner Mutter schwankt: *Χαλδῆνη* (*Steph. Byz.* s. v. *Πισιδία*), — *Καλδῆνη*, *Etym. M.* 721, 43, — *Καλχηδονία* [wofür fälschlich *Stoll, Antim.* (fr. p. 83 *Καρχηδονία* schreibt), *Antimachos* (frgm. 16 bei *Bergk, Poet. Leyt.* 2⁴, 292) im *Schol. Pal. Hom. Od.* 5, 283. Bei *Clem. Roman.* in *Rufin. Recognit.* 10, 21 ist, wie ich *Mythol. Epigraph.* (Progr. Dresden 1910) S. 29 f. nachgewiesen habe, für das überlieferte: (*Iuppiter ritiat*) *Chalceam nympham, ex qua nascitur Olympus* zu lesen: *Chalce<doni>am nympham ex qua nascitur Solymos*, falls man nicht mit *Bücheler, Jahrb. f. klass. Phil.* 105 (1872), 574 *Chalcea* = *Χάικεια* nehmen will, wobei man freilich noch einen weiteren Namen zu den bereits überlieferten gewinnt. Auf Grund des Fragmentes des *Antimachos* hat *Buttmann* bei *Steph. Byz.* a. a. O. für *Χαλδῆνης* vorgeschlagen: *Καλχηδονίας*, dann möchte man auch im *Etym. M.* *Καλχηδονίας* schreiben (bekanntlich wechselt die Schreibung *Καλχηδών* mit der Schreibung *Χαλχηδών*), falls man es nicht vorzieht, *Χαλδῆνη* (*Καλδῆνη*) als Kurzform zu *Χαλχηδονία* (*Καλχηδονία*) zu betrachten. Schwester und zugleich Gattin des Solymos war *Milye*, die spätere Gemahlin des *Kragos*, *Steph. Byz.* s. v. *Μιλήται*, vgl. *Treuber, Geschichte der Lykier* 21 ff. *Lanckoronski, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 4. 10. 30 öft. *Gruppe, Griech. Myth.* 332, 5, nach dem Solymos, dessen Namen auch ein lykischer Berg (*Strabo* 13, 630; man beachte dasselbe Verhältnis bei dem benachbarten *Kragos* [s. d.]) trägt, eine Hypostase des als Zeus *Σολυμεύς* (s. d.) verehrten Gottes ist. Auf Münzen von Termessos (Pisidien) ist durch Beischrift kenntlich Solymos dargestellt, entweder in ganzer Figur oder im Brustbild mit Helm und Panzer, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 27. *Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen* 410 f. nr. 6 ff. Taf. 15, 15 ff. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Lycia, Pamphylia and Pisidia Introd.* p. XC not. §. — 2) *Friedländer, Zeitschr. f. Numism.* 12 (1885), 6. *Osann, Arch. Zeit. N. F.* 1 (1847), 90. Auch auf Münzen von Ariassos will *Head, Hist. num.* 706 den Solymos erkennen. — 2) Beiname des Zeus = *Σολυμεύς* (s. d.): *Διὶ Σολύμω(ι)*, *Hill, Journ. of hell. stud.* 15, 126. *Revue des études Grecques* 10 (1897), 96. *Hill, Brit. Mus. Catal. of the greek coins of Lycia, Pamphylia and Pisidia Introd.* p. XC not. §. — 3) Trojaner, Begleiter des Aineias und Gründer von Sulmo, *Ov. Fast.* 4, 79. *Sil. It.* 9, 75. *Osann, Arch. Zeit.* a. a. O. 91. [Höfer.]

Somnus. Über die mythologische Anschauung und den Kult s. u. *Hypnos*. Mit *Aescu-*

lapius verbunden erscheint Somnus auf der Inschrift aus Reii in Gallia Narbonensis C.I.L. 12, 354 *deo Aesculapio . . . signum Somni aereum* . . . Vgl. 2, 2407. Auf der berühmten römischen Grabdarstellung der Villa Albani steht über dem Bilde des (Todes)schlafs: *Somno*, über dem ihm entsprechenden der *Fortuna*: *Fatis* (C. I. L. 2188 = *Orelli* 2432). Ein Bild des Somnus C. I. L. 12, 3058 (?). [W. F. Otto.]

Sonketene (Σονκητηνή), epichorischer Beiname der Hera auf einer Inschrift aus Sorlyik (Thrakien) *Ἡρα Σονκητηνή . . . χαριστήριον*, A. v. Domszewski, *Archaeol. epigr. Mitth.* aus Oesterreich 10 (1886), 240. *Revue des études grecques* 22 (1909), 180. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Romanas pertinentes* 1, 677 p. 229 = *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 317 nr. Q 1, wo Σονκητηνή steht. — *Frankfurter, Register zu den arch.-epigr. Mitt.* p. 121 (s. v. *Ἡρα*) u. p. 122 schreibt Σονκητηνή. [Höfer.]

Sonne und Sonnengott nach ägyptischer Vorstellung.

Die am südlichen Himmel doppelt mächtige Sonne hat naturgemäß die Phantasie der alten Ägypter frühzeitig angeregt, und zu allen Zeiten ist, abgesehen von Totengöttern, der Sonnengott der am meisten verehrte und der am höchsten geschätzte Gott. Unter vielen Gestalten und Namen wird die Sonne gedacht. Einzelne berühren sich, aber enthalten doch ursprünglich verschiedene Vorstellungen. Andere gehörten in Urzeiten zusammen und sind bei örtlicher Trennung ihrer Träger differenziert ausgebildet*), um in historischer Zeit sich wieder näher zu treten, sich zu beeinflussen und zum Teil endlich ineinander überzugehen. Andere haben von Uranfang an unabhängig nebeneinander gestanden und lassen sich vernünftigerweise nicht mit den übrigen vereinigen — aber auch sie sind mit ihnen zusammengeworfen und so rufen die späteren Hymnen an den Sonnengott ihn in einem Verse als Scheibe, Falken, Widder, Käfer, König und Schöpfer an oder lassen ihn gleichzeitig schweben, fliegen, kriechen, im Schiffe fahren, auf dem Throne sitzen usw. — Aus der Erkenntnis, daß bei den Sonnengöttern unter einem Namen ganz verschiedene Götterpersönlichkeiten zusammengeschmolzen sind, ergibt sich für die Untersuchungsmethode der geringe Wert des Namens eines Gottes. Namensgleichheit bedeutet nicht Wesensgleichheit; die Göttergestalten dürfen nur nach ihrem inneren Gehalte, nicht nach ihren Namen gegeneinander abgegrenzt werden.

Die historische Entwicklung des Glaubens und des Kultus scheint so gewesen zu sein, daß die Könige der ersten drei Dynastien (Frühzeit), die in Oberägypten (El-Kab) herrschten, an erster Stelle Horus als Schutz- und Landesgott verehrten; dieser ist einerseits der Lokalheilige ihrer Heimat, andererseits vielleicht der später in Edfu verehrte Sonnenfalken

(aber in dieser Zeit noch nicht der Sohn des Osiris). Nach ihm führen die Könige anfangs den alleinigen Titel 'Horus'; erst später (Dyn. 2) nennen sie sich auch 'Set' nach dem Lokalgotte von Ombos (bei Kus nördlich Luksor). Die Verlegung der Residenz durch ein neues Geschlecht nach Memphis bringt das Königtum in Berührung mit der andersartigen Auffassung des Sonnengottes in Heliopolis und verschafft dem Herrscher den Namen 'Sohn des Re' (Dyn. 4), der vielleicht von alten Deltafürsten stammt und von jetzt ab nächst 'König' der wesentlichste Titel des Pharaos bleibt (vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1, 2 § 250; *Schneider, Kultur* 396). Die 5. Dynastie bringt eine besondere Verehrung des Re zur Geltung und baut ihm bei Memphis Heiligtümer mit Obeliken, deren Anlage und Ausschmückung auf Naturdienst deutet (vgl. A III). In den 'Pyramidentexten' der 6. Dynastie ist uns eine gewaltige religiöse Literatur überliefert, aus der wir lernen, daß seit Generationen und Jahrhunderten die verschiedenen lokalen Sonnengötter zusammengeworfen und sogar mit Gottheiten ganz anderen Charakters vereinigt worden waren. Das mittlere Reich setzt diese gegenseitigen Angliederungen von Göttern auch für die Sonnengötter fort, und seine Poesien verbinden unvereinbare Vorstellungen skrupellos miteinander (*Erman, Ag.* 461). Eine dieser Kompositionen, Amonre von Theben (vgl. B II), gewinnt überragende Macht im Pantheon und wird durch die thebanische Dynastie über das ganze Land verbreitet. Ein individualistisch gefärbter Versuch, einen solaren Monotheismus, der in ähnlicher Weise seit Jahrhunderten gelegentlich in einsichtsvollen Köpfen geherrscht und an manchen Orten und zu gewissen Zeiten auch wirklich bestimmend auf die Mythologie eingewirkt hatte (vgl. *Meyer, Gesch.* 1 § 272), nun einmal äußerlich mit aller Konsequenz durchzuführen, bricht schon mit dem Tode des königlichen Reformators zusammen (vgl. A IV). Von jetzt ab gehen die oben angedeuteten Vermischungen ungestört weiter; Amonre bleibt im wesentlichen in seiner Herrscherstellung, wenn auch mehr als Götterkönig wie als Sonnengott, schließlich als Personifikation jedes göttlichen Wirkens. Die Spätzeit, deren Schwerpunkt im Delta (Sais usw.) liegt, läßt Re-Harachte wieder mehr als Sonnengott hervortreten. Aber im allgemeinen liebt sie den Sonnenkult nicht mehr; man geht auf in den geheimnisvollen Mysterien des Totengottes und den Mythen von der Familie des Osiris. So ist verhältnismäßig wenig von der Sonnenreligion in der klassischen Literatur überliefert (zusammengestellt in *Jablonski, Pantheon* 1, 122 ff.); doch hat, im wesentlichen auf ihr fußend, schon *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 209 in der Sonne als physischer und metaphysischer Gottheit das Zentrum der ägyptischen Religion erkannt.

Literatur (falls kein Zitat gegeben, s. Index; die genannten Werke werden später nur abgekürzt zitiert): *Paul Ernst Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* (Francofurti ad Viadrum 1750—2) lib. 2; *J. Fr. Champollion le Jeune.*

*) Anderen Forschern scheint dieser Teil der Entwicklung der wesentlichste; z. B. meint *Erman, Ag.* 73 ff., daß die alte Religion ein Kultus großer Lichtgottheiten war; ein umfassender Gott sei in einzelne Persönlichkeiten zerfallen, die dem Volke selbständig wurden.

Panthéon égyptien (Paris 1823) nr. 24; *Sir Gardner Wilkinson, A second series of the manners and customs of the ancient Egyptians* (London 1841) vol. 1—2, Suppl. mit Indices: besonders 1. 287—307; *Richard Lepsius, Über den ersten ägyptischen Götterkreis* Abh. Akad. Berlin 1851) 192—6; *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (Paris 1875) 468; *Ders., Petit manuel de mythologie* (P. 1878) 116; *Ders., Le panthéon égyptien* (P. 1881); *R. Lanzzone, Dizionario di mitologia egiziana* (Torino, 1881) 451, tav. 178; *G. Maspero* (1880—8). *Études de mythol. et archéol. égypt.* 1. 2 (Paris 1886 ff.) = *Bibliothèque égyptologique* 1. 2 (Paris 1893): 1, 121; 2, 279 ff. 313 ff.; *Le Page Renouf, Vorlesungen über Urspr. u. Entwickl. der Religion der alten Ägypter* (Leipzig 1882); *Ad. Erman, Ägypten* (Tübingen 1885); *H. Brugsch, Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum* Bd. 4 (Lpzg. 1884); *Ders., Religion und Mythologie der alten Ägypter* 20 (Lpzg. 1884—90); *Alfr. Wiedemann, Religion der alten Ägypter* (Münster i. W. 1890), Kap. 2—4; *C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum I* (Gotha 1896) Kap. 2, 1; *M. Brodrick and A. Anderson Morton, A concise dictionary of egyptian archeology* (London 1902); *E. A. Wallis Budge, The Gods of the Egyptians* (London 1904); *Ad. Erman, Die ägyptische Religion* (Berlin 1905); *H. O. Lange, Die Ägypter in: Chantepie de la Saussaye, 30 Lehrbuch der Religionsgesch.* (3. Aufl. Tübingen 1905) 1, 172—245: § 3. 4. 6; *James Henry Breasted, A History of Egypt* (London-New York 1906) 54 ff.; *Dass., Deutsch von H. Ranke* (Berlin 1910) 54—62; *Herm. Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter* (Leipzig 1906) 426; *Eduard Meyer, Geschichte des Altertums* 2 Bd. 1, 2 (Stuttgart-Berlin 1909).

A. Lokalkulte

I. in Unterägypten

(*Maspero, Hist. anc.* 1, 137—40; *Schneider, Kultur* 397—402; *Erman, Rel.* 9; *Meyer, Gesch.* 1 § 133).

a) In der frühesten historischen Zeit und in den ihr vorausgehenden Jahrhunderten, die wir nur tastend erschließen können, ist das Zentrum der Sonnenreligion im Delta offenbar Heliopolis gewesen. Dort wohnt ein Gott, der einheitlich und doch doppelt ist, sowohl dem Charakter wie der Person nach. Die offizielle Urkunde Ramses' III. stellt als Herrn des Tempels zwei Götter dar; zuerst 'Re-Harachte, großer Gott, Herr des Himmels' als Mann mit Falkenkopf, darauf Sonne mit Schlange; dann 'Atum, Herr beider Länder in Heliopolis' als Mann mit der Doppelkrone auf dem menschlichen Haupt (*Facsimile of an egyptian hieratic papyrus in the British Museum* ed. S. Birch [London 1876] pl. 24 — zitiert: *Pap. Harris I*); ihm sind auch zwei 60 Göttinnen, Jusas und Hathor, beigegeben. So wie diese Beiworte es angeben, wird auch das wirkliche Verhältnis sein: Atum (vgl. B VII) ist der Lokalgott von Heliopolis; aber in einer Zeit, die wohl vor aller literarischen Überlieferung liegt, ist der Sonnengott ihm angegliedert und wegen seiner universalen und praktischen Bedeutung ihm sogar vorgeordnet

worden. Der Sonnengott wurde in Heliopolis aufgenommen als Re, Harachte oder Re-Harachte; dieses seinerseits schon zusammengesetzte Wesen zeigt in seinem Namen Horus bzw. Harachte zwar vielleicht oberägyptischen Einfluß (vgl. unten II), aber was an Mythen und Vorstellungen sich damals in Heliopolis sammelte und was wir später gelegentlich wieder von dort ausströmen sehen, ist gewiß echte und z. T. uralte unterägyptische Religion. Der Charakter des Atum-Re-Harachte von Heliopolis ist einerseits der des Gestirnes; Naturdienst und Naturbeobachtung scheint in Heliopolis mehr als an anderen Orten gepflegt worden zu sein, und die in den Hymnen zahlreichen Beschreibungen des Tageslaufes der Sonne und ihrer Macht über Lebendiges und Lebloses waren dort offenbar besonders beliebt (vgl. A III. IV; C VII. VIII; D).

Im besonderen verkörpert Atum die Abendsonne, Re-Harachte die aufsteigende; z. B. auf den Pyramiden aus Gräbern (*Brugsch, Rel.* 236. 241. 249). Ferner ist der Gott von Heliopolis der König und Weltenherrscher und heißt als solcher bald Atum, bald Re-Harachte. Mythen, die von Atum als erstem Erzeuger und somit Vater der Götter erzählen, scheinen ursprünglich wirklich ihm, nicht Re-Harachte anzugehören.

b) Andererseits trifft man im Delta zu allen Zeiten Spuren einer Re-Religion, ohne daß man sie näher festlegen könnte. Man sieht Re hier verehrt und überall in den Mythen erscheinend, aber er ist nirgends zu Hause. Bald ist er der mächtige König und Göttervater, bald steht er untätig im Hintergrund, bald ist er die täglich ihren Weg ziehende Sonne. Vielleicht war Re den Unterägyptern seit Urzeiten der überall selbstverständlich gegenwärtige und wirksame Sonnengott; erst durch die Verschmelzung mit dem Lokalgott Atum von Heliopolis erhielt er unter verändertem Namen ein Haus und eine Familie.

c) Mehrere Deltagötter haben unter den verschiedenartigen Zügen ihres Charakters auch den des Sonnengottes, z. B. Schow (s. 'Schow' D); aber gerade da handelt es sich um Verhältnisse, die zunächst noch nicht geklärt sind und über die wir bei der Spärlichkeit des Materials z. T. gewiß nie werden urteilen können.

d) Beschränken wir uns auf Heliopolis, dessen Theologie offenbar zu allen Zeiten starken Einfluß auf die der anderen Tempel gehabt hat. Dort besteht der Gott, der der Herr des Ortes ist, aus zwei Persönlichkeiten; wie unter Ramses III. (vgl. a) tritt er uns auch sonst häufig in zwei Gestalten entgegen. Z. B. zeigt ein Relief Sethos I. aus Heliopolis den König auf der einen Seite opfernd vor dem falkenköpfigen 'Re-Harachte' mit der Sonnenscheibe auf der anderen vor 'Atum, Herrn beider Länder von Heliopolis', menschenköpfig mit der Doppelkrone (Brüssel E 407 = *Capart, Recueil de monum.* [Bruxelles 1902] 1, 39). So ist es oft. Und als zwei getrennte Persönlichkeiten mit verschiedenen Tempeln in Heliopolis treten Re und Atum uns auch wirklich

entgegen in dem Bericht des Königs Pianchi, der in Heliopolis opferte (*Schäfer, Urkunden der älteren Äthiopienkönige* 3, 37—40: Pianchistele 102—6). In Heliopolis wusch Pianchi, gewiß dem alten Tempelritual gemäß, sein Gesicht 'mit dem Wasser des Nun, mit dem Re sein Gesicht wäscht. Er ging zu dem Sande in Heliopolis (d. h. in die Wüste hinauf?) und vollzog ein großes Opfer auf dem hohen Sande in Heliopolis angesichts des Re bei seinem Aufgange an Ochsen, Milch, Myrrhen, Weihrauch und allen wohlriechenden Pflanzen. Er begab sich dann zum Tempel des Re und trat betend in das Gotteshaus... Er stieg die Treppe hinauf zum großen Balkon (Fenster?), um Re zu schauen im Obeliskenhause. Der König selbst stand allein da und zerbrach die beiden Türriegel, öffnete die Türflügel und sah seinen Vater Re im Obeliskenhause mit der Morgenbarke des Re und der Abendbarke des Atum. Er schloß die Türflügel, legte den Ton auf und siegelte mit dem Siegelring des Königs selbst... Dann ging er in den Atumtempel und brachte Myrrhen dar seinem Vater Atum Chepra, dem Fürsten von Heliopolis'. Pianchi hat also dem Re im Freien geopfert, vielleicht oben in der Wüste; ein solches Opfer meint wohl auch *Plutarch (de Is. cap. 52 b)*: 'Dreimal täglich räuchert man dem Helios, mit Harz bei Aufgang, mit Myrrhen mittags, mit dem sogenannten Kyphi bei Untergang; Helios glaubt man dadurch sich zuzuwenden und ihm zu dienen'.

II. In Oberägypten.

Ob der Falke Horus, der der Patron der ersten Dynastien in el-Kab ist, ein Sonnengott war, wissen wir nicht. Gewiß war dies Behedti, der Gott von Edfu, das uns in späterer Zeit als Mittelpunkt des oberägyptischen Sonnenkultus entgegentritt; er ist ursprünglich ein Falke, dann die Sonnenscheibe, die mit ausgebreiteten Falkenflügeln schwebt (vgl. B III. IV). Die Falkengestalt des Sonnengottes scheint in Oberägypten heimisch zu sein, und der Gott von Heliopolis hat den Namen Horus, Harachte und den Falkenkopf vielleicht aus dem Süden erhalten. Die oberägyptischen Mythen sind in historischer Zeit gepflegt und ausgebildet worden ('Die geflügelte Sonne' vgl. C I), aber ihre Wirkung ist unbedeutend gegenüber der des unterägyptischen Ideenkreises. Zunächst wohl weil die geistige Kultur im Norden seit alter Zeit reicher durchgebildet war. Ferner spielte gewiß mit, daß der Name Horus auch von dem Sohne des Osiris und der Isis getragen wurde; die Bedeutung und Verbreitung dieser Osirismythen war aber so groß, daß man sich lieber an den Sonnengott in ganz anderen Einkleidungen wandte.

III. In der 5. Dynastie

(*Erman, Rel. 44; Breasted, Hist. 123; Schneider, Kultur 410*).

a) Die älteste religiöse Poesie und die im wesentlichen von ihr abhängige spätere ist so erfüllt von mythologischen Bildern und Hinweisen, daß für unbefangene Gedanken und

Beobachtungen aus der Natur kaum Platz bleibt; dieses Abweichen des hohen Stils ist mit den Tendenzen des Dichters selbstverständlich verbunden; aber immer wieder sehen wir bei dem Ägypter das natürliche Empfinden hervortreten und seine Unfähigkeit, die Abstraktionen durchzuführen. Solche Reaktionen auf die Vergewaltigungen durch die Mythologie sind zweimal in großem Stile erfolgt: die erste im alten Reich durch die 5. Dynastie, die zweite in der 18. Dynastie durch Amenophis IV.

b) Wir wissen viel zu wenig, um uns eine Vorstellung machen zu können von den äußeren Verhältnissen, unter denen die Ideen der ersten Reform zur Herrschaft gebracht wurden; gewiß kam ein neues Herrscherhaus, durch welches das alte samt seinen Lehren gestürzt wurde. So erzählt es das Volksmärchen nach Jahrhunderten (*Erman, Die Märchen des Papyrus Westcar*. Berlin 1890; *Erman-Krebs, Aus den Papyrus der Königl. Museen* (Berlin 1899) 37 ff.): Heimlich besuchte der Sonnengott Re selbst die Frau eines seiner Priester in Heliopolis; sie gebar drei Knaben, denen die sieben Hathoren, gute Göttinnen, bei der Geburt Namen und Schicksal verkündeten. Die Kinder wurden die ersten Könige der 5. Dynastie. Die neue Richtung geht also, wie die Sage wohl richtig erzählt, von Heliopolis aus und bringt dessen Sonnengott vor allen anderen Göttern zur Geltung. Ihre Poesie ist fast nicht erhalten, aber die Darstellungen in ihren Tempeln zeigen, daß ihre Religion mehr als in den vorhergehenden Generationen ein Naturdienst war. Nicht nur das größere Vermögen der Künstler, sondern auch diese neue Tendenz ist die Veranlassung zu der Abbildung der Tiere und Pflanzen in den Sonnentempeln. In langen Reihen sind die Lebewesen auf der Erde dargestellt, wie sie in den verschiedenen Jahreszeiten aussehen und was sie tun; die Götter dieser drei Jahreszeiten, in gewaltiger Größe, stehen vor ihnen, und wir haben es uns wohl so zu denken, daß sie dem Sonnengott vorführen, was er geschaffen hat und erhält. In diesen Reliefs sehen wir auch die kleinen Szenen aus dem Tierleben nach feiner Beobachtung abgebildet; sie sind ähnlich den Bildern, mit denen die Dichter der Sonnehymnen ihre Lieder schmücken (vgl. C VII—X).

c) Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie (*Wiedemann, Rel. 11*) haben als wesentlichsten einen Bestandteil, der nach den alten Bildern bei allen ähnlich war: ein hoher Unterbau mit geböschten Wänden; auf ihm ein mächtiger Obelisk, dessen Spitze, in einigen Fällen wenigstens, eine vergoldete Sonnenscheibe trägt. Das weitere kennen wir im einzelnen nur von dem einzigen bisher freigelegten Sonnentempel, dem des Königs Ne-user-rē (Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re [Rathures] ed. von Bissing. I. Der Bau, von Ludwig Borchardt [Berlin 1905]; *Mitteil. der Deutsch. Orient-Ges.* nr. 10; *Berichte von Schäfer und Borchardt in Ztschr. Ägypt. Spr.* 37—9 [1899—1901]. Beschreibungen in *Spiegelberg, Gesch. ägyptischer Kunst* [Leipzig 1903] 12, Abb. 16; v. Bissing,

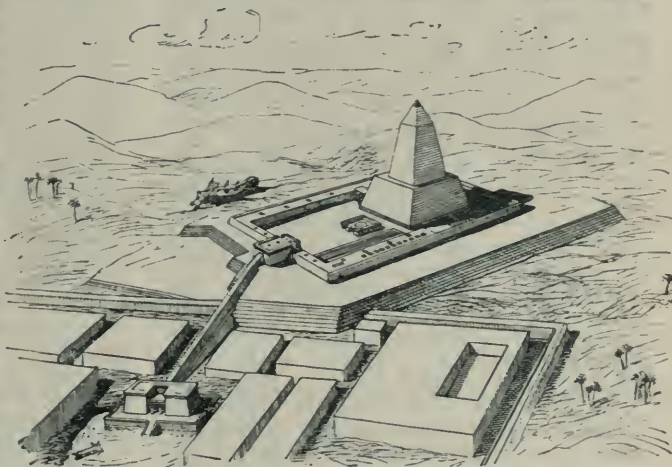
Einf. Gesch. ägypt. Kunst [Berlin 1908] 31, Taf. 20; *Ed. Meyer, Aeg. zur Zeit der Pyramidenerbauer* [Leipzig 1908] 30, Abb. 11). Im Tal betritt man ihn von der Residenzstadt des Königs aus, die im Fruchtländgebiet liegt, durch einen mit Granitsäulen geschmückten Bau; man steigt in einem geschlossenen Aufweg, dessen Wandbilder nur durch kleine Deckenfenster schwach beleuchtet werden, empor zu einem Hof, umgeht ihn auf einem immer noch halbdunklen Gang und steigt dann wieder empor in dem Unterbau des Obeliskens, nunmehr völlig im Dunklen. Endlich, nachdem der Weg fast zweimal sich im Massiv des Unterbaues gewunden hat, betritt man die Plattform desselben und sieht das Tageslicht erst jetzt wieder seit dem Torbau im Tale; diesen Weg hat gewiß auch die Prozession der Priester zum Gebet und Opfer vor der aufgehenden Sonne gemacht. Der im Sonnentempel verehrte Gott hieß nach der Widmungsinschrift 'Re'. Auch die Berichte über Stiftungen von Opfern (*Heinr. Schäfer, Ein Bruchstück altägypt. Annalen* = *Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhg.) nennt 'Re im Sonnentempel' (Rs. 3, 1. 5, 1. 2), ferner eine 'Hathor im Sonnentempel' (Rs. 3, 1; vgl. 4, 3) und 'Götter vom Sonnentempel' (Rs. 2, 2). — Wie jeder starke König des alten Reichs sich eine eigene Residenzstadt anlegte, so bauten die der 5. Dynastie auch je einen Sonnentempel nahe der Stadt. Wir kennen ihre Namen: 'Ruheplatz des Re', 'Glück (?) des Re', 'Lieblingssitz des Re', 'Feld des Re', 'Horizont des Re' usw. (*Sethe in Ztschr. Ägypt. Spr.* 27 [1889] 111). — Vgl. Abb. 1.

d) Der eigenartige Kernpunkt dieser Sonnenheiligtümer ist der Obelisk. Man hat vermutet, daß die sämtlich bei Memphis liegenden Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie Nachahmungen des verlorenen Tempels von Heliopolis sind, und daß der Obelisk eine Nachbildung des berühmten Steines von Benben ist. Sicher ist, daß der Obelisk in irgendeiner nahen Beziehung zum Sonnengott steht, wenn die ägyptischen Texte auch kaum davon sprechen (auch *Porphyrus* bei *Euseb., Praepar. evangel.* lib. 3 c. 7, *Tertullian, de spectaculis* c. 8 p. 93, *Ammian. Marcellin.* lib. 17 p. 100 und *Plinius, hist. nat.* lib. 36 c. 8 schreiben die Obeliskens der Sonne zu); freilich brauchen sie nicht Bilder der Sonnenstrahlen zu sein (so *Plinius a. a. O.* und viele neuere Gelehrte). Über die Obeliskens vgl. *Brugsch, Rel.* 255. 261 ff. und *Wiedemann, Herodots Zweites Buch* (Lpzg. 1890) 430. In Heliopolis gibt es seit uralter Zeit einen Stein Benben, der mit dem dortigen Sonnengotte zusammenhängt; er scheint kegelförmige Gestalt gehabt zu haben und könnte das Urbild der Obeliskens sein. Jedenfalls genießt er dort großes Ansehen und viele Texte der historischen Zeit rühmen ihn.

IV. Die Reform Amenophis IV.

(zuerst erkannt von *Lepsius, 1. Götterkreis* (*Abh. Akad. Berlin* 1851) 196—202. — behandelt in: *Lanzzone, Dizion.* 99, tav. 42; *Erman, Ag.* 354; *Wiedemann, Rel.* 19; *Budge, Gods* 1, 68; *Erman, Rel.* 64; *Breasted, Hist.* 355 = Übers. *Ranke* 293 ff.; *Schneider, Kult.* 513—23).

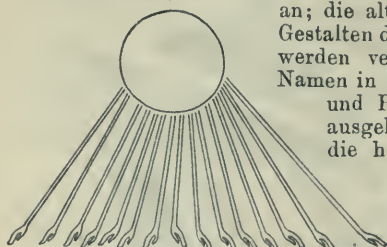
a) Die 5. Dynastie mit ihrem tendenziösen Sonnenkult war zugrunde gegangen, und innere Wirren hatten die geistige Bildung erschüttert; aus dem allgemeinen Chaos ging das 'mittlere Reich' hervor, das besonders zu einer spintisierenden Ausbildung und Vermischung der mythologischen Gestalten neigte. Es wurde nach einigen Jahrhunderten durch die Hyksos, ein vorderasiatisches Barbarenvolk, gestürzt; aber die nationale Religion ging



1) Sonnenheiligtum des Ne-user-ré bei Abusir (nach *Erman, Die ägyptische Religion*).

weiter in langsamer stetiger Entwicklung — oder Verfall. Die Priester des 'neuen Reichs', das die Fremden verjagte, haben die Tendenz, Götterpersönlichkeiten verschiedenen Ursprungs und Charakters zu einer einzigen Gestalt zu vereinigen. So werden Amon, Re, Harachte und Atum (vgl. B I—VIII), die vorher schon andere ihnen nahestehende Götter in sich aufgenommen haben, miteinander verschmolzen. Der Sonnengott, meist unter seinem Namen Re, wird Wesen wie dem Kriegsgott Mont von Hermonthis, dem Krokodil Sobk im Fajjum, dem zeugenden Min von Koptos oder dem Schöpfer Chnum von Esne zugesellt (vgl. N I b—e) und gibt ihnen von seinem Charakter ab. Die Konzentrierung vieler verschiedener Eigenschaften auf einen Gott, insbesondere auf den Hauptgott dieser Zeit Amonre von Theben, legte den Priestern die Gedanken an einen einzigen allmächtigen Gott nahe; aber dem stand die ganze Tradition mit dem mannigfaltigen Pantheon entgegen, und der praktischen Durchführung eines Monotheismus hätten sich die Kultgenossenschaften entgegengestellt, die dabei zu verlieren hatten — und das war bei der Lage der ägyptischen Kirche die Mehrzahl.

b) Ein Mann — die Triebkraft der Bewegung scheint wirklich eine einzige Persönlichkeit zu sein, wie ja auch ihre Färbung durchaus individualistisch ist — hat es doch einmal versucht, einen Monotheismus durchzusetzen; und das war, dem ägyptischen Empfinden entsprechend, ein solarer. König Amenophis IV., Sohn eines bedeutenden Herrschers und einer einflußreichen Frau aus bürgerlicher Familie, hatte schon im Anfang seiner Regierung ausgeprägte Neigung für den Sonnengott; sie mag ihm durch seinen Onkel, einen Hohenpriester in Heliopolis, eingepflanzt sein (Borchardt in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 44 (1907—8) 97). Der König baute dem Harachte nicht nur in dessen Heimat Heliopolis einen Tempel, sondern auch in Memphis und Theben; der Gott wird dort in konventioneller Weise als falkenköpfiger Mann mit Sonnenscheibe dargestellt (Erman, *Rel. Abb.* 57). Ähnlich in Soeb in Nubien (Breasted, *Monuments of Sudanese Nubia* 87 = *Americ. Journal Semit. Languag. Literat.* Oct. 1908). Aber schon nach wenigen Jahren erkennt der junge König neben dem Sonnengott keine anderen Götter mehr



2) Aton, die Sonne des Amenophis IV. (nach Erman, *Die ägyptische Religion*).

an; die altehrwürdigen Gestalten des Pantheons werden verbannt, ihre Namen in den Tempeln und Privatgräbern ausgehackt, und die hergebrachten mythologischen Vorstellungen dürfen in der neuen religiösen Poesie nicht mehr erwähnt werden (vgl. A IV d). Auch der Sonne — von einem Sonnen'gott' darf man nun nicht mehr sprechen — wird eine besondere Gestalt gegeben: eine Scheibe mit Strahlen, die in Hände endigen (Lepsius, *Denkmäler* 3, 91—111 passim; schon beobachtet: *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 213; *N. de Garis Davies, Tell Amarna* vol. 1—6 [London, Eg. Explor. Fund 1903—9] passim); und ein Name wird für sie verwendet, der nur das Gestirn, nicht eine mythologische Persönlichkeit bezeichnet: Atōn (vgl. B X). Der König änderte seinen Namen Amenophis 'Amon ist zufrieden' in Achnatōn; diesen übersetzte man früher 'Glanz der Sonnenscheibe' (Erman, *Äg.* 355), dann 'Geist des Aton' (Schäfer in *Ztschr. Äg. Spr.* 34 [1897], 166), endlich 'Aton hat Wohlgefallen' d. h. am König *Sethe, ebend.* 44 [1907], 166). — Von dem neuen Gott haben die reformierenden Theologen alles abgestreift, was an die traditionelle Mythologie erinnert, soweit Ägypter sich überhaupt von dem ererbten Gut freizumachen vermögen; aus einer mythologischen Gestalt haben sie einen Naturgott gemacht. Da die Sonne nunmehr der einzige Gott ist, muß er die Funktionen aller verbannten alten Gottheiten übernehmen, deren Wirken der Ägypter nun einmal bedarf. Er ist der Landesgott, dem der König bei den

Festen opfert. Er ist auch der persönliche Schützer des Königs und strahlt über ihm bei den Ausfahrten in den Tempel. Er wird Totengott: der Skarabäus, den man an Stelle des Herzens in die Mumie legt, wird mit einem Gebete an Aton beschrieben (Berlin 15099); auch die Totenfiguren, die in der Unterwelt bei der Arbeit für den Toten eintreten sollen, erhalten ein solches (Berlin 14123). Auch auf den Grabsteinen spricht die veränderte Anschauung sich aus (Steindorff in *Ztschr. Äg. Spr.* 30 (1892) 125 und 34 [1896] 63).

c) Das Wesen des neuen Sonnengottes spricht sich in den Liedern an ihn aus (bearbeitet von Breasted, *De hymnis in solem sub rege Amoenphide IV. conceptis*. Diss. Berlin 1894; Übersetzungen in Erman, *Äg.* 355). In ihnen ist nicht mehr die Rede von Atum, Chepra und anderen mythologischen Gestalten der Sonne; die Sonne ist kein Falke und fährt nicht zu Schiffe; der Weltenlenker sitzt nicht mehr auf dem Throne, um seinem Wesir Befehle zu erteilen. Wir hören nur von dem Gestirn und seinem Wirken, wir sehen das Treiben der Menschen, Tiere und Pflanzen, auch die unbelebte Natur dient der schaffenden und erhaltenden Sonne — aber kein Wort gedenkt der Toten, durch deren Reich früher der Gott bei seiner nächtlichen Fahrt gezogen war (vgl. D II). Ebenso 'unägyptisch' wie dieses Sich-hinweg-setzen über das Leben nach dem Tode ist der kosmopolitische Zug der neuen Religion: die 'elenden Barbaren' in Syrien und Nubien waren für die offizielle Religion und Poesie fast den Tieren gleich gewesen, nun sollten sie als gleichberechtigte Wesen anerkannt werden. Über ihnen allen strahlt die Sonne, die als vollständigen Namen, geschrieben wie eine Königstitulatur, erhält: 'Re-Harachte, jubelnd im Horizont, in seinem Namen: Glanz, der in der Sonne (Aton) ist' (Lepsius, *Denkmäler* 3, 91—111 passim; Davies, *Tell Amarna* passim); oder: 'Aton (Sonne), lebender, großer, Herr der Jubiläen, Herr des Erdkreises, Herr der Sonne, Herr des Himmels, Herr der Erde — im Atontempel im Horizont des Aton' (Leps., *Denkm.* 3, 99 a. 100 c. 109). In den Liedern (s. o.) heißt der Gott 'die lebende Sonne, außer der kein anderer ist'. 'Wenn sie sich zeigt, so leben und wachsen alle Blumen, . . . alles Vieh hüpf auf seinen Füßen und die Vögel, die im Sumpf sind, flattern vor Freude'. Die Sonne ist es, 'die die Jahre bringt, die Monate schafft, die Tage macht, die Stunden berechnet, der Herr der Zeit, nach dem man rechnet'.

d) Das literarisch wertvollste Denkmal der Poesie dieser 'Ketzzeit' ist der große Sonnenhymnus (zuletzt übersetzt von Ranke in *Greifmann, Altoriental. Texte und Bilder zum A. T.* (Tübingen 1909) 1, 189 mit Angabe der Literatur):

'Du erscheinst schön im Horizonte des Himmels, du lebende Sonne, die zuerst lebte. Du gehst auf im östlichen Horizonte und erfüllst die Erde mit deiner Schönheit. Du bist schön und groß und funkelnd und hoch über der Erde. Deine Strahlen umarmen die Länder,

soviel du geschaffen hast. Du bist Re . . . , du bezwingst sie durch deine Liebe. Du bist fern, aber deine Strahlen sind auf Erden . . .

Gehst du unter im westlichen Horizonte, so ist die Erde finster, als wäre sie tot. Sie schlafen in ihren Kammern, mit verhülltem Haupt. Ihre Nasen sind verschlossen und kein Auge sieht das andere. Stähle man ihre Habe, die unter ihrem Kopf liegt, sie merken es nicht. Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle 10 heraus, und alles Gewürm beißt. . . . Die Erde schweigt: der sie schuf, ruht ja in seinem Horizonte.

Früh morgens gehst du im Horizonte auf und leuchtest als Sonne am Tage. Die Finsternis flieht, wenn du deine Strahlen spendest. Die Bewohner Ägyptens sind fröhlich: sie erwachen und stehen auf den Füßen, wenn du sie erhoben hast. Sie waschen ihren Leib und greifen nach ihren Kleidern. Sie erheben ihre 20 Hände, dich zu preisen. Das ganze Land tut seine Arbeit. Alles Vieh ist zufrieden auf seiner Weide. Die Bäume und Kräuter grünen, die Vögel flattern in ihren Nestern und heben ihre Flügel, dich zu preisen. Alle Tiere hüpfen auf ihren Füßen, was da flattert und fliegt, lebt, wenn du für sie aufgehst. Die Schiffe fahren hinab und ebenso hinauf; jeder Weg steht offen, weil du aufgehst. Die Fische im Strom springen vor deinem Antlitz, deine 30 Strahlen dringen in das Innere des Meeres.

Der die Knaben in den Weibern schafft und den Samen in den Männern; der den Sohn im Leibe seiner Mutter am Leben erhält, der ihn beruhigt, daß er nicht weine, du Amme im Leibe! Der die Luft spendet, um jedes seiner Geschöpfe zu beleben, wenn es aus dem Leibe kommt . . . am Tage seiner Geburt. Du öffnest ihm den Mund und es redet; du machst, wessen er bedarf. Das 40 Junge im Ei spricht (schon) in der Schale; du schenkst ihm in ihr Luft, um es am Leben zu erhalten . . . Du machst es stark, aus dem Ei zu brechen(?). Es kommt aus dem Ei, um zu reden . . . und kräftig(?); es geht auf seinen Füßen fort, wenn es aus ihm herauskommt. Wie viel ist, was du gemacht hast. . . . Du schufst die Erde nach deinem Wunsche, du allein, mit Menschen, Herden und allen Tieren, alles was auf Erden ist, was auf den Füßen geht und 50 was schwebt und mit den Flügeln fliegt.

Die Fremdländer Syrien und Nubien und das Land Ägypten — einen jeden setztest du an seine Stelle und schufst, was sie bedürfen: ein jeder hat sein Eigentum, und seine Lebenszeit ward berechnet. Ihre Zungen sind durch die Sprachen geschieden und ihr Äußeres gemäß ihrer Farbe; Unterscheider, du unterschiedest die Völker. Du schufst die Nil-(quellen) in der (unterirdischen) Tiefe und führst 60 ihn herbei nach deinem Belieben, um die Menschen zu ernähren . . . Alle fernen Länder, deren Lebensunterhalt schufst du und setztest einen Nil an den Himmel, daß er zu ihnen herabsteige (d. h. als Regen); er schlägt Wellen auf den Bergen wie der Ozean und befeuchtet ihre Äcker in ihren Städten. Wie schön sind sie, deine Beschlüsse, du Herr der Ewigkeit!

Den Nil am Himmel, du überwiesest ihn den Fremdvölkern und dem Wild aller Wüste, das auf den Füßen geht; der Nil (auf Erden), der kommt aus der Tiefe für Ägypten . . . Du schufst die Jahreszeiten, um all dein Erschaffenes zu erhalten, den Winter, um sie zu kühlen, die Glut, um dich zu kosten(?). Du schufst den fernen Himmel, um an ihm zu strahlen, um all dein Erschaffenes zu sehen, allein und aufgehend in deiner Gestalt als lebende Sonne, erglänzend, strahlend, sich entfernend und wiederkehrend. Du schufst (die Erde) für die, die aus dir allein entstanden sind, die Hauptstädte, Städte, Stämme, Wege und Ströme. Aller Augen schauen dich vor ihnen, wenn du die Tagessonne über der Erde bist.

e) Die Ausdehnung des Atonkultus in Ägypten ist nicht festzustellen. Der König, der sich nun Achnaton 'Geist des Aton' nannte, gründete sich eine Residenzstadt 'Horizont des Aton' in Mittelägypten (jetzt Tell el-Amarna) mit einem Palast und Tempel. Fl. Petrie, *Tell el Amarna* [London 1894]; Bouriant-Legrain-Jéquier, *Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Égypte* 1 (= *Mém. Inst. franç. Caire* 8) Caire 1903. Die Bewohner der Stadt waren gewiß Anhänger der neuen Religion oder standen im Dienste von solchen; die Beamten des Hofkreises sind natürlich vorbildliche Gläubige und kennen in ihren Gräbern (Davies, *Tell Amarna* vol. 1—5 [vgl. oben b]) keine Götter außer Aton und ihrem gottähnlichen König. In einigen Städten baute Achnaton seinem Gotte neue Heiligtümer, deren Grundriß, Aufbau und Ausschmückung anders war als bisher bei den Tempeln; so auch in Theben, in dessen Nähe Achnaton vielleicht bestattet wurde (vgl. *Archaeolog. Report* [Egypt. Explor. Fund] 1906—7, 12. 18; Ayrton in *Proc. Soc. Bibl. Archaeol.* 29 [1907] 85; Weigall in *Blackwoods Magazine* vol. 182 [Oct. 1907] 470). Die Arbeiten dieser Zeit erkennen wir sogleich an der halb realistischen, halb weichlich-dekadenten Manier der Zeichnung; auch der neue Kunststil ist durchaus individuell und eine Schöpfung des Hofkreises (Spiegelberg, *Gesch. ägypt. Kunst* [Lpzg. 1903] 62—70). Man kann sich aber keine rechte Vorstellung davon machen, wie weit der neue Glaube in die alte Kirche eingepflanzt worden ist. Die Priester gaben es zu, daß an allen Darstellungen und Statuen die Namen der bisher verehrten Götter durch die fanatischen Atondiener mit barbarischer Rücksichtslosigkeit ausgehackt wurden; aber äußerlich und innerlich wird das meiste beim Alten geblieben sein. Der Einfluß des Königs mag in Ägypten je weiter von der Residenz entfernt desto schwächer gewesen sein. Aber in Nubien, wo er weniger gegen eine organisierte Kirche zu kämpfen hatte, sehen wir eine gelegentliche Äußerung seiner Macht; bei Sesebi baute er einen Atontempel mit ähnlichem Grundriß und Namen wie in Theben (*Breasted, Monuments of Sudanese Nubia* 66. 78 = *Amer. Journ. Semit. Langwag.*, Oct. 1908).

f) Wie sehr die neue Richtung in Religion

und Kunst vom König geschaffen oder abhängig war, zeigte sich nach dessen Tode. Unter seinen Verwandten folgte ihm ein früherer Priester, der ganz auf dem modernen Wege zu bleiben suchte; aber alle Nachfolger, wie er nicht aus königlichem Geschlechte, sahen sich genötigt, immer weitergehende Zugeständnisse zu machen. Denn überall schossen die Triebe der alten Kultur hervor: der Baum war beschnitten, aber nicht vernichtet worden; in erstaunlich kurzer Zeit grünt die Zweige wieder, sie blühten auch und trugen Früchte. Plötzlich erschienen die alten Götter wieder, mit ihnen die hergebrachten Vorstellungen; der Himmel war wieder eine Kuh, der König wieder der starke Löwe, der die elenden Barbaren mit Füßen trat. An Aton dachte nur noch ein kleiner Kreis und bald niemand mehr. Der Sonnengott stieg aus der Wüste empor als buntgefiederter Falke und verwandelte sich auf seiner Tagesfahrt auf dem himmlischen Ozean in manche Gestalten und nahm viele Namen an, um am Abend in die Unterwelt zu den Toten hinabzusteigen. Alles war, als ob nichts geschehen wäre; der offizielle Hofstil und die starre Dogmatik der Priester taten das Ihrige, um keine Erinnerung an die unterdrückte Reformation aufkommen zu lassen: der König, dessen Ideen gewiß manchen aufgeklärten Geist erstlöst hatten, wurde zum 'Frevler von Tell Amarna' (*Erman in Ztschr. Ägypt. Spr.* 42 [1905] 106). Sein Name wurde aus den offiziellen Listen der Herrscher gestrichen, die ägyptische Tradition kennt keinen Amenophis IV.

B. Namen der Sonnengötter.

I. Re (vgl. Art. 'Re', fälschlich Ra)

ist nicht der Name eines Sonnengottes, sondern der Sonne selbst als der leuchtenden Scheibe; deshalb ist 'Re' üblich als Benennung in den Hymnen an die auf- oder untergehende Sonne, die das Naturereignis ohne mythologische Anspielungen zu besingen pflegen. Lokalgott ist die Sonne unter dem Namen Re nirgends; man nennt sie überall Re und weiß, daß damit auch der an dem betreffenden Orte heimische Sonnengott gemeint sein kann — doch ist Re eigentlich kein Gott. Dazu hat man ihn nur einmal gemacht: in der 5. Dynastie, deren Könige ihrem Vater, dem Sonnengotte, neben ihrer Residenz einen Tempel bauten; dort verehrt man als Herrn des Heiligtums Re; neben ihm Hathor und andere Götter (vgl. A III c). Aber abgesehen von dieser offenbar aus äußeren Gründen geschaffenen Lokalisierung hat Re als solcher ursprünglich keine Stätte; erst durch seine Verschmelzung mit Harachte, Atum, Amon u. a. wird er in deren Heimat angesiedelt. Trotzdem findet sich nun freilich häufig der Gott 'Re'; in historischer Zeit sind eben die verschiedenen Gestalten so ineinander geflossen, daß die Namen Re, Re-Harachte, Atum, Chepra usw. in vielen Fällen gleichwertig nebeneinander gebraucht werden können. Der eine nimmt die heiligen Stätten, die Familie und die Mythen des anderen für sich in Anspruch.

Ammian. Marcellin. (lib. 17) gibt bei der Übersetzung der Inschriften des Obelisken aus Heliopolis im Zirkus zu Rom Re durch Helios wieder; so nennt die klassische Literatur auch sonst den ägyptischen Sonnengott.

Re wird dargestellt als Mann mit Falkenkopf, darauf die Sonnenscheibe mit Schlange (unsere Abb. 3).

II. Amonrè (oder Amenra, Ammon-Ra).

Literatur: *Jablonski, Pantheon* 1, 165. 180; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 243—9; *Ed. Meyer, Ammon* (1884) in *Roschers Lex.* Bd. 1, Sp. 283; *Lanzone, Dizion.* 29. tav. 18 ff.; *Brugsch, Rel.* 684—95; *Erman, Rel.* 62 ff.; *Breasted, Hist.* 248; *Schneider, Kultur* 607.

Amonrè ist eine Neuschöpfung aus politischen Gründen. Er ist zusammengesetzt aus Amon, dem Gott von Theben, einem Schöpfer und Erzeuger ähnlich seinem Nachbargott Min von Koptos, und dem Sonnengott, dessen allgemeinste Bezeichnung 'Re' man dafür wählte.

Amonre vereinigt die Eigenschaften von Amon und Re in sich und wurde in dieser allgemeinen Natur zum Landesgott, Götterkönig und Weltenherrscher im neuen Reich erhoben. Die Hymnen an ihn feiern (vgl. unten C VIII) insbesondere die Sonne als Schöpfer und Erhalter der belebten und unbelebten Natur; schließlich gehen alle Attribute und Mythen der Sonne auf ihn über (*Erman, Rel.* 62). Amonre ist seinerseits wieder Verbindungen mit anderen Sonnengöttern eingegangen. Z. B. nennt man im neuen Reich den Landesgott gern Amon-Re-Harachte, um ihn als ober- und unterägyptischen Gott zugleich zu kennzeichnen; dann hat er häufig den Falkenkopf des Harachte (*Lepsius, Denkmäler* 3, 125 d; 143 b; Amon-Re-Harachte-Atum; 191 b ein gewöhnlicher Amon ebenso dargestellt). Andererseits kann ein Amon-Re-Harachte in der Spätzeit auch wie ein Amon aussehen (*Naville, Goshen* pl. 2, 5). Von Amon als der Sonne, allerdings bei den Libyern, weiß auch *Macrob. Saturn.* 1 cap. 21.

III. Horus.

Wilkinson, Sec. ser. 1, 297. 403; *Pierret, Dict. d'arch.* 270; *Lefébure, Les Yeux d'Horus* 94 ff.; *Lepage Renouf, Vorles.* 106; *Ed. Meyer, Horos* (1889) in *Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2744; *Wiedemann, Herodots Zweites Buch* (Lpz. 1890) 512; *Wiedemann, Rel.* 15; *Tiele, Gesch. Rel.* 1, 32; *Maspero, Hist. anc.* 1, 100. 138; *Schneider, Kult.* 426; *Meyer, Gesch.* 1 § 181. 187.

Nach einer der uralten ägyptischen Auffassungen des Sonnengottes schwebt er als buntgefiederter Falke mit ausgebreiteten Flügeln am Himmel; diese seine Erscheinungsform, die in Oberägypten heimisch zu sein scheint (vgl. IV), mag Horus genannt worden sein. Die Vorstellung ist durch die historische Zeit hin-



3) Re-Harachte
(nach Erman, *Die ägypt. Religion*).

durch bekannt geblieben und in mannigfacher Weise variiert, und zwar unter verschiedenen Namen. Bei 'Horus' hatte man sich gewöhnt, an jenen Sohn des Osiris und der Isis zu denken, der an Stelle seines ermordeten Vaters den Thron bestieg als Herrscher der Lebenden; so gab man dem Horus, den man als Sonnengott verstanden wissen wollte, besondere Beinamen (vgl. IV. Hor-behedti und V. Harachte). Unter dem Namen 'Horus' allein pflegt der Sonnengott selten aufzutreten; gelegentlich heißt wohl Re Atum auch 'Horus von Heliopolis geliebt' (Pianchistele 105), oder Re Harachte hat in Dendera (ptolem.) den Beinamen 'Horus, der dieses Land erleuchtet mit seinen beiden Augen' (Brugsch, *Thesaurus* 4, 776 h). Aber daß sich unter Horus ein Sonnengott verbirgt, erkannte schon Jablonski (*Pantheon* 1, 205 ff.) auf Grund antiker Angaben (Horpollon, *Hierogl.* 1 cap. 17; *Macrob. Saturn.* 1 20 cap. 21), und die Zugehörigkeit des Falken (früher irrthümlich Sperber genannt) zur Sonne ist in der Ägyptologie stets anerkannt gewesen (Pierret, *Dict. d'arch.* 209, *épervier*).

Die in späterer Zeit nach einer bestimmten Seite hin entwickelten Formen des Horus haben unter ihren Zügen gelegentlich auch den des Sonnengottes bewahrt, z. B. Haroëris ('der große Horus') von Ombos (Brugsch, *Rel. u. Myth.* 529). — Zu Harpokrates vgl. unten 30 N II b.

IV. Hor-behedti (oder Hor-behudet, Harbahudti) oft auch nur Behedti genannt (hierogl. Hr bhdtj).

Lanzone, *Dizion.* 668, tav. 242; Brugsch, *Rel.* 545; *Dümichen, Geographie Agyptens* [Berlin 1887] 41; Wiedemann, *Rel.* 17; Meyer, *Gesch.* 2 1 § 181.

Er ist, wie sein Name sagt: 'Horus von 40 Edfu' oder nur 'der von Edfu', der in dieser oberägyptischen Stadt verehrte und wohl auch heimische Sonnengott. Seine Gestalt ist die einer mit ausgebreiteten Flügeln schwebenden Sonnenscheibe, an welcher eine Schlange hängt; die beiden verschiedenen Elemente (1. Scheibe mit Schlange, 2. schwebender Falke) weisen auf eine sekundäre Zusammensetzung. Die Priester von Edfu erzählen, daß Hor-behedti erst bei einer bestimmten Gelegenheit sich in die geflügelte Sonnenscheibe verwandelt habe (vgl. C I mit Abb. 4), aber von einer anderen Gestalt als dieser haben wohl auch sie nichts gewußt. Als Lokalgott von Edfu tritt er außer in seinem dortigen Tempel auf kleinen Denkmälern aus Edfu auf (z. B. *Urkunden der 18. Dynastie* ed. Sethe 4, 29; ebenso in Hierakonpolis (Kairo Cat. Gen. 20318 ed. Lange-Schäfer, *Grabsteine des m. R.*); auch in dem nicht weit entfernten Wüstentempel Sethos I. bei 60 Redesije (Lepsius, *Denkm.* 3, 138 o. 139 d. 140 a; *Receuil de travaux* 13, 78 = Lepsius, *Denkm.* Text 4, 83).

Macrob. *Saturnal.* 1 cap. 19 berichtet: Die Ägypter stellen die Sonne mit Flügeln dar; die eine Art der Sonne hat dunkle, die andere helle Flügel; die erste ist die Wintersonne, die zweite die Sommersonne.

V. Harachte (oder Harchuti, Hor-em-zuti, Harmachis o. ä.).

Pierret, *Dict. d'arch.* 246; Lanzone, *Dizion.* 625, tav. 229; Brugsch, *Rel.* 236 ff.; Drexler, *Harmachis* (1887) in *Roschers Lex.* Bd. 1, Sp. 1828; Wiedemann, *Rel.* 16; Maspero, *Hist. anc.* 1, 100. 138; Meyer, *Gesch.* 2 1 § 187. 272.

Bei der Schematisierung der ägyptischen Göttervorstellungen durch die bildende Kunst am Anfang der historischen Zeit wurde aus dem Sonnengott, der als Falke am Himmel schwebte (vgl. III), ein Mann mit einem Falkenkopf, über dem die Sonnenscheibe mit ihrer Feuer speienden Schlange schwebt. Sein Name Harachte (hieroglyph. Hr—j'htj. 'Horus des Horizontes') sagt, daß er nur eine besondere Ausbildung des Horus (vgl. III) ist; zu dessen Charakterzügen kamen die der anderen Sonnengötter hinzu (vgl. VI). Man hat in H. bald die Mittags-, bald die Morgensonne sehen wollen; doch waren solche Anschauungen, falls wir die gelegentlichen Andeutungen überhaupt so aufzufassen haben, wohl zeitlich, vielleicht auch örtlich begrenzt. Eine besondere Verehrung genoß H. in Heliopolis (vgl. A I; B VI); doch war er als Sonnenfalk im ganzen Lande bekannt. Der Name Harachte ist schon in den Pyramidentexten (ed. Sethe 926—933. 855 —6) bekannt, in denen der Gott meist in Parallele zu Re steht; gelegentlich wird der tote König mit Harachte, dem Sohne der Himmelsgöttin Nut und des Erdgottes Geb, identifiziert (eb. 4. 7). Die Griechen verstanden unter *Ἡρακλῆς* teils den großen Sphinx bei Gise (ägypt. Hr-m-j'h-t, vgl. Artikel 'Sphinx'), teils, durch die Ähnlichkeit das Namens veranlaßt, auch den Sonnengott Harachte.

VI. Re-Harachte

ist der Doppelname, mit dem man am häufigsten den Sonnenfalken (vgl. III) benannte; seine Bestandteile bezeichnen die beiden wesentlichen Erscheinungsformen des Sonnengottes: als Scheibe (Re, aus Unterägypten?) und als Falke (Horus, aus Oberägypten). Unter diesem umfassenden Namen und Charakter ist Re-Harachte in Heliopolis dem Atum zugesellt worden (vgl. VII, VIII); und Re-Harachte ist völlig identisch geworden mit Atum, z. B. in der Kapelle des Harachte in Abydos (Mariette, *Abydos* 1, App. A, tabl. 13). Re-Harachte ist gelegentlich schon in den Pyramidentexten (ed. Sethe 1049) erwähnt, im mittleren Reich noch selten (Lepsius, *Denkm.* 2, 119; Obelisk in Ebgig; Kairo Cat. Gen. 20075. 20277 ed. Lange-Schäfer, *Grabsteine*), vom neuen Reich ab häufig. Im neuen Reich und in der späteren Zeit finden wir Re-Harachte allortorten in Ägypten in Tempeln und auf kleinen Denkmälern, von Heliopolis an (Lepsius, *Denkm.* 3, 29 b) bis Karnak (eb. 3, 33 a), el-Kab (eb. 4, 68) und Silsilis (eb. 3, 175 d. 218 d). Bald ist er der Sonnengott, neben Re stehend (eb. 3, 148 c, vgl. 148 a, Karnak); bald erscheint er mit der Göttin Jusas zusammen als Gott von Heliopolis (eb. 3, 179, Sebua). Oft ist Re-Harachte der Landesgott und Schutzpatron des Königs,

vor den der siegreiche Herrscher im Triumph zieht (eb. 3, 183 b. 186. 218 c). Als solcher ist Re-Harachte in Nubien angesiedelt worden (eb. 178 a, Gerf Husen; 183—4, Derr; 185, Abu Simbel); die späteren eingeborenen Herrscher des Sudan verehren ihn noch (eb. 5, 12 a, Taharka am Gebel Barkal). Die Rolle des Königs spielt Re-Harachte im Mythos von der 'geflügelten Sonne' (vgl. C I) und auch sonst in der offiziellen Sprache; z. B. sitzt der irdische König 'auf dem Thron des Re-Harachte' (*Pap. Harris* I pl. 76, 4). Mit Ptah und Amonre zusammen repräsentiert Re-Harachte das ägyptische Pantheon auf den Siegesstelen Ramses II. bei Beirut in Syrien (eb. 197 a—c). *Ammian. Marcell.* lib. 17 übersetzt Re-Harachte durch Apollon im Gegensatz zu Re = Helios.

VII. Atum (auch Atoumon, Atmou, Toumou, Tmon, Tmou genannt).

Wilkinson, Sec. ser. 2, 23; *Pierret, Dict. d'arch.* 76; *Pierret, Pet. man.* 119; *Lanzone, Dizion.* 1240, tav. 397; *Brugsch, Rel.* 231. 281. 287; *Maspero* (1890) in *Bibl. eg.* 2, 282; *Wiedemann, Rel.* 18; *Maspero, Hist. anc.* 1, 138; *Erman, Rel.* 10; *Meyer, Gesch.* 2 1 § 179. 188. 193.

a) Atum ist der Lokalgott von Heliopolis im Delta. Nach einem uralten und zu allen Zeiten wesentlichen Zuge seines Charakters ist er der wie der irdische König Ägyptens thronende und geschmückte Göttervater und Weltenherrscher. Ursprünglich war er allein, dann schuf er durch Selbstbegattung die Zwillinge Schow (s. d.) und Tefenet (s. d.), von denen die anderen großen Götter abstammen; erst die spätere säubernde Dogmatik erfand ihm eine Gemahlin Jusas. Mit dieser Gestalt, die bald als Herrscher, bald als Ahn der regierenden Götter und Könige hingestellt wird, ist seit alter Zeit die des Sonnengottes verbunden; sei es daß die Vorstellungen vom König, Erzeuger und Sonnengott hier sekundär zusammengeschmolzen sind, sei es daß wir uns von Anfang an den Sonnengott in Heliopolis als Schöpfer und Weltregenten zu denken haben — in historischer Zeit ist bald die eine Seite der Persönlichkeit mehr betont, bald die andere, bald stehen sie gleichwertig nebeneinander. *Ammian. Marcell.* lib. 17 übersetzt Atum mit Ἡεων; scheinbar dachte sein Gewährsmann sich Atum gar nicht als Gott.

Atum wird dargestellt als Mann, meist auf dem Throne sitzend, mit einer Krone, die der des Amon ähnelt: auf einem Helm zwei hohe Federn, unten an ihnen eine Sonnenscheibe.

b) In den Pyramidentexten ist Atum meist der Vater des toten Königs, zu dem dieser in den Himmel hinaufsteigt; der Gott nimmt seinen geliebten Sohn zu sich, setzt ihn auf seinen Thron und überweist ihm die Gauen von Ägypten (*Sethe, Pyramidentexte* 961. 992—3. 1475). Atum ist in Heliopolis heimisch; dort ist die erwähnte Erschaffung von Schow und Tefenet erfolgt (eb. 1248), und im Gau von Heliopolis reinigt Atum den Toten (eb. 211). Gelegentlich wird Atum nur als anderer Name des Re genannt (eb. 1695); der auf dem Throne sitzende Weltenherrscher heißt auch Re-Atum

(eb. 1686. 1694). Re-Atum, oft mit weiteren Zusätzen, bleibt durch alle Zeiten ein häufiger Name des Sonnengottes von Heliopolis.

c) Zwei Züge sind es also, die dem Atum seit alter Zeit eigentümlich sind und die ihm auch, unter anderem versteckt, durch spätere Jahrhunderte verbleiben; in ihnen, nicht in seinem Auftreten als Sonnengott scheint sein ursprünglicher Charakter zu liegen. Zuerst ist er der ideale König, eben weil er nach der Lehre von Heliopolis vor Jahrtausenden die Welt beherrscht hat. Darauf spielen die offiziellen Texte immer wieder an; z. B. baut sich Ramses III. seinen Königspalast in Medinet Habu 'gleich der Halle des Atum, die am Himmel ist' (*Pap. Harris* I pl. 4, 11) und der thronende König ist mit dem Ornat bekleidet wie Atum (eb. 76, 4). Und andererseits ist Atum ein Erzeuger und Schöpfer. Das Lied der Urgötter in Hibis (vgl. C IX a) gliedert ihn dem Min von Koptos an als 'Atum Herr der Menschen; Cheprer ist es, der am Anfang entstand' (*Brugsch, Große Oase* Taf. 25—7, 39). Der Amonre-hymnus von Kairo (vgl. C VIII) gesellt Atum ebenfalls dem Chepra bei als 'Atum, der die Menschen schuf, der ihre Art erhob und ihr Leben schuf, der ihre Farbe unterschied, einen von dem anderen' (4, 2).

d) In Heliopolis gibt es mehrere heilige Gegenstände und Tiere. Auf dem Benbensteine (vgl. A III d) soll einst der Sonnengott Atum Cheprer zuerst erschienen sein (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1652). Von dem berühmten Vogel Phönix ägypt. bjnw (gespr. etwa *bojne(w) nach *Sethe* in *Ztschr. Äg. Spr.* 45 [1909] 84), von dem die Griechen (*Wiedemann* zu *Herod.* 2, 73) fabelhaft ausgeschmückte Geschichten erzählten, wissen wir im Grunde recht wenig (*Wilkinson, Sec. ser.* 1, 303—7; *Maspero, Hist. anc.* 1, 131. 136; *Erman, Rel.* 26; *Wiedemann* in *Ztschr. Äg. Spr.* 16 (1878) 89). Der Ichneumon (Pharaonsratte) scheint das heilige Tier des Atum zu sein (*Naville, Goshen* p. 2; pl. 2, 6. 6, 6); kleine Bronze-statuetten des aufrechtstehenden Tieres, das die Vorderfüße betend erhebt, finden sich in Museen (Abb. bei *Maspero, hist.* 1, 455 nach *Mariette, Album photographique* pl. 5). Wie Memphis den Apis, so hat auch Heliopolis seinen heiligen Stier, den Μνήμις, ägypt. nmwr (gesprochen etwa *Nmēwe(r)), von dem die klassische Literatur reichlich berichtet (*Jablonski, Pantheon* 2, 259; *Champollion, Pantheon* nr. 38; *Maspero, Hist. anc.* 1, 119; *Erman, Rel.* 80, Abb. 67); die Griechen setzen ihn nach Heliopolis und weisen ihn teils richtig dem Sonnengott zu, andere wie *Plutarch* weihen ihn irrtümlich dem Osiris (*Strabo* 17 p. 553; *Plutarch* de Is. cap. 33 c; *Aelian*, de animal. 11 cap. 11; *Macrob. Saturnal.* 1 cap. 21; *Ammian. Marcellin.* 22 p. 245; *Suidas* s. v. Μήμις, *Fuseb., Praepar. Evangel.* 3 cap. 13).

VIII. Atum-Re-Harachte

(*Pap. Harris* I pl. 31—34 passim; 25, 2; 67, 3) oder Re-Harachte-Atum (Leiden K 12; Louvre D 42) ist seit dem neuen Reich der für den Gott von Heliopolis am häufigsten angewendete

Name. Diese Zusammensetzung bezeichnet ihn durch Atum als Lokalgott von Heliopolis, durch Re-Harachte als Sonnengott. Von diesen beiden Zügen abgesehen, tritt er auch an allen Stellen auf, an denen jeder der einzelnen Götter erscheinen könnte; er ist also auch der Götterkönig und Weltenherrscher, und er ist auch die Abendsonne, die für Atum charakteristisch zu sein scheint.

IX. Chepra (auch Xepera, Khopri, Cheprer, Khopirron; anfangs fälschlich Tore gelesen). *Champollion, Panth.* nr. 12—13; *Wilkinson, Sec. ser.* 2, 255—60; *Pierret, Dict. d'arch.* 291; *Lanzone, Dizion.* 929, tav. 329; *Brugsch, Rel.* 234. 237; *Wiedemann, Rel.* 17; *Maspero, Hist. anc.* 1, 138—9; *Erman, Rel.* 10; *Meyer, Gesch.* 2 1 § 187.

a) Er ist nirgends Lokalgott und scheint überhaupt keinen eigentlichen Kultus gehabt zu haben. Er ist unter den Sonnengöttern wohl die Abend- oder die Nachtsonne, die bei den Toten unter der Erde entlang zieht. Dargestellt wird er als Mann mit einem Käfer statt des Kopfes. Gewiß liegen die alten Vorstellungen zugrunde, daß die Sonne als Käfer mit ausgebreiteten Flügeln über den Himmel fliegt, oder daß sie die leuchtende Kugel ist, die ein himmlischer gewaltiger Skarabäus vor sich her schiebt, wie die Mistkäfer es zu tun pflegen. Diese Vorstellungen werden in historischer Zeit durcheinander geworfen; gewiß handelt es sich um ursprünglich lokale Theorien.

b) Der Name Chepra (oder ursprünglich wohl Cheprer) kann nur etwas wie 'der Entstandene' bedeuten; nicht 'der Schöpfer', wie man irrtümlich übersetzt hat. Die Texte deuten es auch an, daß es mit der Entstehung des Chepra eine besondere Bewandnis gehabt hat. Im Apophisbuch (vgl. C VI) sagt der Sonnengott: 'Ich entstand in der Gestalt des Chepra, als ich zum ersten Mal entstand'; also ist Chepra die erste Erscheinungsform des Sonnengottes gewesen, und seine vielen weiteren heißen die 'Gestalten des Chepra', weil Chepra eben die erste von ihnen war. Das häufige Beiwort des Sonnengottes 'der' (von) selbst entstand' scheint ursprünglich dem Chepra anzugehören; so in den religiösen Texten des mittleren Reichs (*Lacau in Recueil de travaux* 27, 220). Freilich spielt in beiden Fällen das Wortspiel zwischen dem Namen Chepra (hprj) und dem Verbum 'entstehen' (hpr) mit; aber der Mythos scheint doch nicht aus dem Namen gesponnen zu sein. — Andererseits ist Chepra wirklich ein Schöpfer und Erzeuger; häufig sagen Beiworte dies ausdrücklich, z. B. im Amone-hymnus von Kairo (vgl. C VIII) 'Chepra in seiner Barke, der befahl und die Götter entstanden' (4, 2). Daß er in der Barke sitzt, wird oft erwähnt; vielleicht gehört es zu seinem eigenen Mythos. Vielleicht ist es nur dem Sonnengott entlehnt.

c) Chepra wird oft parallel zu und zusammen mit Atum, Harachte und den anderen Sonnengöttern genannt; aber sein Verhältnis zu ihnen ist noch nicht klar geworden. Im allgemeinen ist er die Abend- und Nachtsonne;

so in der 5. Stunde des Amduat (vgl. D II c) und auf Pyramidion aus Privatgräbern (*Brugsch, Rel.* 241, 249). Im Tempel Sethos I. zu Abydos, in der Kapelle des Sonnengottes von Heliopolis, heißt der Gott gelegentlich Re-Harachte-Chepra und ist dargestellt als Mann, auf dem Kopf eine Sonnenscheibe mit Käfer darin (*Mariette, Abydos* 1 App. A tabl. 3, 23). Im Totentempel Ramses II. zu Abydos (*eb.* 2, 14) sind die 74 Gestalten des Re abgebildet; darunter mehrfach Cheprer, Chepra o. ä. als Käfer, als Mumie mit einem Käfer statt des Kopfes usw. Aber an anderen Stellen ist Cheprer offenbar die Tagessonne; z. B. wenn er in Edfu (ptolem.) als Beiname des Hor Behedti auftritt: 'er ist der ehrwürdige Käfer, der zum Himmel fliegt als Cheprer' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 501, 2. 18. 79). Und endlich vertritt er sogar die aufgehende Sonne; die *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 2079) versetzen ihn an die Ostseite des Himmels. Im Amduat (vgl. D II c) ist Chepra der Käfer, in den der Sonnengott sich in der zwölften Nachtstunde verwandelt, um am Morgen in seiner Gestalt zu erscheinen. In Dendera (griech.) heißt der Sonnengott 'Hor Behedti, er wird morgens zum Chepra' (*Brugsch, The-saurus* 1, 9 ff.), und 'die Geister des Ostens verehren Chepra bei dem Aufgang im östlichen Horizont' (*eb.* 1, 31). Vielleicht ist diese Rolle des Chepra, so sehr sie von der späteren Theologie abweicht, seine älteste; dann wäre auch sein Name und seine Mythologie klarer: wie die Sonne an jedem Morgen von neuem im Osten 'entsteht', so ist sie auch einst am Anfang aller Dinge dort 'entstanden': daher ist Chepra 'der Entstandene', die junge Sonne und natürlich auch der Schöpfer alles nach ihm Kommenden. Ob diese Kosmogonie ursprünglich nach Heliopolis gehört, wissen wir nicht.

X. Atōn (auch Aten, Iten, Eten) ist ein seit dem mittleren Reich verwendetes Wort für die Sonnenscheibe (hieroglyph. 'tn) und wird in der älteren Zeit gelegentlich verwendet für das leuchtende Gestirn. Unter Amenophis IV. bekommt es durch dessen Reform eine neue Bedeutung: er erhebt die Sonne unter ihrem Namen Atōn zu seinem einzigen Gott; freilich nicht einem Gott in Menschengestalt nach alter ägyptischer Weise, sondern seine Verehrung kennt nur das als Naturkraft in ihren Wirkungen verehrte Gestirn. (Weiteres in A IV.) Von der 19. Dynastie ab wird das Wort 'tn wieder in der älteren Weise verwendet.

C. Die großen Mythen und Hymnen.
I. 'Die geflügelte Sonne'.

(Text in: *Ed. Naville, Textes relatifs au Mythe d'Horus à Edfou. Genève & Bale* 1870. pl. 12—18. — Übersetzungen und Bearbeitungen in: *Brugsch, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe*, in *Abh. Ges. Wiss. Göttingen* 14 (1869) 173—236; *Dümichen, Geographie Agyptens* [Berlin 1887] 41; *Wiedemann, Rel.* 38; *Maspero* (1890) in *Bibl. ég.* 2, 313 ff.; *Brugsch, Rel.* 552; *Maspero, Hist.* 1, 202 und *Biblioth. égyptol.* 2 (1893) 313—36; *Schäfer in Klio* 4 (1904) 158 ff.

Als Re-Harachte (vgl. B VI) auf Erden herrschte, unternahm er im 363. Jahre seiner Regierung eine Fahrt nach Nubien; dort empfingen seine Feinde sich gegen ihn, so daß er nach Edfu zurückzog und den dort heimischen Gott Horbehedti (vgl. B IV) um Hilfe bat. Horbehedti nahm die Gestalt der geflügelten Sonnenscheibe an, die die Namen 'großer Gott, Herr des Himmels' trägt, flog zum Himmel und vernichtete die Empörer. Als 'Hor-behedti als vielfarbiger Falke und als große geflügelte Sonne in das Schiff des Re-Harachte' zurückgekehrt war, ließ Re durch seinen Wesir Thot dem Hor-behedti seine Anerkennung aussprechen. Nun wollte Re-Harachte auf dem Nil nach Norden fahren. Aber Hor-behedti sah, daß die Feinde des Re-Harachte in Gestalt von Krokodilen und Nilpferden das Wasser bei Edfu erfüllten; er bewaffnete sich und seine Leute mit Lanzen und tötete 381 den Gegner. Dann nahm Hor-behedti wieder die Gestalt der fliegenden Sonne an und ließ sich von Nechebt und Uto, den beiden Landesgöttinnen, in Gestalt von Schlangen begleiten — da floh der Rest der Feinde aus Furcht schon vor Beginn des Kampfes. Sie werden



4) Die geflügelte Sonne mit Uräen
(nach Erman, *Die ägyptische Religion*).

weiter zurückgetrieben nach Norden; im 19. oberägyptischen Gau tritt Set, das Haupt aller Gegner, hervor. Auch er wird mit Hilfe des Horus, Sohn der Isis, bezwungen. Hor-behedti tötet noch eine Menge von Feinden auf dem weiteren Zuge, der zunächst auf dem Nil weitergeht, dann von Memphis aus nach den Bitterseen (durch das Wadi Tumilat, das biblische Land Gosen) und in das Rote Meer (auf dem Kanal Kairo-Suez). In Zaru (bei Ismailije am Ende des Wadi Tumilat) verwandelte Hor-behedti seine Gestalt in eines Löwen mit Menschengesicht, geschmückt mit einer Götterkrone (so dargestellt *Naville* pl. 18), und zerriß 142 Feinde mit seinen Tatzen. Auf dem Roten Meere sprach Thot Zaubersprüche zum Schutze des Schiffes, da das Meer wütete. Endlich zieht man von Süden nach Nubien zurück; da nahm Hor-behedti wiederum die Gestalt der großen geflügelten Sonne an, um die Feinde niederzuwerfen. Nach Edfu zurückgekehrt, gab Re dem Thot den Befehl, das Bild der geflügelten Sonne, die ihn so trefflich geschützt hatte, über jeder Stelle anzubringen, an der Götter und Göttinnen wohnen. So steht dieses Bild über jeder Tempeltür und soll dort den gleichen Schutz gegen alles Böse üben.

Der Mythos ist uns erhalten als hieroglyphische Inschrift, eingemeißelt unter Ptolemäus XVI. Caesarion an eine Wand des Tempels von Edfu. Eine Lokalsage von Edfu ist es gewiß, wie ihre Tendenzen besagen: dem Horus von Edfu die Gestalt der geflügelten

Sonne zuzusprechen und ihm die Beiworte 'großer Gott, Herr des Himmels' zu Recht zu sichern; schon das Anfangen und Enden der Fahrt des Königs Re-Harachte in Edfu, sowie das Hervortreten des Lokalgottes schließen einen anderen Entstehungsort als Edfu aus. Der Text ist in ptolemäischer Zeit geschrieben, jedoch früher verfaßt. Die Grundlagen der Handlung, der mitspielenden Personen und manche Einzelheit mögen uralte sein und brauchen nicht aus Edfu zu stammen; aber so wie der Mythos uns vorliegt, wird er im neuer Reich redigiert sein. Dafür spricht der der volkstümlichen Märchen dieser Zeit verwandte Ton der Erzählung; ferner die Rolle, die einige der Nebenpersonen spielen, z. B. die Schlangengestalt der Nechebt (Landesgöttin von Oberägypten, ursprünglich Geier).

Re-Harachte führt in dem Mythos die Namen: 'König von Ober- und Unterägypten Re-Harachte'; 'Re-Harachte'; Hor-behedti spricht zu 'seinem Vater Re-Harachte'; 'Majestät des Re'; 'Re, Herr der Götter'; 'Re'; nur 'seine Majestät'. Ähnlich lauten die Beischriften der die Inschrift begleitenden Darstellungen; meist sitzt 'König von Ober- und Unterägypten Re-Harachte, großer Gott Herr des Himmels, der ewig und unendlich lebt' oder 'der buntgefiederte, der aus dem Horizonte kommt' (*Naville* pl. 12—14) auf dem Throne als Mann mit Falkenkopf, darauf eine Sonne mit Schlange. Da der Mythos dem Re-Harachte Edfu als Residenz zuweist, heißt der Gott auch 'Harachte, wohnend in Edfu' (pl. 20).

Hor-behedti, meist dargestellt als Mann mit Falkenkopf, darauf die Doppelkrone, heißt: 'Hor-behedti (d. h. Horus von Edfu), großer Gott, Herr des Himmels, Sohn des Re, ... der aus ihm hervorging' bzw. 'H.-b., gr. G., H. d. H., Schow Sohn des Re, der auf seinem Throne sitzt' (pl. 12) oder 'H.-b., gr. G., H. d. H., Abbild des Re in Oberägypten, der seine Feinde niederwarf vor seinem Thron (?)' (pl. 13). Re nennt ihn 'H.-b., Sohn des Re, ... der aus mir hervorging' (pl. 13, 1). Die Beischrift zu einem Skarabäus, der die Sonne vor sich her schiebt, lautet: 'Behedti, gr. G., H. d. H., buntgefiedert, der aus dem Horizonte kommt' (pl. 12 oben). Der oben ausgesprochene Anklang an Schow (pl. 12) spricht sich auch darin aus, daß Hor-behedti die Vierfederkrone des Schow (vgl. 'Schow' K 6) trägt (pl. 20). — Neben Hor-behedti steht im Mythos als selbständige Persönlichkeit 'Harsiesis (d. h. Horus Sohn der Isis), Sohn des Osiris'; auch die Darstellungen zeigen ihn in anderer Gestalt und mit anderen Beiworten als Hor-behedti (pl. 15, 16).

Mit der Sonne identisch ist nach dem Mythos weder Re-Harachte noch Hor-behedti; der erste ist der König, der wie ein Pascha das Land durchzieht und seinen General für sich kämpfen läßt; der zweite nimmt nur vorübergehend die Gestalt der fliegenden Sonne an. Die Darstellungen zeigen denn auch außer diesen beiden in menschlicher Gestalt dargestellten Göttern die wirkliche Sonne als Skara-

bäus mit der Sonne, als fliegende Sonne mit Schlangen oder als fliegenden Falken mit der Sonne auf dem Kopf (pl. 12).

II. 'Die Himmelskuh' (oder 'destruction des hommes').

Der Text ist zweimal erhalten: 1. im Grabe Sethos I., veröffentlicht: Naville in *Transact. Soc. Bibl. Arch.* 4 (1876) 1 ff.; v. Bergmann, *Histor. Inschr.* (Wien 1879) S. 55 Taf. 75–82; 10 *Lefébure, Les hypogées royaux de Thèbes* 1 (= *Mém. Mission franç. Caire* 2; Paris 1886) partie 4 pl. 15–18, p. 29. — 2. im Grabe Ramses III., veröffentlicht: Naville in *Transact. S. B. A.* 8 (1885) 412 ff.; *Lefébure, Hypogées* 2 (= *Mission* 3, 1; Paris 1889) pl. 59–63. — Die Texte abgedruckt in Budge, *First steps in Egyptian* (London 1895) 218–30; Budge, *Gods* 1, 388 ff.; Erman, *Ägypt. Chrestomathie* 66. 32*. — Bearbeitungen außerdem in: *Records of the Past* S. 6 (London 1876) 103–12 von Naville; Brugsch, *Die neue Weltordnung* (Berlin 1881); Erman, *Äg.* 362; Brugsch, *Rel.* 206 ff.; Wiedemann, *Rel.* 33; Erman, *Rel.* 32; Maspero (1890) in *Bibl. ég.* 2, 286 ff.; Maspero, *Hist.* 1, 164–9; Ranke in *Greifmann, Alt-oriental. Texte und Bilder* (Tübingen 1909) 1, 182; Schneider, *Kultur* 524 ff.

Re war seit Urzeiten König über Götter und Menschen zusammen und wohnte auf der Erde. Als die Menschen erkannten, daß Re alt geworden war — seine Knochen waren Silber, seine Glieder Gold, sein Haar echtes Lapislazuli, — empörten sie sich. Da ließ Re sein Auge rufen und andere Götter und die Götter 'Väter und Mütter, die bei mir waren, als ich noch im Urgewässer Nun war, und den Nun' selbst, den Gott des Urgewässers. Re bat sie: 'Du ältester Gott, aus dem ich entstanden bin und ihr Götter Vorfahren', helfst mir gegen die Menschen! Nun erwiderte: 'Mein Sohn Re, du Gott, der größer ist als sein Vater und seine Schöpfer', entsende dein Auge, dem sich niemand widersetzen kann! Da schickte Re sein Auge, das die Gestalt der Hathor in ihrer besonderen Form als grimmige Bechmet annahm und die Menschen niederwarf. Weil Re nun die Lust an der Regierung verloren hatte, nahm die Himmelsgöttin Nut in Kuhgestalt den Gott auf ihren Rücken und erhob ihn samt allem, was am Himmel war, noch über die Menschen; dort oben gründete der Gott sich ein neues himmlisches Reich, das er von nun an beherrschte. In diesem Reich fahren Sonne und Sterne am Bauch der Himmelskuh auf Schiffen entlang (vgl. die Darstellung in *Roschers Lexikon* Bd. 2, Sp. 361 Isis), die im Grabe Sethos I. als Illustration zu unserem Mythos verwendet ist). Dann ernannte Re den Thot zum Stellvertreter und Mond für die Zeit, während der er selbst in der Unterwelt weilte, um den Toten zu leuchten.

Der Mythos ist uns erhalten als hieroglyphische Inschrift in zwei thebanischen Königsgräbern des neuen Reichs (Sethos I. und Ramses III.); dort dient er als Zaubertext, durch den man sich alles Gute zuwenden kann. Diese Niederschriften müssen auf alte Vor-

lagen zurückgehen; denn Handlung und Personen beruhen auf uralten Vorstellungen und auch die Fassung scheint aus älterer Zeit zu stammen. Über den Ort der Entstehung vermögen wir nichts zu sagen; Theben ist es gewiß nicht, eher einer der alten Tempel bei Memphis und Heliopolis.

Re spielt in dem Mythos die Rolle eines regierenden Königs; er ist der Sohn des Nun, der nie etwas anderes als Ozean war; somit ist Re der erste König. Auch nachdem er auf den Himmel übergesiedelt ist, ist Re keineswegs die Sonne; im Gegenteil, diese fährt als Gestirn zu Schiffen am Himmel. Re wird (außer im oben übersetzten Gespräch mit Nun) genannt: 'die Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Re'; 'Majestät des Re'; 'Re'; oder nur 'seine Majestät'.

III. 'Re und Isis.'

Text in: *Pleyte et Rossi, Papyrus de Turin* (Leiden 1869–76) pl. 31–7. 77 131–8; *Lefébure* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 21 (1883) 27 ff.; Budge, *First Steps in Egyptian* (London 1895) 241–56; *Buge Gods* 1, 372. Bearbeitung in: *Lefébure*, s. o.; Erman, *Äg.* 359; Wiedemann, *Rel.* 29; Maspero, *Hist.* 1, 162–4; Budge, *Gods* 1, 359; Erman, *Rel.* 154.

'Erzählung von dem Gotte, der von selbst entstand, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, der Götter und der Menschen, der Tiere und der Herden, der Schlangen, Vögel und Fische, dem König der Menschen und aller Götter, dem die Ewigkeiten Jahre sind(?), mit zahlreichen unbekannten Namen, die die Götter nicht wissen'. Als Re noch 'über Götter und Menschen' herrschte, machte Isis, die den geheimen Namen des Re zu wissen begehrte, eine Schlange aus Erde und dem Speichel des Re; diese stach den Gott, als er 'sich wie alle Tage erging' in Begleitung der übrigen Götter. Re stieß unter Schmerzen laute Klagen aus: ... Ich bin Fürst, Sohn eines Fürsten, der Gottessame, der zum Gotte wurde. Ich bin der Große, Sohn eines Großen. Mein Vater und meine Mutter haben meinen Namen erdacht. Ich bin der Vielnamige und Vielgestaltige. Meine Gestalt ist in jedem Gotte. Man nennt mich Atum und Horus den Jugendlichen. Mein Vater und meine Mutter haben mir meinen Namen gesagt; er ist in meinem Leibe verborgen seit meiner Geburt'. Mit den anderen Göttern kommt auch Isis herbei, um nach dem Verwundeten zu sehen; listig bat sie: 'Sage mir deinen Namen, mein göttlicher Vater; der Mann, dessen Name genannt wird, bleibt leben'. Der greise Gott antwortete: 'Ich bin der, der Himmel und Erde machte, die Berge knotete und schuf was darauf ist. Ich bin der, der das Wasser machte und die Himmelsflut schuf ... Ich bin der, der den Himmel machte und seinen Horizont geheim machte; ich habe die Seelen der Götter in ihn gesetzt, ich bin der, der die Augen öffnet und es wird hell; wenn er die Augen schließt, so wird es finster. Der, auf dessen Befehl das Wasser des Nils strömt, aber die Götter kennen seinen Namen nicht. Ich bin der, der

die Stunden machte und die Tage schuf. Ich bin der, der das Jahr eröffnet und den Strom schafft. Ich bin Chepre am Morgen und Atum, der am Abend ist'. Aber Isis erkannte wohl: 'Dein Name ist nicht bei dem, was du mir gesagt hast. Sage es mir, so geht das Gift heraus; der Mann, dessen Name genannt wird, bleibt leben'. Endlich konnte der Gott, den die Schmerzen peinigten, nicht mehr widerstehen: 'Mein Name soll aus meinem Leib in deinen Leib übergehen'. Re sagt der Isis seinen geheimen Namen (uns enthält der Erzähler ihn freilich vor) und mit seiner Hilfe vertreibt Isis das Gift.

Der Mythos ist erhalten als hieratisch geschriebener Zaubertext auf einem Papyrus des neuen Reiches unbekannter Herkunft; er soll jedes Gift abwehren. Über den Ort der Entstehung des Mythos läßt sich kaum etwas vermuten; die Zeit scheint ähnlich wie bei der 'Geflügelten Sonne' (vgl. oben I) zu sein: Fassung des neuen Reichs, jedoch auf Grund älterer

sitzt, ehrt sein Andenken dadurch, daß er am Anfang seiner Regierung 'alle Feinde seines Vaters Atum niederwarf'. Unter den Ereignissen, die 'in der Zeit des Re' geschehen sollen; sind viele Kämpfe gewesen; sowohl gegen den Apophis (vgl. H II) wie gegen andere Feinde (vgl. H I). Wie Schow und Geb hat auch der alte König einen Hofstaat: 'die Götter, die Re folgen'. — Einmal hören wir, daß die Götter, die in den Stätten bei Saft el-Henne wohnen, identisch sind mit den 'Geistern des Ostens', die Re-Harachte als aufgehende Sonne verehren; 'sie sind es, die Re zum Himmel erhoben'. Hier ist der oben als früherer König auftretende Gott also wirklich Sonnengott, und das ist er auch noch an einigen wenigen anderen Stellen: Re-Harachte wohnt 'im Horizont des Ostberges'; der Osten heißt 'Aufgang des Re' und am Mittag wandeln Schow und die große Götterfamilie 'auf der Straße der Ewigkeit, dem Wege seines Vaters Re-Harachte d. h. sie begleiten den Sonnengott auf seine Bahn. Aber wie man sieht, haben die beiden hier mit der gleichen Namen belegten Götterpersönlichkeiten, der früher König und der Sonnengott, innerlich keine Beziehungen zu einander.

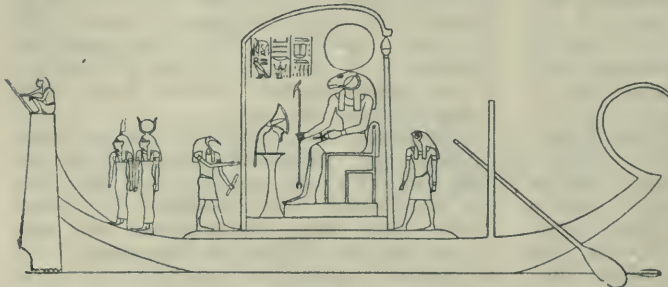
Wie die oben erwähnten und andere Stellen zeigen, an denen Saft el-Henne eine hervorragende Bedeutung zugeschrieben wird, stammt der Text aus diesem Tempel; dort hat wohl auch der jetzt in el-Arisch (zwischen Ägypten und Syrien, am Meeresküste) liegende Naos ursprünglich gestanden.

Der Mittelpunkt des Götterlebens scheint Heliopolis zu sein; Memphis steht erst an zweiter Stelle, und von seiner Mythologie ist in dem ganzen Text nichts zu spüren. Unsere Erzählung ist offenbar geschrieben unter dem Einfluß der in Heliopolis heimischen oder von dort ausgegangenen Vorstellungen; die seit uralter Zeit weitervererbte und ausgebildeten Anschauungen der Priesterschaft von Heliopolis sind es, aus denen diese Geschichte von den 'Götterkönigen' in den jüngeren und an Tradition ärmeren Tempeln von Saft el-Henne ausgesponnen wurde. Die Zeit, in der die vorliegende Fassung niedergeschrieben wurde, ist unsicher; gewiß war es nicht vor dem neuen Reich, denn an dieser Sprache der Märchenerzähler dieser Zeit lehrt der Verfasser sich an. Aber viele einzelne Züge bei den Personen, den Ereignissen und Beschreibungen gehören zu dem ganz alten Gut des Volkes.

V. Naos aus Saft el-Henne.

Naville, *Goshen* (London 1887). — Aus Dyn. 30.

Dieser Naos (jetzt im Museum von Kairo) ist an dem Orte gefunden, von dem aus der oben in IV besprochene vermutlich verschleppt worden ist. Die zahlreichen Darstellungen und die weniger umfangreichen Texte dieses Naos gehören nach ihrer literarischen Stellung en-



5) Der widerköpfige Re-Harachte als Sonnengott und Weltherrscher; Thot als Wesir erstattet Bericht (nach Erman, *Die ägyptische Religion*).

Vorstellungen. Der Gott nennt (außer den oben . . . übersetzten Stellen) sich selbst: 'Ich bin Chepre des Morgens, Re am Mittag, Atum zur Abendzeit' oder nur 'Chepre', und wird meist 'Re' genannt oder 'seine Majestät', 'der Gott', 'der große Gott', 'der ehrwürdige Gott', 'der göttliche Gott'. Re ist in dem Mythos der Götterkönig, der alles geschaffen hat und den Gang der Welt bis in die Einzelheiten hinein leitet; die Sonne ist er aber nicht, wenn man von den inhaltlich bedeutungslosen Identifizierungen mit Chepre und Atum absieht.

IV. 'Die Götterkönige'

auf einem Naos aus el-Arisch (Museum in Ismailije; aus ptolemäisch-römischer Zeit). Text und Übersetzung von Griffith, *Tell el Yahudijeh bei Naville, The Mound of the Jew* (London 1890) pl. 23 ff., p. 70 ff.; vgl. Maspero, *Hist. anc.* 1, 169—71; vgl. Art. 'Schow' C.

Der Mythos von den 'Götterkönigen' erzählt das Königtum des Schow und seines Nachfolgers Geb; so bleibt für den Vater und Vorgänger des Schow nur die Rolle des verstorbenen Königs. Als solcher heißt er einmal ausdrücklich 'Re-Harachte der Selige', sonst im Anfang der Erzählung meist 'Re-Harachte', 'Re', 'Majestät des Re', am Ende 'Atum', 'Majestät des Atum' oder 'König Atum-Re'. Schow, der 'auf dem Throne seines Vaters'

zusammen mit dem vorigen. Sie stellen zwar den Lokalgott Soped so viel als möglich in den Vordergrund; aber da es von ihm nicht viel zu erzählen gibt, so handeln die wiedergegebenen Mythen meist von dem Herrn des Tempels, unter dessen Einwirkung das abgelegene Saft el-Henne (im Delta, am westlichen Eingang des Wadi Tumilat, stand: von dem Sonnengott von Heliopolis (vgl. Kampf mit Apophis bei H II).

VI: 'Das Apophisbuch'

(Brit. Mus. Pap. 10188; veröffentlicht: *Budge, On the hieratic of Ness-Amsu* [= *Archaeologia* 52, 502 ff.] London 1890; z. T. übersetzt von Ranke in *Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.* [Tübingen 1909] 1, 180). Es ist überliefert in einem Papyrus ptolemäischer Zeit, der verschiedene religiöse Texte enthält. Unter ihnen ist ein Monolog des Sonnengottes, der seine Entstehung erzählt (vgl. F I) und dann den Kampf mit dem Apophis schildert (vgl. H II), nach dem wir den ganzen Text zu nennen pflegen. Wir hören hierbei von Mythen, die z. T. zu den ältesten gehören, die wir überhaupt kennen; offenbar ist eine alte Vorlage wieder abgeschrieben.

VII. Die Sonnenhymnen im Totenbuch Kap. 15.

Texte in: *Richard Lepsius, Das Totenbuch der Ägypter nach Pap. Turin* (Lpzg. 1842); *Ed. Naville, Das ägypt. Totenbuch der 18.—20. Dynastie* (Berlin 1886); *The Book of the Dead: Facsimile of the Papyrus of Ani*, ed. *Lepage Roufouf* (London 1890) pl. 18—21 und *Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet, and Nu*, ed. *Budge* (London 1899) passim. — Übersetzungen in *Erman, Äg.* 622; *Wiedemann, Rel.* 23—7; *Erman, Rel.* 9—11.

Das 15. Kapitel der Sammlung von Sprüchen, die man dem Toten mitgab in sein Grab, enthält eine Fülle der verschiedensten Hymnen an die Sonne. Diese sind durchaus nicht ausschließlich (wie *ed. Naville* Kap. 15 B II) an die Sonne der Toten gerichtet, die nachts durch die Unterwelt zieht; sondern feiern im Gegenteil die Tagessonne (*Wiedemann, Rel.* 23—4), sowohl die aufgehende (*Wied.* 24—5) wie die untergehende (*Wied.* 26—7). Sie rufen den Sonnengott in allen seinen mythologischen Gestalten an und feiern das Wirken des Gestirnes; sie sind eben dem Toten beigegeben für den Fall, daß er aus seinem Grabe herauskam und auf der Erde wandelte wie ein Lebender.

Kap. 77—88 enthält 12 Verwandlungen des Toten in andere Wesen; eine spätere Klügelei hat aus ihnen 12 Formen der Sonne in den 12 Tagesstunden gemacht (*Brugsch, Rel.* 178 nach *Brugsch in Ztschr. Äg. Spr.* 1867, 21; vgl. *Wiedemann eb.* 16 [1878] 96). Einige Gestalten haben wirklich Bezug auf die Sonne, z. B. Falke, Lotusblume, Phönix; und einige Texte deuten wirklich auf die Sonne, z. B. 'Ich bin Atum...' Schöpfer (Kap. 79); 'Ich erleuchte die Finsternis' (Kap. 80); 'Ich bin die ... Lotusblume' (Kap. 81); 'Ich bin Re ...' (Kap. 85).

VIII. Der Amonre-hymnus von Kairo

(veröffentlicht: *Aug. Mariette, Papyrus de Boulaq* 2, 11—13 [no. 17]; bearbeitet: *Grebaut, Hymne à Amonra*. Paris 1874; übersetzt: *Wiedemann, Rel.* 64; *Erman, Rel.* 61), erhalten in einem Papyrus des neuen Reiches; seine Komposition geht höchstens auf das mittlere Reich zurück, doch sind z. T. alte Vorstellungen und 10 Mythen in ihm verarbeitet.

Der Hymnus wendet sich an den Hauptgott des neuen Reichs, Amonre von Theben, und ruft ihn an nach den verschiedenen Seiten seines Charakters, die ihm durchaus nicht sämtlich ursprünglich angehören; so auch als Sonnengott in allen Namen, die dieser zu tragen pflegt: 'Atum, Harachte' (7, 2), 'Chepra, der in seiner Barke sitzt' (4, 2); 'Er erleuchtet beide Länder, indem er den Himmel in Frieden befährt' (2, 2), 'der das Kraut schafft und die Herden leben läßt und die Bäume für die Menschen, der die Fische im Strom leben läßt und die Vögel unter dem Himmel, der Luft gibt dem Jungen im Ei; der die Henschrecke leben läßt und schafft, wovon das Geflügel lebt, und die Schlangen und Vögel ebenso; der die Nahrung der Mäuse in ihren Löchern schafft und die Vögel auf allen Bäumen leben läßt' (6, 3 ff.). — Weiteres bei Atum (B VII c), Chepra (B IX b), Tagessonne (D Ia), König (E Ib), Schöpfer (G I), Erzeuger der Götter (G II), Kampf (H I. II.), Falke (J I).

Andere ähnliche Hymnen sind der *Pap. Leiden* J 350, der Wortspiele mit den Nummern der Kapitel enthält (ed. *Gardiner in Ztschr. Äg. Spr.* 42 [1905] 12). Ferner die großen Berliner Hymnen *Pap.* 3049—3056 aus der 22. Dynastie (*Hierat. Papyrus* aus d. Kgl. Museen Berlin, Bd. 2, Leipzig 1905).

IX. Hymnen in der Oase el-Charge.

In einem Saal des von Darius erbauten Tempels von Hibis im Norden der Oase el-Charge stehen drei Inschriften, von denen die eine (a) zuerst durch eine Abschrift von *Robert Hay* (publ. *Birch in Transact. Soc. Bibl. Arch.* 5 (London 1876) 293—302 mit Taf.) bekannt geworden ist. *Brugsch (Reise nach der großen Oase El-Charge*, Lpzg. 1878) hat diese Inschrift (Taf. 25—7. 14; S. 27—48) und die zweite (b) (Taf. 15—6; S. 48—53) nach z. T. eigenen Abschriften veröffentlicht. Die dritte (c) ist noch unpubliziert (hier nach eigener Abschrift). — Stellen aus den drei Hymnen sind in allen Abschnitten zerstreut erwähnt.

a) Das 'Lied der Urgötter' ist ein Hymnus an den Sonnengott, der Re, Atum, Amon, Min und auch Osiris in sich aufgenommen hat; gesprochen von den acht Wesen (vgl. F VII), die den Gott bei seiner Entstehung am Anfang begrüßten — so nach der Theologie von Hermopolis (ägypt. hmwn, kopt. Schmwn, arab. Eschmunen in Mittelägypten), der Stadt des Thot, aus dessen Tempel offenbar dieser Text stammt. Die Urgötter sprechen von der Entstehung der Sonne (vgl. F I. II.), von ihr als Schöpfer (G I. II.), von ihrem nächtlichen Wege (D II) und ihren Erscheinungsformen

an den verschiedenen Orten Ägyptens. In Ehnas ist sie Harsaphis, in Busiris der Widder, in Heliopolis der 'Gott in der großen Halle' dieses Tempels, in Memphis der Urgott Tenenti, in Theben Amon.

b) 'Das geheime Amonbuch' enthält einen Hymnus an Amon, der in dem Gott den Schöpfer und Erhalter der Welt sieht und ihn gleichzeitig als Sonne, Mond, Luft, Wasser, als Urgott und sogar als Osiris und Totengott 10 feiert. Bei dem Anruf der Sonne sind dem Dichter alle Erscheinungsformen des Sonnengottes zusammengefloßen; Amon, Re, Atum, Horus, der Löwe und Widder — sie alle werden genannt. Neben den mythologischen Anspielungen stehen realistische Anschauungen und Schilderungen, z. B. 'der beide Länder (von Ägypten) erleuchtet', 'der das Licht gemacht hat'; an anderen Stellen auch 'der am Morgen an seinem gestrigen Platze steht', 'der 20 aufgeht ohne zu ermüden', 'der die Erde erhellt und die Finsternis vertreibt'.

c) Die 'Verehrung des Amone durch die Urgötter' ist ein ähnliches Lied wie a; die acht Urgötter preisen einen 'einzigen Gott', der in Wirklichkeit aus vielen anderen zusammengesetzt ist. Er ist der Sonnengott, der zuerst entstand (vgl. F I) und dann Himmel und Erde ordnete und die Lebewesen entstehen ließ (vgl. G I). Am Schluß ein Sonnenhymnus, der die Vorstellungen aller Art durch- 30 einander mischt und eine ungeordnete Fülle von mythologischen Anspielungen enthält.

X. Sonnenhymnus des Achnaton = Amenophis IV., vgl. A IV d.

D. Das Gestirn.

I. Die Tagessonne.

a) Der Ägypter beobachtete gern die Wirkungen der Sonne auf die belebte und unbelebte Natur, und wenn Hinweise auf Profanes auch in der älteren Poesie unterdrückt zu werden pflegen, so sind doch viele Lieder voll von Bildern, die der Dichter dem täglich Geschauten entnahm. Mehr als bei Göttern mythologischen oder abstrakten Charakters erlaubte man sich diese ungezwungene Natürlichkeit; die Reformation Amenophis IV., die überall mit der Tradition brach, hat hier einen 50 fortdauernden Einfluß gehabt und die Sonnenhymnen des neuen Reichs dem realen Boden näher gebracht. In den Mythen treten Naturschilderungen und -beobachtungen zurück hinter den phantastischen Ausgestaltungen der Götterpersönlichkeiten; aber die Sonnenhymnen enthalten eine Fülle solcher lebendiger Züge, z. B. die Hymnen des Totenbuchs (vgl. C VII), der Amone-hymnus von Kairo (B VIII) und besonders das Lied des Achnaton (A IV d). Für die Skulptur geben Reliefs der 5. Dynastie etwas Ähnliches in freier Auffassung (vgl. C III).

b) Der Lauf der Sonne am Tage ist in mannigfacher Weise mythologisch ausgestaltet worden. Die Rolle, die die einzelnen Götter dabei spielen, und ihre Abgrenzung gegeneinander ist noch nicht klar geworden. Offenbar gehen in der uns vorliegenden Überlieferung

Anschauungen von ganz verschiedener Herkunft durcheinander; daher die vielfachen Widersprüche. (Pierret, *Panthéon* chap. 4; Brugsch, *Rel.* 231—80; Maspero, *Hist. anc.* 18. 87—91. 137—40; Erman, *Rel.* 7 ff.; Breasted, *Hist.* 59.)

Die ägyptischen Theologen haben den 12 Tagesstunden, in denen die Sonne über den Himmel zieht, geheimnisvoll besondere Gestalten und Namen gegeben und lassen der 10 Gott in jeder Stunde von anderen Wesen begleitet sein; Darstellungen mit ausführlichen Beischriften in den Tempeln von Dendera und Philae (ptolem.-röm. Zeit) veranschaulichen die Ausgeburten der mythologischen Phantasie (Brugsch, *Thesaurus* 4, 823—30; Namen der Tagesstunden: eb. 843—4. 846). Als aufgehende Sonne hatten wir Re (vgl. B I), Harachte (B V) und Chepra (B IX) kennen gelernt; als untergehende Atum (B VII) und als Abend- und Nachtsonne Chepra (B IX). So ist das Verhältnis aber nur bei einem Teil der Texte; einige Beispiele mögen das Schwanken der Auffassungen zeigen. Im Mythos von 'Re und Isis' (C III) sagt der Sonnengott: 'Ich bin Chepra am Morgen, Re am Mittag, Atum um Abend'. In einem Königsgrabe der 20. Dynastie sitzen einmal drei Sonnengötter nebeneinander: 'Re-Harachte, Herr des Himmels', falkenköpfig mit Sonne und Schlange, 'Atum, Herr beider 30 Länder von Heliopolis', menschenköpfig mit der Doppelkrone und 'Chepra, Herr des Himmels' mit einem Käfer auf dem menschlichen Kopf (Lepsius, *Denkm.* 3, 232 a); an einer anderen Stelle ist nur ein einziger Gott dargestellt, falkenköpfig, namens 'Re-Harachte Atum, er entsteht wahrlich täglich' (eb. 233 a). Die Pyramiden in Privatgräbern des neuen Reichs und der Spätzeit pflegen die verschiedenen Gestalten des Sonnengottes zu zeigen; eins (Brugsch, *Rel.* 241) zeigt im Osten: 'Harachte, großer Gott, Herr des Himmels'; Süden: 'Atum, Herr beider Länder von Heliopolis'; Westen: 'Chepra, der aus dem Nun kam'; Norden: 'Widder von Mendes' (vgl. J IV). Ein anderes (eb. 249) gibt für den Morgen: Re-Harachte; Mittag: strahlende Sonne (Re?); Abend: Atum in der Barke; Nacht: der Käfer (Chepra). Ein drittes (eb. 250 = Louvre C 16 = Perrot, *Hist. de l'art. I. L'Egypte* [Paris 1882] 236, Fig. 154) nennt 1. Re-Harachte, 2. Pthah-Sohar, 3. Atum von Heliopolis und 4. den westlichen Osiris. — In den Tempeln der ptolem.-röm. Zeit sind die 'Gestalten' des Sonnengottes ähnliche: In Edfu heißt er 'Re bei seinem Aufgang, Atum bei seinem Untergang' (Pichl, *Inscr. hierogl.* 2, 17) oder 'Horus Behedti . . . schöner Jüngling, der am Morgen geboren wird, er ist Re in der Mittagszeit, Atum wenn er niedersteigt zum Untergangsb- 60 berg, der täglich morgens geboren wird' (v. Bergmann, *Hierogl. Inscr.* 58, 4). In Dendera ist die Sonne 'ein Kind am Morgen, ein Jüngling am Mittag, Atum am Abend' (Brugsch, *Thesaurus* 1, 55). — Daß es nicht nur einen Sonnengott bei den Ägyptern gibt, hat auch der Gewährsmann des Ammian. Marcellin. (lib. 17) gewußt, der ihm Re mit Helios, Re-Harachte mit Apollon, Atum mit Heron übersetzte.

c) Die durch alle Personifikationen der Sonne hindurch ziehende Vorstellung, daß sie ein lebendes Wesen ist, welches geboren wird, wächst und altert, haben die Ägypter nicht nur für den Lauf der Sonne während eines Tages gehabt, sondern auch für die Veränderungen ihres Ganges am Himmel während eines Jahres. Als der Kalender eingerichtet wurde, fiel der Neujahrstag auf die Sommer-
sonnenwende; dort lag, wie der Name des ersten Monats Mesore 'Geburt des Re' besagt, der Geburtstag der jungen Sonne. So blieb es in dem offiziellen Kalender, auch als der Mesore durch eine Verschiebung der Feste für den praktischen Gebrauch der letzte Monat des Jahres geworden war (Ed. Meyer, *Ägyptische Chronologie, Nachträge* [Abh. Akad. Berlin 1907 III] I: Meyer, *Gesch.* I § 197). Für die Gestalten der Sonne während ihres Jahreslaufes hat Brugsch (Rel. 231—80) Namen festgelegt, die sich mit denen des Tageslaufes im wesentlichen decken; aber hier ist alles noch viel unsicherer als dort, und die Angaben der Denkmäler sind oft nach Wunsch gedeutet. Doch erkennt auch Maspero (*Hist. anc.* 1, 139) eine Gruppierung an wie Re, Re-Harachte für Frühjahr = Morgen; Horus, Harachte für Sommer = Mittag; Atum für Herbst = Abend; Chepra (durch Ptah-Sokar-Osiris) für Winter = Nacht.

II. Die Nachtsonne im Totenreich.

(Pierret, *Panthéon* chap. 5; Brugsch, Rel. 226—231; Wiedemann, Rel. Kap. 4; Maspero, *Hist.* 1, 195—7; Erman, Rel. 11; Schneider, Kult. 539 ff.)

a) Nach einer für die älteste Zeit vorauszusetzenden Überlegung hat die Sonne den Weg, den sie am Tage über uns am Himmel von Osten nach Westen macht, in der Nacht unter uns von Westen nach Osten wieder zurückzulegen. Unter der als Scheibe gedachten Erde liegt eine andere Welt, die den Abgeschiedenen gehört; betritt der Sonnengott sie, so 'erheben die Toten ihre Arme und preisen ihn: der Gott erhört die Gebete derer, die in den Särgen liegen, und gibt ihnen Nasen wieder Atem' (Naville, *Totenbuch* Kap. 15 B II). Das 'Lied der Urgötter' in Charge (vgl. C IX a) ruft den Sonnengott an: 'Wenn du niedergehst in die Unterwelt in der Stunde(?) der Dunkelheit, weckst du Osiris auf mit deinen Strahlen. Wenn du aufgehst über den Köpfen der Höhlenbewohner (= Toten), jubeln sie dir zu . . . Du läßt aufstehen, die auf ihren Seiten liegen, wenn du in die Unterwelt eindringst bei Nacht' (Z. 15). Auf dem Naos aus Saft el-Henne (vgl. C V) heißt es: Als Re den Apophis getötet hatte, jauchzten die Toten 'bei seinem Anblick. „Da ist er!“ riefen sie, „kein einziger erwacht von selbst, sondern nur durch ihn.“' (Naville, *Goshen* pl. 1 rechts 3.) Besondere Sprüche (*Totenbuch* Kap. 100—102) sollen es dem Toten ermöglichen, daß seine Seele in die Sonnenbarke einsteige und mitfahre. Die Toten preisen den Sonnengott mit Liedern, die uns in den thebanischen Königsgräbern erhalten sind (Naville, *Litanie du soleil*. Lpzg. 1875;

Wiedemann, Rel. 46—7); es sind eintönige Anrufungen ohne Originalität an die mythologischen Gestalten der Sonne.

b) Wegen dieser starken Abhängigkeit der Toten von der Sonne stellt man in den Gräbern aus dem Ende des neuen Reichs den Sonnengott dar: in den Königsgräbern tritt der hohe Verstorbene dem Gott wie ein Gleichgestellter gegenüber (Lefébure, *Hypogées royales à Thèbes* 1 [= *Mém. Mission franç. Caire* 2] partie 2 pl. 22, 2; partie 4 pl. 22, 1) und betet zu ihm (Lepsius, *Denkmäler* 3, 233 a); eine Königin opfert ihm (Lepsius, *Denkm.* 3, 172 f.); der gewöhnliche Tote wird gereinigt, um vor den Gott treten zu können (ebenda 3, 231 b), und betet zu ihm (ebenda 3, 231 a. b). Der Sonnengott heißt dabei einmal ausdrücklich 'Re-Harachte, großer Gott, der in der geheimen Unterwelt ist' (ebenda 3, 172 f); in anderen Fällen deutet vielleicht der Beiname Chepra auf die Nachtsonne: 'Re-Chepra' (ebenda 3, 231 b); meist nennt man ihn freilich nicht anders als die Tagessonne, die an diesen Stellen ebenso gut gemeint sein könnte: 'Re-Horus' (ebenda 3, 231 b), 'Re-Harachte' (231 a), 'Re-Harachte-Atum, der [in] Wahrheit täglich entsteht' (233 a) oder ähnlich (222 g. 232 a. 239 b. 232 e). — Für die späte Antike hat die ägyptische Nachtsonne sich verwandelt in die Schutzgötter des unterirdischen Gebietes, das sie durchzieht. So werden die Totengötter Osiris (vgl. N Ia) Sokar und sein Nachfolger Serapis zur unterweltlichen Sonne (Jablonski, *Panthéon* 1. 226 ff.).

c) Der Weg, den die Sonne während der Nacht zurücklegt, ist von den Theologen seit dem neuen Reich eingehend beschrieben worden. Die zwölf Nachtstunden haben wie die Tagesstunden (vgl. oben b) besondere Namen (Brugsch, *Thesaurus* 4, 844—5); in Dendera und Philae ist dargestellt, was der Sonnengott in ihnen sieht (eb. 4, 831—7). Er muß nämlich durch Tore ziehen, an denen Ungeheuer sich ihm entgegenstellen (eb. 839—43); mit diesen Toren hängen diejenigen zusammen, durch die ein Verstorbener in der Unterwelt ziehen muß (*Totenbuch* Kap. 144 ff.). Die Lehre von den Toren ist ausführlich niedergelegt in dem sogenannten Pfortenbuch (Wiedemann, Rel. 55—7; Erman, Rel. 114). Die umfangreichste Schilderung des nächtlichen Sonnenlaufes ist das Amduat, das Buch von 'dem was in der Unterwelt ist' (Jéquier, *Livre de ce qu' il y a dans l' Hades*, Paris 1894. — Bearbeitungen in: Brugsch, Rel. 230; Maspero (1888) in *Bibl. ég.* 2, 1 ff.; Wiedemann, Rel. 47—55. 57; Erman, Rel. 110). Hier wird geschildert, wie der widerköpfige Sonnengott in jeder der zwölf Nachtstunden durch eine neue der 'Wohnungen' des Totenreiches zieht. Er tritt als Herrscher auf, der überall 'seine Befehle an die Götter erteilt', aber hat mannigfache Gefahren zu bestehen. In der vierten und fünften Stunde z. B. herrscht Dunkelheit. In der siebenten droht die Apophisschlange (vgl. H II). Mehrmals muß das Schiff des Re sich in eine Schlange verwandeln, weil es in einigen Gegenden kein Wasser gibt. Endlich verwandelt der

Gott sich in den Käfer, als der die junge Sonne am Morgen aufsteht (vgl. Chepra B IX).

d) Der nächtliche Zug des Sonnengottes durch die Unterwelt ist für die ägyptischen Toten nicht die einzige Gelegenheit, das Sonnenlicht zu schauen. Sie sind imstande, mancherlei Gestalt anzunehmen und ihr Grab zu verlassen; 'kommen sie heraus bei Tage', wie die Formel es nennt, so können sie die Sonne sehen und verehren. Um ihnen dies zu ermöglichen oder doch ihnen eine Andeutung des ersehnten Genusses zu verschaffen, hat man dem Totenbuch im 15. Kapitel eine Reihe von Sonnenhymnen einverleibt (vgl. C VII). Ferner gibt man dem Toten ein kleines Pyramidion mit ins Grab, auf dessen Seitenflächen die verschiedenen Gestalten des Sonnengottes und Gebete an sie eingegraben sind (vgl. D Ib). Später werden sie vertreten durch runde Tafeln, auf denen u. a. der Sonnengott, seine Barke und die ihn anbetenden Paviere dargestellt sind (Erman, *Rel.*, Abb. 89. 118).

E. Götterkönig und Weltenherrscher.

I. Der Sonnengott als König.

(Wilkinson, *Sec. ser.* 1, 210; Maspero in *Bibl. ég.* 2, 286; Erman, *Äg.* 462; Maspero, *Hist.* 1, 160 ff.; Erman, *Rel.* 9; Schneider, *Kult.* 455; Meyer, *Gesch.* 2 1 § 191.)

a) Unter den verschiedenartigen Vorstellungen vom Sonnengott ist am häufigsten ausgesprochen die von dem thronenden König, der die Welt regiert; er ist der Vater der Götter und, nachdem er alt geworden ist, folgt ihm sein Sohn, dann sein Enkel und dessen Nachkommen. Als Greis steht er dann im Hintergrund, oft schwach und kränklich, aber gelegentlich eine Kraft zeigend, die der des auf dem Throne sitzenden Sohnes oder Enkels noch überlegen ist. Die Gestalt des Sonnengottes als König scheint mehr im Delta als in Oberägypten zu Hause zu sein. Vielleicht ist der Weltenherrscher, der uns dort begegnet, ursprünglich gar nicht der Sonnengott, sondern der Lokalgott Atum von Heliopolis (vgl. B VII), dann hätte erst eine sekundäre Zusammenschmelzung mit Re-Harachte (vgl. B VI. VIII) dem Atum den Charakter als Sonnengott gegeben.

b) In den *Pyramidentexten* (ed. Sethe; Übersetzungen in Erman, *Rel.* 90—101) ist Re der thronende Herrscher des himmlischen Reiches; als 'sein Sohn' erscheint der tote König, der zum Himmel emporsteigt und unter die Götter aufgenommen wird. Re begrüßt und empfängt ihn; Re sorgt dafür, daß er zu essen und zu trinken hat und alles Übrige empfängt, dessen er bedarf. Re, häufig identisch mit Atum, ist dabei auch der Sonnengott, der in seiner Barke fährt. Als Weltregent hat er einen Schreiber, durch den er die Befehle gibt. Im Totenbuch, das etwas spätere Anschauungen wiedergibt, sagt der zum Himmelstor hinaufgestiegene Tote, indem er sich mit dem Götterkönig identifiziert: 'Ich bin Atum, als ich allein war. Ich bin in seinem ersten Erscheinen am Anfang seiner Regierung [Glosse richtig: als König]. Ich bin . . . der Herr der Götterneun-

heit, dem keiner unter den Göttern gleicht. Ich bin das Gestern und kenne das Morgen . . . Ich bin der große Phönix, der in Heliopolis ist, der berechnet was ist und besteht' (Kap. 12 nach Lepsius, *Älteste Texte des Totenbuches* (Berlin 1867) 27 ff.; Erman, *Äg.* 460).

In den Sonnenhymnen aller Zeiten tritt der Gott außer in anderen Gestalten auch als König auf; z. B. nennt ihn der Kairiner Amonre-Hymnus (vgl. C VIII): 'König von Ober- und Unterägypten, Re den Seligen, Oberhaupt beider Länder' (2, 3); ähnlich 'König Amonre' in einem anderen Sonnenhymnus (*Pap. Harris mag.* 4, 3), auch in den Sonnenhymnen des *Totenbuches* (ed. Naville Kap. 15 A IV 9). An den Tempelwänden finden wir den Sonnengott in seiner Funktion als Weltregent auch dargestellt, z. B. in es-Sebua (Erman, *Rel.*, Abb. 8 nach Lepsius, *Denkm.* 3, 181 = unsere Abb. 5): Re-Harachte thronet unter einem Pavillon, sein Wesir Thot steht, eine Papyrusrolle in der Hand, sprechend vor ihm. Die Darstellungen der Geburt des Sonnenkinds in Hermonthis (Ptol. XVI) zeigen 'Re-Harachte, großen Gott, Herrn des Himmels' als Götterkönig und Vater des neugeborenen Kindes (Lepsius, *Denkmäler* 4, 60—1).

c) In mehreren der großen Mythen sehen wir den Götterkönig regieren. 'Die geflügelte Sonne' (vgl. C I) zeigt ihn das Land durchziehend, um Rebellen niederzuwerfen. In der 'Himmelskuh' (vgl. C II) herrscht er anfangs noch über Götter und Menschen zusammen, zieht sich dann aber auf den Himmel zurück. In 'Re und Isis' (vgl. C III) ist der Weltregent alt geworden und läßt sich von der schlaun Götterin betören, seinen geheimen Namen zu verraten. Die Erzählung von den 'Götterkönigen' (vgl. C IV) schildert die äußeren Ereignisse seiner Regierung, seinen Sturz durch seinen Sohn Schow und die Schicksale seiner Nachfolger. Auf dem Naos aus Saft el-Henne (vgl. C V) und in dem Apophisbuch (vgl. C IV) hören wir von dem Kampf des Herrschers mit der Apophisschlange (vgl. H II).

Die Gestalt des alten kranken Re, der am Ende seiner Regierung oder, von dem herangewachsenen Sohne schon verdrängt, im Hintergrunde steht, scheint oft in Mythen aufzutreten zu sein; gelegentlich hören wir, daß Thot seinen Schnupfen vertrieb, der die Knochen zerbrach und den Schädel zerstörte (*Pap. Ebers* 90, 16).

d) Aber dem Volke blieb der Sonnengott als Leiter aller Dinge und gerechter Helfer für die Schwachen vertraut; Re ist der eigentlich volkstümliche Gott (vgl. K) im Gegensatz zu anderen Sonnengöttern, die im wesentlichen nur den Priestern vertraut waren (Maspero, *Hist.* 1, 139; Erman, *Rel.* 80—2). Die Märchen erzählen, daß der Sonnengott als Göttervater überall eingreift. Als die Götter einst spazieren gingen und einen trefflichen Mann allein fanden, bat Re-Harachte den Chnum, diesem eine Frau zu schaffen (*Pap. d'Orbiney* 9, 6).

Geht es einmal schlecht in Ägypten, so kommt er selbst zu den Menschen, um ein neues Geschlecht entstehen zu lassen, das dem

Land wieder Ruhe und Glück bringt (*Pap. Westcar*; vgl. E II c); die 'Majestät des Re' selbst schickte hilfreiche Göttinnen auf die Erde zur Entbindung der Mutter der neuen Könige.

II. Der Sonnengott als Schützer und Vater des irdischen Königs.

(*Lepage Renouf, Vorles.* 152; *Erman, Äg.* 89 ff.; *Erman, Rel.* 39—40.)

a) So alt wie das ägyptische Königtum überhaupt ist die offizielle Fiktion, daß der irdische König ein Gott ist; freilich auf Erden noch nicht so mächtig wie die großen alten Götter. Deshalb sorgen die Himmlischen für ihn und unterstützen ihn; zuerst sein eigentlicher Patron, der Götterkönig und Sonnengott. In den Pyramidentexten (vgl. E I b) wird immer wieder gesagt, daß der tote König zum Himmel aufsteige, 'um seinen Vater Re zu schauen', und Re ist es, der bis in alle Einzelheiten das Wohlergehen des Ankommenden fördert. Re steigt sogar vom Throne, um dem Platz zu machen, 'der größer ist als er selbst'. Dieser Vorstellungskreis ist herrschend geblieben durch die ganze ägyptische Geschichte, überall in den Tempeln sehen wir den Sonnengott nächst dem Lokalgott des betreffenden Ortes als den eigentlichen Schützer des Pharaos. Z. B. in Medinet-Habu schlägt Ramses III. angesichts des Amon-Re-Harachte seine Feinde nieder und führt an Stricken die besiegten Völker herbei; der Gott redet ihn an: 'Ich lasse die Fürsten der südlichen Fremdländer zu dir kommen, ihre Gaben bringend, und ihre Kinder, auf deren Rücken alle schönen Gaben ihrer Länder liegen' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 20 a). In Karnak sagt 'Re-Harachte, der große Gott' zu Ramses IV.: 'Ich gebe dir ein großes Königtum und hohe Lebenszeit auf meinem Throne' (*ebenda* 3, 221 c). In Silsili versichert 'Re-Harachte-Atum, Herr beider Länder in Heliopolis, großer Gott, Herr des Himmels' dem Scheschouk: 'Ich gebe dir Millionen von Jubiläen und Hunderttausende von Jahren' (*ebenda* 3, 254 c). In Philae übergibt 'Re-Harachte, großer Gott, Herr des Himmels, Oberster der Götter', auch 'Re, König der Götter' genannt, dem König Ptolemäus IX. in einer langen Rede die beiden Länder, weist ihm den Thron zu und setzt ihm seine Rechte und Pflichten als Herrscher auseinander (*ebenda* 4, 36 b). Die Beispiele ließen sich häufen.

b) Den über dem König waltenden Schutz des Sonnengottes stellen die Reliefs auch bildlich dadurch dar, daß sie über dem Haupt des Herrschers die Sonne schweben lassen, wo er auch immer erscheint. Bald hängen von der Sonnenscheibe die beiden schützenden Schlangen herunter (*Lepsius, Denkmäler* 3, 121 a, 122 b, 175 i, 208 c), bald schwebt sie mit ausgebreiteten Flügeln (*eb.* 122 a), bald trägt sie beides (*eb.* 124 d, 172 g), oft auch die Symbole für Leben und dauerndes Glück.

c) In den Pyramidentexten (vgl. E I b, II a) war Re ständig der Vater des irdischen Königs gewesen, nicht nur sein Vorgänger auf dem Thron; zwar wird der König von vielen

Göttern und Göttinnen 'mein geliebter Sohn' genannt und redet sie mit 'Vater' und 'Mutter' an, aber dem Götterkönig gegenüber ist es keine Phrase: der König ist nach dem offiziellen Dogma wirklich der 'leibliche Sohn des Re', wie einer seiner Haupttitel sagt. Nach einem Märchen des neuen Reichs (*Papyrus Westcar*, zuletzt übersetzt von Ranke in *Greifmann, Altoriental. Texte zum A. T.* (Tübingen 1909) 1, 217 mit Angabe der Literatur) war einem König der 4. Dynastie verkündet worden: 'Die Frau eines Priesters des Re geht mit drei Kindern des Re schwanger. Er hat ihr gesagt, daß sie jenes vortreffliche Amt im ganzen Lande (= das Königtum) ausüben werden und der älteste von ihnen wird Hoherpriester von Heliopolis sein'. Die drei Kinder wurden geboren und sind die späteren ersten Könige der 5. Dynastie. Aber nicht nur in solchen Ausnahmefällen tritt Re für die Erhaltung der göttlichen Herkunft des Königs ein. Es gibt eine Reihe von Darstellungen und begleitenden Inschriften, in denen die Vaterschaft des Sonnengottes geschildert wird; sie sind in alter Zeit hergestellt und können für alle Könige verwendet werden. Erhalten sind sie zweimal: in Der el-Bahri für die Königin Hatschepsut (*Naville, Deir el Bahari* pl. 47) und in Luxor für Amenophis III. (*Gayet, Temple de Louxor* [= *Mém. Mission franç. Caire* 15 Paris 1894] pl. 62—8 = *Lepsius, Denkm.* 3, 74—5 = *Champollion, Monum. de l'Eg.* pl. 199, 3, 265, 1, 339—41; *Rosellini, Monum. Reali* pl. 38—41). Der Götterkönig Amonre naht sich der Königin zuerst in der Gestalt ihres Gatten, dann in seiner eigenen. Nachdem der Gott 'alles, was er wollte, mit ihr getan hat', wird in einem späteren Bilde die sichtlich Schwangere zur Geburt geführt; zuletzt warten Göttinnen das neugeborene Kind.

III. Der irdische König als Sonne.

(*Erman, Äg.* 103; *Schneider, Kult.* 473.)

Ein Hymnus an König Sethos II. ruft ihn an: 'Du aufgehende Sonne, die die beiden Länder mit Schönheit erhellst. Du Sonnenscheibe für die Menschen, die du die Finsternis von Ägypten vertreibst. Du hast eine Gestalt wie dein Vater Re, der am Himmelsgewölbe aufgeht . . . o Re, reichstes der Wesen, vom Re erwählter!' (*Papyrus Anastasi* IV 5, 6 ff.). Diese Gleichheit der Gestalten bei König und Gott zeigen auch die Reliefs: Ramses II. hat in Abu Simbel sich selbst fast ebenso darstellen lassen wie den Sonnengott (*Lepsius, Denkmäler* 3, 189, 191), mit Falkenkopf und mit Sonnenscheibe. — Die Königin Hatschepsut wird von den um Gade bittenden Fürsten von Punt genannt: 'weibliche Sonne (f. t. vgl. N III a), die leuchtet wie die Sonnenscheibe' (*Naville, Deir el Bahari* pl. 76 = *Urkunden* ed. *Sethé* 4, 332).

F. Entstehung der Sonne.

(*Pierret, Panth.* chap. 3: *Brugsch, Thesaurus* 3, 625—42; *Brugsch, Rel.* 115, 165—73; *Maspero, Hist.* 1, 136—140; *Erman, Rel.* 28; *Schneider, Kult.* 431.)

I. Zeugungslos.

Eine einheitliche Kosmogonie haben die Ägypter nicht ausgebildet; über die Entstehung der Sonne gibt es eine Fülle von Meinungen und Vorstellungen, die in der Tradition unvermittelt nebeneinander stehen und ohne innere Verbindung weiter überliefert worden sind. Sie sind zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten festgelegt worden, ohne daß eins dieser 'Systeme', von denen wir nichts als herausgerissene Vorstellungen kennen, allgemein anerkannt worden wäre. In den uns vorliegenden Texten gehen die verschiedenartigen Vorstellungen meist durcheinander, da sie nicht einheitlich redigiert sind; erst die kritische Untersuchung hebt gleichartige Auffassungen heraus.

Zunächst die Meinung, daß der Sonnengott am Anfang aller Dinge zeugungslos entstanden sei oder sich selbst erzeugt habe. In dem 'Apophisbuch' (vgl. C VI) sagt der 'Herr des Alls' von sich: 'Ich bin es, der als Chepra entstand. Als ich geworden war, ward das Gewordene; alles Gewordene ward, nachdem ich geworden war . . . Der Himmel war (noch) nicht entstanden, die Erde war (noch) nicht geschaffen . . . und ich fand keinen Ort, an dem ich hätte stehen können'. Im 12. Kapitel des Totenbuches (*Lepsius, Älteste Texte des Tot.* [Berlin 1867] 27 ff.; *Erman, Äg.* 460), einem sehr alten Text, sagt der Sonnengott: 'Ich bin Atum, als ich allein war. . . Ich bin der große Gott, der (von) selbst entstand, der seinen Namen schuf'. Das Beiwort 'der (von) selbst entstand' tragen auch andere Urgötter, z. B. Chepra (vgl. B IX). Das 'geheime Amosbuch' in der Oase el-Charge (vgl. IX b) ruft den Sonnengott an: 'Du bist Amon, du bist Atum, du bist Chepra, du bist Re, der allein war, als er sich schuf aus der Unendlichkeit(?), Tenenti, der zuerst entstand. Du bist es, der seinen Leib bildete mit seinen eigenen Händen, in jeder Gestalt, die er wünschte . . .'. Im 'Lied der Urgötter' ebenda (vgl. C IX a) beten diese: 'Geheim sind seine Gestalten bei seinen Entstehungen . . ., der entstand als Re . . ., der von selbst entstand . . ., der sich aus seinem Leibe schuf, der sich gebar; er ging nicht aus einem Mutterleib hervor; [woraus] er hervorging, ist die Unendlichkeit'. Auch das andere 'Lied der Urgötter' (vgl. C IX c) sagt: 'Es gibt keinen Vater von ihm, sein Phallus zeugte ihn; es gibt keine Mutter von ihm, sein Same trug ihn. . . Vater der Väter, Mutter der Mütter'. Auch in den Beischriften zu Darstellungen des Sonnengottes finden sich gelegentlich Beiworte, die auf diese Art seiner Entstehung deuten, z. B. 'Re-Harachte . . . der sich selbst gebar' in einem Grab der 20. Dynastie bei Anibe (*Lepsius, Denkm.* 3, 229 b) und oft ähnlich in Tempeln.

II. Aus einem Ei.

Eine besondere Ausgestaltung dieser Vorstellung ist, daß der Sonnengott ein Ei geschaffen habe, aus dem er selbst dann hervorging; das Sichselbsterzeugen ist dem Ägypter

eben ein vertrauter Vorgang, der in den Mythen in verschiedenster Gestalt erscheint, als ob man den inneren Widerspruch kaum empfunden hätte. Im Totenbuch (ed. *Naville* [Berlin 1886] Kap. 85, 13) heißt es: 'Re, der aus dem Ozean emporgestiegen ist', sagt: 'Ich bin eine Seele, die der Ozean geschaffen hat . . . Mein Nest ist nicht gesehen, mein Ei ist nicht zerbrochen . . . Ich habe mein Nest an den Ender des Himmels gemacht . . .' (vgl. *Papyrus magique Harris* ed. *Chabas* [*Chalon-sur Saone* 1860] 6, 11—2). Die Urgötter rufen in ihrem Lied in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) den Sonnengott an: 'Du erreichst die Erde im Gewässer Mer-deses und ersiehst im Meere als Ei' (Z. 24). Hierher gehören vielleicht auch die Darstellungen des Käfers, der eine Kugel (d. h. sein Ei?) vor sich her wälzt (unsere Abb. 7), und zwar in den Leib der Himmelsgöttin hinein, von der er später geboren wird.

III. Aus einer Lotosblüte.

Nach anderer Auffassung ist der Sonnengott, hier als Kind gedacht, zuerst aus einer Lotosblume hervorgekommen, die im Urmeere wuchs; alle Belege hierfür sind aus später Zeit.

In Philae heißt 'Re, der aus der Lotosblüte aufging' (*Dümichen, Geograph. Inschr.* 1 [= *Brugsch, Rec. de mon.* 3, Leipzig 1865] 54) und in Dendera 'Re, der am Anfang entstand und aufging als Horus auf seiner Lotosblume' (*Brugsch, Thesaurus* 764, 56). Eine kleine Bronzefigur (Berlin 2409 = *Erman, Rel.*, Abb. 38 = unsere Abb. 6) stellt den jungen Sonnengott dar als Kind, mit Sonnenscheibe und Schlange auf dem Kopf, sitzend in einer Lotosblüte. Ein Relief in Hermonthis (Ptolemäus XVI.) zeigt Re als Kind, 'wie er aus der Blüte hervorkam'; der Knabe sitzt auf einer Lotosblüte, die aus dem Ozean emporgewachsen ist (*Lepsius, Denkmäler* 4, 61 g). Ein anderes in Dendera (*Leps.*, *Denkm.* 4, 85 c) zeigt 'Horus Sohn der Isis Sohn des Osiris' (als Kind auf einer Lotosblüte sitzend, wo er nicht als der junge Sonnengott Harpokrates (vgl. N II b) gemeint ist. *Plutarch (de Is., cap. 11 a)* erzählt, man glaubt, Helios erhebe sich als neugeborenes Kind aus einer Lotosblüte; so stellt man den Sonnenaufgang dar, um die aus dem Feuchten geschehene Entzündung der Sonne anzudeuten (vgl. *de Pyth. orac.* p. 400 a).

IV. Geboren von der Himmelskuh.

Die alte Vorstellung, daß der Sonnengott das Kind der Himmelsgöttin Nut und des Erdgottes Geb ist (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 4. 7; vgl. oben B V), hat sich nach verschiedenen Seiten hin entwickelt. Zunächst ist der Himmel nach einem ebenso alten Glauben eine Kuh (vgl.



6) Der Sonnengott als Kind in der Lotosblüte [Berlin 2904] (nach *Erman, Die ägypt. Religion*).

C II), und von dieser Kuh, die wiederum identisch ist mit dem Urmeere, aus welchem die Sonne kam, ist öfter die Rede in kosmogonischen Texten (*Champollion, Pantheon* Nr. 23 E; *Brugsch, Rel.* 115). Die Urgötter rufen in ihrem Lied in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) den Sonnengott an: 'Du nähertest dich der Ahet-Kuh und packtest ihre Hörner und schwammst auf der Meh-uret' (dieselbe Kuh oder das Urmeer) und nennen ihn: 'Stier seiner Mutter (d. h. der sich selbst erzeugte); der jubelt auf der Ahet-Kuh, wenn der Same aus seiner Schönheit (euphemistisches Wort) fließt' (Z. 25 bis 27). In Hermonthis (Ptol. XVI.) sehen wir 'die große Kuh (Ahēt, die Re geboren hat'; sie trägt die Sonne auf ihrem Kopfe zwischen den Hörnern, allerdings nicht als Kalb, sondern als falkenköpfigen Knaben mit der Sonnenscheibe und Schlange auf dem Kopf (*Lepsius, Denkm.* 4, 61 g). Die in primitiver 20 Zeit erdachten Verkörperungen der höheren Mächte als Tiere sind von einer höher entwickelten eben ihren Vorstellungen angepaßt worden. Die Vermenschlichung hat auch die Ahet-Kuh betroffen; sie wurde zur Göttin und dann an die menschliche Mutter des Sonnengottes angegliedert, welchen Namen diese auch immer haben mochte; z. B. Ra't-tani (eb. 4, 64a). Oder im Karnak an die dortige Göttin 'Amenet, . . . Neit, Große, Gottesmutter, Ahet-kuh, die Re gebär' (*Champollion, Notices descriptives* 2, 28) oder 'Ahēt, Große, die Re gebär' (eb. 1, 604, ptolem.). Zu Neit vgl. V.

V. Geboren von der Himmelsgöttin.

Wo der Himmel als Frau gedacht ist (vgl. *Erman, Rel. Abb.* 6. 39), ist die von ihr geborene Sonne ein Kind. In Hermonthis (Ptol. XVI.) schildert eine Bilderreihe (beschrieben *Brugsch, Rel.* 164) die Geburt: das Kind wird der 'Gottesmutter des Re' aus dem Leibe gezogen (*Lepsius, Denkmäler* 4, 60 a). Hathor reicht den Neugeborenen, der hier Harpokrates (vgl. N II b) heißt, dem 'Re-Harachte, großen Gott, Herrn des Himmels', d. h. dem Götterkönig (eb. 60 c). Re-Harachte nimmt seinen Sohn auf den Schoß (eb. 60 c), und das dadurch anerkannte Kind heißt nun 'das lebende Abbild des Re-Harachte' (eb. 61 f). Der Name der Mutter des Re ist hier nicht 50 genannt; an anderer Stelle heißt die Göttin 'Neit, die gebär; die zuerst gebär, als noch nichts war, das gebär' (*Ztsch. Ägypt. Spr.* 13 (1875) 13). Auch das 'Lied der Urgötter' in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) spricht zum Sonnengott von 'deiner Mutter Neit' (Z. 28), und Neit hat in den Beischriften zu ihren Darstellungen oft das Beiwort 'Gottesmutter', z. B. in Esne (*Brugsch, Dictionn. Géograph.* 721) und Dendera (*Lepsius, Denkm.* 4, 58 b; Text 60 2. 241) und auf der naophoren Statue im Vatican (*Piehl, Inscr. hierogl.* [Lpzg. 1886] 1, 32—5. In später Zeit (Caracalla) heißt Neit in Esne: 'Neit, . . . Ahēt, Große, die Re gebär; die Götter und Menschen zusammenknüpfte(?); Mutter des Re, die Atum schuf; die entstand, als (noch) nichts entstanden war; die schuf was ist, nachdem sie entstanden

war in Esne' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 683 A). Über weitere Beziehungen zwischen Neit und der Kuh Ahēt vgl. IV. Das Sonnenkind ist in Dendera dargestellt, ein unbeholfenes kleines Wesen mit Händen statt der Füße; Beischrift: 'das Entstehen der Glieder des Re' (*Joh. Dümichen, Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera* [Lpzg. 1865] Taf. 14).

Es war gewiß auch eine volkstümliche Vorstellung, daß die Sonne ein lebendes Wesen ist, das geboren wird wie ein Menschenkind. Zu sein 'wie Re am Tage seiner Geburt', ist was man sich nur zu seinem Glücke wünschen kann; so oft in den Inschriften, z. B. in den vulgären Zusätzen zum Text der 'Himmelskuh' (vgl. C II; *Lefébure, Hypogées* 1, partie 4 pl. 18, 83). Da die Entstehung der Sonne der Anfang aller Dinge ist, so heißt auch im Jahre, dem verkleinerten Abbild des Weltenlaufes, der erste Monat: Mesorē 'Geburt des Re' (vgl. D I c).

VI. Der Vater der jungen Sonne

tritt uns viel seltener entgegen; der Erdgott Geb (vgl. IV) wird als solcher nur vereinzelt erwähnt. Oben hatten wir zweimal gehört, daß die Sonne in irgendeiner Form aus dem Ozean hervorgegangen sei (vgl. III. IV). Deshalb kommt in Texten aller Art häufig das Beiwort vor: 'aufsteigend aus dem Ozean' o. ä.; die Beobachtung des Sonnenaufgangs aus dem Meere kann bei der Lage Ägyptens dabei kaum mitgewirkt haben. Aber die Inschriften gedenken des Ereignisses gern; z. B. heißt der Sonnengott 'lebende Lampe, die aus dem Himmelozean aufgeht' (*Tylor-Griffith, The tomb of Paheri* [London, Eg. Explor. Fund 1894] pl. 9, 1). Der Mythos von der 'Himmelskuh' (vgl. C II), der alle Gottheiten in menschlicher Gestalt auftreten läßt, führt uns Nun, die Personifikation des Himmels- und Urozeans, als Vater des Re vor; und so wird Nun auch oft in den Tempelreliefs genannt; z. B. im Thottempel (ptolem.) zu Theben: Nun, Vater des Re, der Gott der am Anfang war' (*Champollion, Notic. deser.* 1, 603). Der Sonnengott wird angeredet: 'Nun zeugte dich, Nunet (sein weibliches Komplement) gebär dich' (v. *Bergmann, Hierogl. Inscr.* 38, 9), und Re-Harachte heißt 'der aus dem Nun kam' (*Lepsius, Denkm.* 3, 229 b). In einem Spruch von den Seelen der Götter heißt es: 'Re ist die Seele des Nun' (*Lefébure, Hypogées royales* 1 [= *Mém. Mission franç. Caire* 2, Paris 1886] partie IV pl. 18, 86).

VII. Die acht Urgötter.

Bei verschiedenen Arten der Entstehung der Sonne sind oben schon die acht Urgötter erwähnt worden (vgl. *Lepsius, Über die Götter der vier Elemente* [= *Abh. Akad.* Berlin 1856] 181—234; *Brugsch, Reise nach der Großen Oase* [Lpzg. 1878] 33 ff., Taf. 14; *Brugsch, Rel.* 123 ff.; *Maspero* (1899), in *Bibl. ég.* 2, 283; *Dümichen, Geschichte Ägyptens* 210; *Maspero, Hist.* 1, 147—9; vgl. oben C IX a c).

Es sind vier Paare von Göttern, die männlichen Frösche, die weiblichen Schlangen, die

nach der Kosmogonie des Thottempels von Hermopolis (ägypt. *hmnw*, kopt. Schmun, arab. Eschmunen) schon bei der Entstehung der Sonne zugegen waren. Ihre Namen werden verschieden überliefert; die Götter, zu denen die weiblichen Begleiterinnen gleichen Charakters nachträglich hinzu erfunden zu sein scheinen, repräsentieren etwa das Urmeer, die Finsternis, die Ruhe(?) u. ä. Zwei Lieder, die offenbar aus dem Tempel von Hermopolis stammen, sind in der Oase el Charge erhalten. Das eine (vgl. C IX a) ist überschrieben: 'Lied der großen Acht der ersten Urzeit, die den Gott verehren, der bei ihnen ist'; das andere (C IX c): 'Große geheime Anbetung des Amonre, gesprochen von den acht Göttern'. Auch das 'geheimen Amonbuch' derselben Herkunft (C IX b) sagt: 'Die acht Urgötter [jauchzten] bei seinem Erscheinen'. Darstellungen der Urgötter finden sich in später Zeit in verschiedenen Tempeln (Lepsius, *Denkm.* 4, 66 c; *Mariette, Dendérah* 4, 70; *Champollion, Monuments de l'Égypte* pl. 130; *Lanzzone, Dizion.* tav. 12).

G. Schöpfer und Göttervater.

I. Die kosmogonischen Texte lassen den Sonnengott, nachdem er selbst-entstanden ist, die Welt, die er als Chaos und unbelebt vorfindet, ordnen; wieder schildern die aus Hermopolis stammenden Inschriften in der Oase el-Charge den Hergang. Im 'geheimen Amonbuch' (vgl. C IX b) wird der Gott angerufen: 'Gott, der das Licht schuf, Horus, ... lebend im Urmeer, ... Gott der Menschen ..., Löwe mit lebendigem Gesicht ..., der alle Löwen ausspie in seinem Namen Seele der Seelen. Gott der Ziegen, Stier der Kühe, [Falke? der] Falken, buntgefiederter, lebend unter den Göttern in seinem Namen Harachte' (Z. 6—9). Deutlicher als diese Andeutungen spricht das unveröffentlichte 'Lied der Urgötter' (C IX c) vom Sonnengott: 'der die Erde entstehen ließ, der zuerst entstanden war, als die Wesen (noch) nicht entstanden waren ... Er hat den Himmel erhoben, der festgestellt ist auf seinen vier Ecken ... Er hat die Menschen gebaut und die Ziegen, Rinder, Vögel, Fische und alles Gewürm ... Er hat die beiden Länder (d. h. Ägypten) geschieden und ihre Grenzen abgegrenzt ... Er hat die Fremdländer und die Barbaren geschaffen mit ihrem Lebensunterhalt'. Endlich schuf er auch die Vögel in der Luft und die Fische im Wasser. — Der Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII) ruft den Gott an: 'der die Menschen schuf und hervorbrachte alles was ist in diesem deinem Namen Atum-Chepra' (10, 7). Wie er die Menschen schuf, deutet derselbe Text (6, 3) an: 'die Menschen kamen aus seinen Augen'; der Mythos von der Himmelskuh (vgl. C II) erzählt es ausführlich; ebenso das Apophisbuch (vgl. C VI): Schow und Tefenet jauchzten im Ozean, in dem sie waren. Sie brachten mir mein Auge hinter sich her und nachdem ich (es?) mir eingesetzt(?) hatte, weinte ich über sie. Da entstanden die Menschen aus den Tränen, die aus meinem Auge kamen'. Das Ganze ist nichts als ein geistreicher Scherz:

ein Wortspiel zwischen dem Wort für Mensch (*rmṯ*) und dem für weinen (*rmj*) und Träne (*rmj.t*), die in gewissen Formen wohl ähnlich klangen (gesprochen etwa *rōme(t)* und *rīme* o. ä.).

II. Die andere Tätigkeit des schaffenden Urgottes ist die Erzeugung der Götter; Re als Vater der Götter schon erkannt von *Wilkinson* *See. ser.* 1, 228.

a) Im 'Apophisbuch' (vgl. C VII) sagt der 'Herr des Alls', der sich später als der Sonnengott zeigt: 'Ich schuf alle Gestalten, während ich allein war ... Es war (noch) kein anderer entstanden, der mit mir geschaffen hätte ... Ich ergoß Samen in meine Hand, ich begattete mich mit meinem Schatten ... Ich spuckte Schow aus, ich spie Tefenet aus'. Schow (s. d.) und Tefenet (s. d.) sind die Kinder des Atum von Heliopolis, und von ihnen als den Eltern von Osiris, Isis, Set und Nephthys stammen alle übrigen Götter ab; Atum ist also der eigentliche 'Vater der Götter'. Die beiden hier nebeneinander stehenden Arten der Erschaffung von Schow und Tefenet sind auch sonst bekannt. Die *Pyramidentexte* (ed. *Sethé* 1248) erzählen: 'Atum ist es, der geworden ist zum Selbstbegatter in Heliopolis; er hat seinen Phallus in seine Faust gesteckt, damit er Manneslust damit mache. Geboren wurden die beiden Geschwister Schow und Tefenet' — oder an anderer Stelle (1652): 'Atum-Cheprer ... Was du ausschnaubtest (? aus der Nase?) (wurde) zu Schow; was du ausspucktest, (wurde) zu Tefenet'. Im 'Lied der Urgötter in Charge' (vgl. C IX a) heißt es: 'Was du ausspiest, (wurde) zu Schow; was du ausspucktest, (wurde) zu Tefenet, bis du die neun Götter geschaffen hattest im Anfang des Entstehens' (Z. 25—6). Die erste Art der Erschaffung durch die Selbstbegattung (ägypt. *iwś*?) ist den Ägyptern einmal anstößig erschienen, und man hat den Vorgang dann ersetzt durch Einführung einer eigens für diese Gelegenheit gebildeten Göttin Jusas (hierogl. *iw.ś* — 's.; vgl. *Brugsch, Rel.* 284; *Erman, Rel.* 29). Die zweite Art durch Ausspucken beruht auf Wortspielen zwischen Schow (hierogl. *šw*) und *š* 'speien' bzw. zwischen Tefenet (hierogl. *tfnt*) und *tf* 'spucken' und ist vielleicht nachträgliche Erfindung. Auf diese Art der Entstehung deutet auch der Amonrehymnus von Kairo 6, 3 (vgl. C VIII) hin: 'die Götter entstanden aus seinem Munde' und ähnlich andere Texte (Louvre C 3; London 567).

b) Der Sonnengott von Heliopolis ist also als Erzeuger von Schow und Tefenet der Vater aller übrigen Götter. Diese seine Stellung kommt zum Ausdruck in den Götterlisten und Darstellungen der Götterfamilien in den Tempeln (zusammengestellt im Art. 'Schow' C). Die Zusammensetzung ist verschieden je nach dem Tempel, in dem das Relief angebracht wird (schon erkannt von *Lepsius, 1. Götterkreis* [*Abh. Akad.* Berlin 1851] 171, 186; *Maspero* (1890) in *Bibl. ég.* 2, 352). In Heliopolis ist Atum der erste Gott, dem Schow mit Tefenet und die anderen großen Götter folgen. Diese Ordnung ist in die oberägyptischen Tempel übernommen, teils unverändert, teils hat man vor

den Atum den Gott des betr. Tempels gesetzt oder wen man sonst als Urgott anerkannt wissen wollte. In Memphis ist Atum ersetzt durch Ptah, den Herrn des dortigen Tempels, und von hier sind die Nachrichten über die Aufeinanderfolge der Götter in die griechische Literatur geflossen; aber die Zusammenstellung der folgenden Götter zeigt, daß die Lehre als Ganzes aus Heliopolis übernommen ist. Der Sonnengott von Heliopolis wird auch in den verschiedensten ägyptischen Texten als Vater der Götter vorausgesetzt. Z. B. im Amonreihymnus von Kairo (vgl. C VIII) heißt es: 'Die Götter neigen sich vor deiner Majestät und preisen die Macht dessen, der sie schuf. Sie jubeln beim Nahen ihres Erzeugers und sagen zu dir: Willkommen, Vater der Väter, aller Götter!' (7, 4—6).

H. Kampf gegen Feinde (Apophis).

I. Schon nach den *Pyramidentexten* (Übersetzungen bei *Erman*, *Rel.* 90—6) stellen sich dem Sonnengott bzw. seinem Sohn und Ebenbild, dem verstorbenen König, eine Reihe von Gegnern bei seinem Zuge über den Himmel entgegen. Teils sind es feindliche Sternbilder, teils Ungeheuer, teils böse Dämonen. Im Mythos von der 'geflügelten Sonne' (vgl. C I) besteht die Handlung im wesentlichen darin, daß der König Re-Harachte, der hier allerdings nicht Sonnengott ist, die ganze Erde durchzieht und überall seine Feinde niederwirft mit Hilfe der geflügelten Sonne, des Hor Behedti von Edfu; das Haupt der Gegner ist Set, der durch den Beistand des Horus, Sohn der Isis, überwunden wird. In den 'Götterkönigen' (C IV) ist mehrfach von Kämpfen des Sonnengottes die Rede, einmal von den 'Kämpfen des Atum-Re bei Saft el-Henne'; am Wasser At-desdes besiegte Re-Harachte seine Feinde erst, nachdem er sich in ein 'Krokodil mit Falkengesicht und Stierhörnern' verwandelt hatte. Sein Sohn und Nachfolger Schow warf am Anfang seiner eigenen Regierung zunächst 'alle Feinde seines Vaters Atum nieder'. Auch die Hymnen an den Sonnengott gedenken der Kämpfe; so der Amonreihymnus von Kairo (vgl. C VIII): 'Deine Leute jauchzen, wenn sie den Feind niedergeworfen sehen, wie seine Glieder das Messer kosten und Feuer ihn frißt und seine Seele mehr als sein Leib bestraft wird. Wenn diese Schlange gefesselt ist, jubeln die Götter, die Leute des Re sind glücklich; Heliopolis jauchzt, wenn der Feind des Atum niedergeworfen ist' (S. 9). Im 'Lied der Urgötter' in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) heißt es: 'Wenn du deine beiden Himmel begehst, so (bleibt) kein Feind vor dir. Deine Flamme lodert gegen die beiden Krokodile [Var. 'die Schlange Jamher'] *Pap. mag. Harris* 5, 7] . . . Ein Fisch zeigt dir den Unhold an, Horus [Var richtig 'Set'] schießt seinen Pfeil in ihn. Er erregt(?) Himmel und Erde mit seinen Wolken'. Trotz seiner verzweifelten Gegenwehr frißt das mahnende Auge des Re ihn mit seinem Feuer auf. 'Dann fährst du mit schönem Segelwind, und das (himmlische) Meer trägt dich ruhig,

deine Schiffsmannschaft jubelt, und deine Wege sind breit gemacht, nachdem du diese böse Schlange gebändigt hast' (Z. 10—14). Inschriften im Tempel von Edfu (*H. Brugsch, Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna*, Lpzg. 1877) erzählen, daß bei den Festzeremonien die alte Sage von der Vernichtung der Feinde des Sonnengottes sogar dramatisch vorgeführt worden ist — freilich in arger Entstellung und mit geheimnisvoller Ausgestaltung: Bei dem großen Feste des Horus von Edfu (vgl. B) wird dem Re, den man 'in allen seinen Namen anruft', geopfert mit den Worten: 'Gelobt seist du Re, gelobt seist du Chepra, in allen diesen deine schönen Namen. Du kommst stark und mächtig herbei und bist schön aufgegangen und hast die Schlange geschlagen. Neige dein schönes Antlitz dem Könige!' Später werden Nachbildungen von Tieren durch die Priester zertreten und mit Messern zerschnitten: 'Schlagt euch Wunden an eurem Leib, tötet euch gegenseitig! Re triumphiert über seine Feinde, Horus von Edfu triumphiert über alle Bösen'.

II. An einigen der in I angeführten Stellen war ein ganz bestimmter Feind des Sonnengottes gemeint; wer diese 'böse Schlange', dieser 'Unhold' ist, erzählen andere Texte ausdrücklich: die Schlange Apophis. Seit *Champollion (Lettres écrites d'Égypte, 2^e éd. 1833 p. 231)* ist dieser Gegner des Lichtgottes als die Finsternis, als Wolken- und Gewitterdrache gedeutet worden (*Maspero, Hist.* 1, 90—1; *Tiele, Gesch. Rel.* 1, 32 ff.; *Erman, Rel.* 11) und unter einem gelegentlichen Sieg des Apophis hat man eine Sonnenfinsternis verstanden (*Lefébure, Les Yeux d'Horus* 49 ff.; *Lepage Renouf in Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 8 (1884—5) 163 ff.).

Von dem Kampf sprechen die Texte oft, so das 'Apophisbuch' (vgl. C VI), das eigentlich heißt: 'Buch der Kenntnis von den Gestalten des Re, der den Apophis niederwarf'. Ein Gott, der sich vorher bald 'Herr des Alls' nannte, bald als Urgott 'Chepra' (vgl. B IX b), bald als Vater der anderen Götter Atum, zeigt sich endlich als der Sonnengott, gegen den sich die Schlange Apophis erhoben hat. 'Ich entsandte diese, die aus meinen Gliedern entstanden waren (= meine Kinder), um jenen bösen Feind zu Fall zu bringen. Er fällt in die Flamme, der Apophis! ein Messer steckt in seinem Kopf, sein Ohr ist abgeschnitten, sein Name existiert nicht (mehr) auf dieser Erde'. Der Berliner Pap. 3050 (Dyn. 20) ist ein Hymnus an Amon Re Harachte am Morgen. S. 1—5 behandeln im wesentlichen den Triumph des Sonnengottes über den Apophis: die Macht und nunmehr unbestrittene Größe des Gottes selbst wird gepriesen; seine Schiffsmannschaft, die andern Götter jauchzen ihm als dem Sieger zu. Der Mythos von den 'Götterkönigen' (vgl. C IV) erzählt, daß einst die Kinder des Apophis sich empörten gegen Schow, der auf dem Thron des Re-Harachte saß. Da kamen ihm alle Götter zu Hilfe, auch die Geister des Ostens, 'die Re erretteten vor Apophis' (rechts

23—24). Auf dem Naos aus Saft el-Henne (vgl. CV) heißt es: 'Re kam, nachdem er den Apophis getötet und das schöne (Neu-)jahr eröffnet hatte . . . er hatte mit seinen Flügeln geschlagen . . . Das östliche Land jubelte, als Re seine Feinde getötet hatte; der westliche Berg geriet in Freude, nachdem diese Seele (= Re) gekommen war. Re ließ sich in seinem Horizont nieder, als seine Feinde vernichtet waren'. Folgt die weitere poetische Ausmalung des Sieges des Re über viele Feinde, bei welcher der eigentliche Besieger des Apophis genannt wird: 'Horus der starkarmige, dessen Hände den Speer halten, er hat den Apophis vorn im Schiffe niedergeworfen; Horus steht mit dem Ruder und steuert im großen Schiff' (Naville pl. 1 rechts). Der Name Horus ist freilich nur sekundär eingesetzt worden; nach alter Meinung stand Set vorn im Sonnenschiff (vgl. Art. 'Set'). Doch wird Set als Osirismörder von der Spätzeit verabscheut und sein Name in den Texten durch den eines 'guten' Gottes ersetzt. Nach einer anderen Überlieferung ist es 'das Auge des Re, das die Feinde niederwirft' (Amonre-hymnus von Kairo [CVIII] 3, 7). In einer Redaktion des 'Apophisbuches' (C VI) hat das Auge des Re in seinem Namen Sechmet (vgl. 'Sechmet' C 1) den Apophis und seine Genossen bezwungen (25, 3; vgl. Wien 146 nach *Recueil de travaux relat. philol. égypt.* 30 9, 48). Der Text auf der in der 30. Dynastie gearbeiteten sogen. Metternichstele (W. Golenischeff, *Die Metternichstele* Leipzig 1877) nennt sich eine Anbetung des Re-Harachte, großen Gottes, Herrn des Himmels, mit bunten Federn, der aus dem Horizont aufsteigt und beginnt ohne Einführung mit einer Beschwörung der 'Apophisschlange, dieses Abscheus des Re'. Später (Zeile 9—35) kommt ein Zauber, der die von einem Skorpion oder einer Schlange gebissene Katze, die Tochter des Re, heilen soll. Auch in den folgenden verschiedenartigen Texten spielt der Kampf des Re mit seinem Feinde eine Rolle (Zeile 48). — Eine besondere Ausgestaltung verwandelt den Re, der Apophis bekämpft, in einen Kater (*Totenbuch* ed. Naville Kap. 17, 54 ff.; *Brugsch, Rel.* 300—7); später ist diese Katze (s. o. Metternichstele) dann aber als Göttin At, Adit gedeutet worden, *Brugsch, Rec.* 3, 97 ff. Vgl. 50 *Lanzzone, Dizion.* 266, tav. 104. Die Katze als Tier des Helios: *Horapoll.* 1, 10. — Ein 'Spruch von den Seelen der Götter' sagt: 'Die Seele jedes Gottes sind Schlangen, und die Seele des Apophis ist im Ostberg (des Sonnenaufganges), (aber) die Seele des Re ist auf der ganzen Erde' (*Lefébure, Hypogées royaux* 1 [= *Mém. Mission franç. Caire, Paris* 1886] partie 4 pl. 18, 87).

Auch auf seiner nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt trifft der Sonnengott den Apophis, wie uns das Amduat (vgl. D II c) erzählt. In der siebenten Stunde stellt dieser, 'dessen Platz im Himmel ist', sich ihm entgegen als kolossale Schlange, die in Windungen am Boden liegt. Aber die Götter finden und verwunden ihn, während der Sonnengott selbst 'nicht über ihn hinweggeht, sondern seinen

Weg von ihm abwendet'. Im weiteren Verlaufe 'dieses geheimen Weges, auf dem der Gott in seinem prächtigen Schiffe fährt', strandet das Schiff, weil der Apophis einen Teil des Wassers ausgetrunken hat; mit Mühe bringen Zaubersprüche des Schiff weiter.

Eine entstellte Nachricht von einem bösen "Αποφίς ist auch zu *Plutarch (de Is. cap. 36 c)* gelangt.

I. Die Tiergestalten der Sonne.


I. Falke

Oben war es schon ausgesprochen, daß Horus der Name der als Falke gedachten Sonne zu sein scheint (vgl. B III—VI) und daß die Heimat dieser Gestalt wohl Oberägypten, vielleicht Edfu ist (vgl. A II). In Edfu finden wir als Bilder des Tempelgottes, der zweifellos ein Sonnengott ist, kolossale Steinstatuen von hockenden Falken neben dem Portal. Diese Figuren, einen wirklichen Vogel darstellend, geben die Vorstellung der ältesten Zeit wieder; aus ihr haften den Statuen (und ebenso den Zeichnungen im Relief) eine primitive unbeholfene Form an. Als vor dem alten Reich die Darstellung der Götter in ein festes Schema gebracht wurde und man die Tiergestalten wenigstens teilweise vermenschlichte, wurde aus dem Falken von Edfu ein Mann mit Falkenkopf; so stellt die spätere Zeit den Gott immer dar, falls sie nicht seine besondere Erscheinungsform, die mit ausgebreiteten Flügeln schwebende Sonnenscheibe (vgl. B IV; C I), wählt. Die Urform, von der alle diese späteren Ausgestaltungen abgeleitet sind, ist aber die eines wirklichen Falken, der über den Himmel fliegt.

Aus Gründen, die teils in der äußeren Geschichte Ägyptens (vgl. A II), aber zum anderen Teil wohl auch in der Entwicklung der allgemeinen geistigen Kultur liegen, tritt das Bild des Falken in historischer Zeit zurück. Es ist zwar den Texten aller Art wohl bekannt, kommt aber selten zum Ausdruck. Der Amonre-hymnus von Kairo (vgl. C VIII) nennt den Sonnengott 'großer Falke mit geschmücktem Leib, Schöngesicht mit geschmückter Brust' (11, 1). Das 'geheime Amonbuch' in Hibis (vgl. C IX b) sagt: 'Gott, der das Licht schuf, Horus' und 'Gott der Ziegen, Stier der Kühe, [Falke? der] der Falken, bunt gefiedert, lebend unter(?) Göttern in seinem Namen Harachte'. Bei seinem ersten 'Erscheinen' jauchzten die Götter, weil sie ihn erblickten 'in [seiner] Gestalt als Horus, der das Licht schenkt. Seine ganze Umgebung war Flamme aus den . . . seiner Augen, er erleuchtete den Umkreis des Himmels mit seinen Federn'. Im 'Urgötterlied' (vgl. C IX c) heißt es: 'Er fliegt als Falke' . . . 'der prächtige Falke mit buntem Gefeder'. In Dendera (griech.) heißt Horus einmal 'der zum Himmel fliegt als göttlicher Falke' (*Mariette, Dendérah* 54 v). Auch die klassische Überlieferung berichtet gelegentlich noch, daß der Falke der Sonne geweiht ist (*Clemens Alexandrin., Strom.* V 7 p. 671; *Porphy., de abstin.* 4, 9).

II. Käfer.

(Wilkinson, *Sec. ser.* 1, 295, 2, 255—60; Brugsch, *Rel.* 237 ff.)

Ein Käfer, und zwar der in Ägypten sehr häufige schwarze Mistkäfer (*Ateuchus sacer*), ist in zwei Vorstellungen mit der Sonne verbunden: entweder fliegt er mit ausgebreiteten Flügeln über den Himmel, selbst eine Verkörperung der Sonne; oder er kriecht langsam vorwärts, eine Kugel (diese ist dann die Sonne) vor sich herschiebend (vgl. unsere Abb. 7). Mit beiden Vorstellungen ist der Gott Chepra (vgl. B IX) in Verbindung gebracht worden; wohl nur zufällig deshalb, weil sein Name mit der Hieroglyphe  geschrieben wird. Wo diese

Käfergestalten zu Hause sind, können wir noch nicht erkennen. Sie sind wenig verbreitet, weil

Chepra niemals der Lokalgott eines mächtigen Tempels geworden ist; wir kennen ihn nur als besondere Form des Sonnengottes von Heliopolis und zwar stehen er und Atum sich als Erzeuger und Urgötter nahe. In Dendera bringt ein Kaiser dem Horus einen Käfer mit ausgebreiteten Flügeln dar, mit offener Beziehung auf die Sonne (Mariette, *Dendérah* 3, 54 o). Auf dem Streitwagen Thutmosis' IV. schwebt über dem König, wie sonst die Sonnenscheibe, ein Käfer mit ausgebreiteten Flügeln, der vor sich die Sonne, hinter sich ein Symbol der Ewigkeit hält



7) Skarabäus mit Sonne nach Originalzeichnung).

How. Carter und Newberry, *Tomb of Thutmosis IV.* [= *Catal. Génér. Musée Caire* 1904] pl. 12]. Ein ähnlich dargestellter Käfer ist Teil eines Deckenornamentes in Theben (Prisse d'Arennes, *Hist. de l'art égyptien. Atlas* 1 [Paris 1878] pl. 30. Gelegentlich rufen auch die Hymnen den Sonnengott als Käfer an; z. B. das 'geheime Amonbuch' in Hibis (C IX b): 'Du bist der große (fliegende) Käfer am Himmel (= Göttin Nut); sie überwies dir Himmel und Erde ganz und gar, als er (so!) aufging ...' (Z. 17) und das 'Urgötterlied' (C IX a) 'Cheprer (Käfer mit ausgebreiteten Flügeln) ist er, der am Anfang entstand' (Z. 39). Auch die Griechen hörten, daß der Käfer das Symbol der Sonne ist oder doch Beziehungen zu ihr hat (*Horapollon* 1, 10; *Plinius, hist. nat.* 30 cap. 11). Vielleicht waren die Vorstellungen auch volkstümlich. Freilich haben die Skarabäen, die man als Siegelringe oder Amulette trug, wohl kaum etwas mit dem Sonnengott zu tun.

III. Löwe.

(Jablonski, *Pantheon* 1, 217; Wilkinson, *Sec. ser.* 1, 296, 2, 169; Brugsch, *Rel.* 282.)

Schon in älteren ägyptischen Texten zeigt sich die Zugehörigkeit des Löwen zur Sonne, z. B. ruft das 'geheime Amonbuch' in Hibis (vgl. C IX b) den Gott an: 'Löwe mit lebendigem Gesicht, Erster der großen Halle (in Heliopolis), der alle Löwen ausspie (= schuf?)'

und ähnlich sagen die 'Urgötter' (C IX a): 'Du bist der Löwe; deine Jungen sind das Löwenpaar Schow und Tefenet'.

In der griechischen Literatur hören wir es dann öfter, daß der Löwe der Sonne heilig ist (*Horapoll.* 1, 17; *Macrob., Saturnal.* 1, 26; *Proclus de Sacrific.*), und daß Löwen im Vorhof des Sonnentempels gehalten wurden (*Adrian., nat. hist.* 12, 7). — Weiteres unten bei Harpokrates (vgl. N II b).

IV. Bock.

(Brugsch, *Rel.* 104—5; Erman, *Rel.* 84.)

Gelegentlich wird in Reliefs der Sonnengott widerköpfig dargestellt; z. B. Harachte in es-Sebua (*Lepsius, Denkm.* 3, 181 = *Erman, Rel.* Abb. 8 = unsere Abb. 2); ferner im Amduat (vgl. D II c). Der letzte Fall und andere (vgl. in D I b) machen es wahrscheinlich, daß der Widder ursprünglich zur Nachtsonne besondere Beziehung hat. Trotzdem der Kopf als der eines Widders gezeichnet wird, ist es nach den Beobachtungen von *Ed. Meyer* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 41 (1904) 99 ff.) nicht sicher, ob ein Schaf- oder Ziegenbock gemeint ist. Der Sonnengott(?) ist als Ziegenbock, an Lotosblüten riechend oder fressend, dargestellt mit der Beischrift: 'Der göttliche Widder, Oberster aller Götter' auf einer Pariser Stele (*Ledrain, Monum. égypt. Bibl. Nation* [Paris 1879] pl. 2).

Der Auffassung der Stellen in den Texten, in denen vielleicht der Bock der Sonne erwähnt ist, stellen sich zunächst noch zwei Schwierigkeiten in den Weg, die früher nicht immer erkannt wurden. Einmal sind wir in den an Amonre gerichteten Sonnehymnen des neuen Reichs (vgl. C VIII) oft unsicher, ob nicht der Bock des Amon von Theben gemeint ist, der mit der Sonne ursprünglich nichts zu tun hat. Ferner wird das Wort b' 'Seele' oft genau wie b' 'Bock' geschrieben, und die Unterscheidung ist nicht immer sicher. So mehrfach im 'geheimen Amonbuch' (C IX b). Nach dem 'Urgötterlied' (C IX a) hat der Ba (= Bock oder Seele) des Sonnengottes sich auf seinem Zuge durch Ägypten niedergelassen in Ehnas als der dort verehrte bockköpfige Harsaphis, in Mendes als der Bock von Mendes, in Heliopolis als Nun, der Gott des Urmeeres. Das unveröffentlichte 'Urgötterlied' (C IX c) nennt den Sonnengott: 'der geheimnisvolle Bock mit Bocksköpfen, mit vier Gesichtern auf einem Nacken, mit 777 Ohren ... der geheimnisvolle Bock unter den Göttern'.

K. Der volkstümliche Sonnengott.

(Erman, *Rel.* 63. 81.)

I. Unter den mannigfachen Vorstellungen vom Sonnengott, die wir aus den Tempelinschriften und der religiösen Poesie kennen lernen, waren dem gemeinen Mann offenbar nur wenige geläufig. Er wird sich das Gestirn aber gewiß oft als lebendes Wesen gedacht haben, das geboren worden ist wie ein Mensch (vgl. F V). Von seinen Personifikationen der Sonne war ihm die liebste wohl die von dem mächtigen König, der die Geschicke der Welt lenkt, wie es auf Erden der Pharao tat

(vgl. E I d). Deshalb liebt man es, am Anfang von Briefen den Empfänger nicht nur seinen städtischen Göttern, sondern auch Re-Harachte zu empfehlen (*Pap. Leiden* [ed. *Leemans, Monumenten*] J 360, 2. 5. 366, 5. 367, 3; *Pap. Bologna* [ed. *Lincke*] 1086. 1094 passim; *Spiegelberg, Correspondances des rois-prêtres* [= *Not. et extr. Bibl. Nation.* Paris 34, 2. partie, 1895] passim). Ein Brief aus der 19. Dynastie rühmt Amonre als den 'Wesir der Armen, der keine Bestechung annimmt' (*Pap. Bologna* 1094, 2, 3 ed. A. *Lincke*, Lpzg. 1878); ein anderer Schreiber bittet Amonre, ihn und seine Standesgenossen zu hohen Beamten zu machen (*Pap. Anastasi* 4, 10, 5). Sogar in einem religiösen Text wagt ein freimütiger Dichter solche persönlichen Züge zu äußern zwischen dem Preis der erhabenen Gestalten des Sonnengottes; im 'geheimen Amonbuch' (vgl. C IX b) heißt dieser: 'Der treffliche Gott, stark im Hören, der ihre Herzen erfreut, dem sie zujauchzen bei jedem Erglänzen; . . . der Freund der kleinen Söhne wegen des Lebens, des Heiles und der Gesundheit seines Sohnes (= des Königs), der auf seinem Throne in seinem Palaste sitzt'.

II. Noch ein anderer Zug im Wesen des Re war gewiß volkstümlich, obwohl die Belege aus der gehobenen Sprache stammen: sein ewiges Leben; dieses ist zwar allen Göttern selbstverständlich eigen, aber Re gehört es doch in besonderem Sinne an. Die Hymnen geben ihm ein Beiwort wie 'ewig lebend in Anfang und Untergang', auch das 'geheimen Amonbuch' (C IX b): 'ewig lebend in seinem Namen Re täglich' (Z. 3; vgl. 32. 43). Zur Königstitulatur gehört stets der Zusatz 'der ewig lebt wie Re' oder 'der mit Leben beschenkt ist wie Re'. Und wie Re das Vorbild eines ewig lebenden Wesens ist, so sind ihm vorzüglich auch Gesundheit, Kraft, Freude eigen; diese alle werden dem König gewünscht, 'wie Re' sie besitzt.

L. Auge und Stirschlange des Sonnengottes.

I. Das Auge.

a) In einigen Stellen sind zweifellos die Sonne und der Mond als die Augen eines mächtigen Wesens gedacht; z. B. ruft ein Hymnus auf der Stele (ptolem.) von Neapel den Gott an: 'O Herr der Götter Chnum-Re, . . . dessen rechtes Auge die Sonnenscheibe ist, dessen linkes Auge der Mond ist' (*Brugsch, Thesaurus* 4, 632, 3). Im 'geheimen Amonbuch' (vgl. C IX b) heißt es von Amonre, dem Sonnengott: 'Sein linkes Auge, das alle Menschen lieben', ist der Mond (Z. 5). Das 'Urgötterlied' (C IX a) nennt ihn: 'den man erblickt in seinen beiden Glanzäugen' (Z. 8) und '(dessen) beide Augen strahlen' (Z. 22). Ferner 'Dringst du ein in die Unterwelt am Abend, so (wird) dein rechtes Auge zur Sonne bei Nacht' (= zum Monde) (Z. 18) und: 'Seele, die erglänzt in ihren beiden wunderbaren Augen, . . . der sich erblicken läßt in seinen beiden Augen' (Z. 7). Auch das zweite Urgötterlied spricht von 'seinen beiden Augen' (Z. 21): 'Seine beiden göttlichen Augen er-

leuchten Ägypten; sein linkes Auge am Monatsanfang, dann ist er der Mond . . .; seine Sonnenscheibe (leuchtet) bei Tage, seine Mond-sichel bei Nacht' (Z. 27). Der Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII) sagt: 'Thot preist seine beiden Augen und erfreut ihn durch sein Glanzauge' (9, 5). *Plutarch (de Is. cap. 52 a)* weiß, daß Sonne und Mond die Augen des Horus sind.

b) Das 'Auge des Re' nimmt eine merkwürdige Stellung ein; es handelt sich nun um das Auge des als Mann gedachten Sonnengottes. Dieses Auge erscheint personifiziert; der Amonrehymnus von Kairo (C VIII) erzählt: 'sein Auge ist es, das die Feinde fällt' (3, 7). Manche Göttin führt das Beiwort 'Auge des Re'; z. B. in älterer Zeit Mut (oft), auch Satis (*Champollion, Notices descriptives* 1, 154) und Tefenet (eb. 1, 118) und Neit (Theben, Grab des Imidua, Dyn. 20). Vor allem Hathor in ihrem Tempel (ptolem.-röm. Zeit) zu Dendera (*Mariette, Dendrah* 1, 3, 8. 42 b; 2, 7 c. 33 d und oft), auch in Edfu (*Brugsch, Thesaurus* 4, 800 B 1; *Rochemonteix, Edfou* [= *Mém. Mission franç. Cairo* 11] 1, 428, 11. 427, 12). Endlich auch Sechemet von Memphis, die in zwei mythologischen Erzählungen, dem 'Apophisbuch' (C VI) und der 'Himmelskuh' (C II) als Personifikation des Auges des Re auftritt und in beiden Fällen die Feinde des Sonnengottes vernichtet; im ersten den Apophis (vgl. H II), im zweiten die aufständischen Menschen (vgl. 'Sechemet' D).

c) Das Auge ist auch bei anderen Göttern ein sagenumwobener Körperteil; besonders bei Horus, aber hier wird uns der wirkliche Vorgang, auf den alle die zahlreichen Anspielungen hindeuten, nirgends klar (*Erman, Rel.* 37. 134). *Plutarch (de Is. cap. 55 c)* erzählt von einer Sage, daß Typhon (= Set) das Auge des Horus verletzt oder ausgerissen und verschluckt habe, es aber dann dem Helios (= Re) zurückgab; er deutet das Horusauge als Mond. *Plutarchs* Nachricht geht auf ägyptische Quellen zurück; aber diese widersprechen sich oft und bringen das Horusauge wiederum mit dem Auge des Re in Verbindungen, die wir zu nächst noch nicht verstehen.

II. Die Stirschlange des Re.

(*Erman, Rel.* 10; *Meyer, Gesch.* 2 1 § 191.)

Wo wir die Sonnenscheibe abgebildet sehen, ringelt sich um sie eine Schlange, die sich vorn drohend aufrichtet; so sitzt die Sonne meist auf dem Kopf des Sonnengottes (vgl. unsere Abb. 3). Die schützend über dem König schwebende Sonnenscheibe hat meist zwei Schlangen, die sich an beiden Seiten aufrichten (vgl. E II b). Andererseits sitzt eine Schlange an der Stirn des als Mann gedachten Sonnengottes; von dort sprüht sie Feuer gegen seine Feinde. Abbildungen dieser Art sind seltener; aber die Texte sprechen oft von der furchtbaren Uräusschlange. Ursprünglich ist sie gewiß weder dem Atum von Heliopolis, noch dem oberägyptischen Falken eigen; also wird sie vermutlich dem unterägyptischen Re und zwar der Sonnenscheibe zugehören.

Aus dem Mythos von den Götterkönigen (vgl. C IV) erfahren wir, daß einst die Anchet (damit muß die Stirnslange gemeint sein) für die Majestät des Re, der mit ihr war, in Saft el-Henne [gekämpft?] habe'. Als Re alt geworden war, riß Schow die Herrschaft dadurch an sich, daß er die Anchet an seinen Kopf setzte. Auch Schow alterte, und sein Sohn, 'die Majestät des Geb, sagte: Ich [will] sie an meinen Kopf [setzen], wie mein Vater Schow tat'. Als Geb 'eintrat in das Haus des Jaret' (d. h. Haar, Kopftuch o. ä.; so wird die Anchet von jetzt ab genannt), 'kam die Schlange heraus' und hauchte ihn mit ihrem fürchterlichen Atem so an, daß sein Begleiter tot umfiel und auch er selbst 'von dieser Glut der Stirnslange' verbrannt wurde. Endlich setzte trotzdem 'die Majestät des Geb die Jaret an seinen Kopf. Er ließ ihr einen Kasten aus echtem Felsstein machen und sie wurde darin verborgen'. 'Als nun die Jahre darüber hingegangen waren . . ., wurde diese Jaret der Majestät des Geb nach dem Hause der Jaret in Saft el-Henne gebracht, und sie wurde nach dem großen See des Hauses der Jaret gebracht . . ., um sie zu waschen. Da verwandelte diese Jaret sich in ein Krokodil' und half Re-Harachte, der dort mit seinen Feinden [kämpfte?], daß die Gegner nicht Macht über ihn gewannen. — In Esne (Caracalla) heißt 30 Nechet 'lebende Stirnslange (?) des Re' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 683 B); sie ist Urgöttin und Schöpferin, wie es den Lokalentenzen von Esne entspricht.

III. Identifikation von Auge und Schlange.

(*Erman, Rel.* 30.)

Im 'Apophisbuch' (vgl. C VI) erzählt uns der Sonnengott, daß sein Auge sich von ihm entfernte, nachdem er Schow und Tefenet erschaffen hatte. 'Es wurde wütend gegen mich, als es kam und fand, daß ich ein anderes an seiner Stelle gemacht hatte'. Da setzte der Gott es vorn an seine Stirn und von dort beherrschte der Gott es als seine Stirnslange. Diese Identifikation des Auges und des Uräus des Sonnengottes geht durch alle Texte; aber wegen der geheimnisvollen Andeutungen und Wortspiele sind uns nicht alle Stellen verständlich. Göttinnen, die das Auge des Re repräsentieren, sind ebenso Verkörperungen seiner Stirnslange, z. B. Sechmet (s. d. C, D), Uto (s. d.), Bastet, Menhit; die Göttin der Kronen und Schlange des Königs, der sie dem Sonnengott verdankt, ist Uret-hekau 'die Zaubergroße'.

M. Die Sonnenschiffe.

(*Wilkinson, Sec. ser.* 2, 6; *Brugsch, Hieroglyph.* 60 *Wörterbuch* 1327—8; *Wiedemann, Rel.* 13; *Maspero, Hist.* 1, 90; *Budge, Gods* 1, 323; *Erman, Rel.* 9. 91.)

1. Wenn die Ägypter sich den Himmel als Meer dachten, mußten sie die Gestirne in Schiffen auf ihm fahren lassen. So sehen wir denn auch oft den Sonnengott abgebildet, der in irgendeiner Gestalt in seiner Barke sitzt:

als falkenköpfiger Gott mit der Sonnenscheibe (*Erman, Rel.*, Abb. 7); oder als thronender Weltenherrscher, zu dem sein Wesir Thot spricht (*ebd.* Abb. 8 nach *Lepsius, Denkm.* 3, 181). Am Gebel Barkal haben nubische Könige römischer Zeit sich in ihren Pyramiden Stelen anbringen lassen, in deren oberer Rundung ein Boot mit der Sonnenscheibe dargestellt ist (*Lepsius, Denkm.* 5, 24 a. b.; 53 a. b. 54 b.). Das Sonnenschiff ist auch dem Volke vertraut gewesen, wie die Darstellungen auf Siegelringen zeigen (Berlin 7368. 1780. 9816). — Auch die Texte sprechen oft vom Sonnenschiff; besonders häufig ist 'Chepra in seinem Schiff' erwähnt (vgl. B IX b), als ob er eine bestimmte Beziehung zu ihm hätte. Aber ebenso setzen die Lieder es bei jeder anderen Form des Sonnengottes voraus, daß er 'zu Schiffe fährt', seine Schiffsmannschaft jubelt bei der Niederlage des Apophis (vgl. H), und wo das Wasser in der Unterwelt zu flach wird, kommt das Sonnenschiff nicht mehr vorwärts (vgl. H 2 am Ende).

Nur einige Beispiele. Das 'geheime Amonbuch' (vgl. C IX b) ruft den Sonnengott an: 'Du hörst nicht auf in Millionen von Jahren ewiglich über den Himmel zu fahren alle Tage': Re selbst heißt 'Sonnenbarke, die täglich den Himmel befährt'. Ein auf der Metternichstele (ed. *Golenischeff*, Lpzg. 1877) erhaltener Teil der Osirimythen erzählt: Als Horus von einem Skorpion gebissen war und Isis ihren Klageruf zum Himmel schickte 'und ihren Schrei bis zur Barke der Ewigkeit, da stand die Sonne still und bewegte sich nicht von ihrem Platze'. Thot kam im Auftrage des Re zu Isis: 'Ich komme her aus dem Schiffe der Sonne von ihrem gestrigen Platze und Finsternis ist entstanden und das Licht verjagt, bis Horus geheilt ist . . . Das Sonnenschiff steht still, und die Sonne fährt nicht von ihrer gestrigen Stelle fort, bis Horus geheilt ist' (Z. 168 ff.). — Auch *Plutarch (de Is. cap. 34 a)* weiß, daß Helios und Selene in Schiffen fahren.

II. Nun gibt es aber nicht nur ein Sonnenschiff, sondern zwei: die Mauzet (hierogl. m'nd.t, früher Mazit o. ä. genannt), die der Gott morgens besteigt, und die Meseket (hierogl. mskt.t, früher Sekti, Saktit a. ä.), in der er abends im Westen landet. König Neferekeré (Dyn. 5) stiftete Opfer für die Abend- und Morgenbarke, die nach dem Zusammenhang sicher in seinem Sonnenheiligtum 'Lieblingssitz des Re' (vgl. A III c) liegen (*Palmerstein, Rs.* 5, 2 ed. *Schäfer, Ein Bruchstück alt-ägypt. Annalen in Abh. Akad.* Berlin 1902 Anhang). Die Beschreibung des Königs Pianchi (vgl. A I d) hatte gezeigt, daß in Heliopolis im Schrein Bilder des Sonnengottes, der Morgenbarke und Abendbarke standen. Am Sonnentempel von Abu Gurab (vgl. A III c) war auf der Südseite außerhalb des Baues ein gewaltiges Schiff aus Ziegeln aufgemauert; möglicherweise lag auf der Nordseite ein ähnliches.

Die Texte sprechen oft von den Schiffen des Sonnengottes; der Gott heißt 'Herr der Abendbarke, Fürst, Herr der Morgenbarke, mit leuchtenden Gestalten in der Barke der Jahr-

millionen' (Urgötterlied C IX c). In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 1479) wird er angerufen: 'Du verbringst die Nacht in der Mesektet und erwachst in der Manzet' und erscheint auch sonst bei Sonnenaufgang in der Manzet (*Pyrr.* 496. 210); ebenso ruht in der 12. Stunde des Amduat (vgl. D II c) der Sonnengott in der Manzet, als er aus der Unterwelt emporsteigen will. Die Königin Hatšepsut schwört 'so wahr Re untergeht in der Mesektet' (*Lepsius, Denkm.* 3, 24 d. 20). Aber meist sind die Erwähnungen der Barken so farblos, daß man glauben möchte, die eigentliche Unterscheidung der beiden sei weggefallen; das Dekret von Kano-
pus (Z. 25) übersetzt Mesektet mit τοῦ ἱεροῦ πλοίου (Genitiv). In später Zeit ist wirklich die Bedeutung der beiden Sonnenschiffe umgedreht worden; z. B. in Dendera heißt Horus Behedti (B IV): 'der aufgeht im Ostberg und fährt in der Mesektet, der eintritt in den Westberg in der Manzet' (*Mariette, Dendérah* 3, 73 a).

N. Späte Vermischungen mit anderen Göttern.

I. mit großen alten Göttern.

a) Osiris. Die von den Griechen überlieferte Tradition (vgl. *Jablonski, Pantheon* 1, 124; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 289; *Wiedemann, Herodots Zweites Buch* [Lpzg. 1890] 199), daß Osiris die Sonne sei, dem Isis sich als Erde oder als Mond anschloß (*Diodor* 1, 11; *Plutarch de Is.* cap. 52 c; *Maerob., Saturnal.* 1 cap. 21), hat auch bei den neueren Gelehrten lange fortgewirkt; noch *Lepsius* (1. *Götterkreis* [*Abh. Akad. Berlin* 1851] 195) hielt Osiris für einen Sonnengott. Wir wissen jetzt, daß er durchaus Totengott ist und der alten Sonnenreligion ursprünglich fern steht (weiteres im Art. 'Usire'). Aber die Ägypter selbst haben Re und Osiris, die beiden Brennpunkte ihrer ganzen Religion, schon im mittleren Reich in Beziehungen gebracht; freilich sind diese sekundär und etwas gewaltsam zustande gebracht. Im 17. Kapitel des Totenbuches (ed. *Naville* Kap. 17, 51; ed. *Lepsius* Kap. 17, 42) heißt es: Re und Osiris hatten je eine Seele; aber in Mendes umarmten sie sich und wurden zu einer Doppelseele. Auch später (ed. *Lepsius* Kap. 142, 22) wird ein 'Osiris-Re' erwähnt. Das sind deutliche Färbungen im Sinne der Osirisreligion; die griechische Überlieferung lehnt sich an Ausgestaltungen des Osiris als Naturgott an.

b) Mont (*Lanzone, Dizion.* 293, tav. 119—20). Der Lokalgott der nach ihm benannten Stadt Hermonthis (ägypt. Pr-Mntw, arab. Erment) ist Mont; er nimmt neben Amon eine angesehene Stellung auch in dem benachbarten Theben ein, teils als Herr von Theben, teils als Kriegsgott. Er wird mit Falkenkopf dargestellt, und dies mag die Veranlassung dazu gewesen sein, daß man ihn schon in ziemlich früher Zeit mit Re identifizierte. So gibt es in Hermonthis einen Mont-Re-Harachte (*Lepsius, Denkm.* 4, 64 a. b, Ptolem. XVI.); in Theben einen 'Mont-Re, Herr von Theben, König der Götter ...' (*ebd.* 3, 37 b, Thutm. III.; vgl. 151 a. 253 b. 273 f) oder einen 'Mont-Re-Harachte' (*ebd.* 4, 80 b): In mehreren oberägyptischen

Tempeln stand nach der Tradition von Hermonthis in den Götterlisten (vgl. G II b) Mont an der Spitze der Götterfamilie als der älteste und größte Gott. Durch einen Zufall muß gerade die in Hermonthis redigierte Form der Götterliste weitervererbt worden sein (z. B. *Lepsius, Denkm.* 4, 59 b in Dendera). Auf Mont folgte gewöhnlich Atum, der nach der Überlieferung von Heliopolis der Göttervater ist (vgl. oben B VII und G II), dann seine Kinder Schow und Tefenet, dann die übrigen Götter. Infolge der Identifikation des Mont mit dem Sonnengott hat man gelegentlich aus dem ersten Gott einen 'Mont-Re-Harachte' gemacht, ohne deshalb den folgenden 'Atum' anzutasten (*Leps., Denkm.* 4, 56 a in Dendera).

Inhaltlich ist Mont durch die Vermischung mit Re kein anderer geworden. Mont-Re wird auch fast immer dargestellt wie früher Mont mit seinem eigenem Kopfsputz; selten trägt er die Sonne mit Schlange wie der Sonnengott auf dem Kopf (*Leps., Denkm.* 3, 151 a).

c) Min, der Herr von Koptos, ein Zeugungsgott, ist mit Re identifiziert, ohne daß wir Grund und Verlauf näher kennen; Min-Re unterscheidet sich scheinbar nicht wesentlich vom alten Min (z. B. *Leps., Denkm.* 4, 79 b in Dendera; weiteres in *Lanzone, Dizion.* 941).

d) Bei Sobk-Re liegt es ähnlich wie bei Min (vgl. *Lanzone, Dizion.* 1035).

e) Chnum, der widderköpfige Gott von Esne und von Elephantine-Syene (Assuan), der dort die Rolle eines Welterschöpfers spielt, ist wohl wegen dieser Eigenschaft identifiziert worden mit Ptah, dem Schöpfer nach memphitischer Lehre, und mit dem Sonnengott, der auch diese Tätigkeit ausgeübt hatte (vgl. G I). Doch ist Chnum-Re (*Lanzone, Dizion.* 965—6. tav. 336 ff.) in seinem Wesen meist vom eigentlichen Chnum wenig verschieden (z. B. *Lepsius, Denkm.* 4, 81 e. 82 a), gelegentlich wird er aber auch als Sonnengott hingestellt (*ebd.* 88); es gibt auch einen Chnum-Re-Ptah in Esne (*ebd.* 81 d), der aber von Re nichts enthält.

Eusebius (Praeparatio Evangelica 3 cap. 12) erzählt von einer Götterstatue in Elephantine, die einen sitzenden Mann darstellt, blau, mit Widderkopf, darauf als Krone der Diskus auf Widderhörnern. Der Gott muß ein Chnum-Re gewesen sein, wie man ihn in später Zeit für Elephantine erwarten kann. Ähnliche Bilder sind erhalten, z. B. als Relief aus Saft el-Henne (*Naville, Goshen* pl. 6, 6); freilich ist dort der Dargestellte ein mit Re vermischter Amon, dem der Widder ebenfalls geweiht war.

f) Sokar-Re. Vgl. Art 'Sokar' I.

II. mit kleinen und jüngeren Göttern.

a) Chons, der kindliche Gott in Theben, repräsentiert den Mond; aber trotzdem hat man in Karnak im Chonstempel (Ptolem. III.) einen 'Chons-Re, Herrn von Theben' gebildet, der gleichzeitig 'die große Sonnenscheibe mit leuchtendem Glanz, strahlend als Re, beide Länder erhellend' ist und der 'Mond ...' (*Lepsius, Denkm.* 4, 14 c).

b) Harpokrates, der kindliche Horus, der Liebling der Spätzeit, die ihn nach den ver-

schiedenen Seiten hin ausbildete, ist auch zum Sonnengott gemacht worden (*Jablonski, Pantheon* 1, 212. 241; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 408; *Pierret, Dict. d'Arch.* 247; *Brugsch, Rel.* 359 ff.; *Erman, Rel.* 224). Die Veranlassung mag gewesen sein, daß auch der Sonnengott als Kind dargestellt wurde (vgl. unsere Abb. 6); auch er ist geboren (vgl. F V). In Hermonthis hat der eben von der 'Mutter des Re' geborene junge Sonnengott den Namen 'Harpokrates' (*Lepsius, Denkm.* 4, 60 c). In Theben (Ramesseum, röm.) heißt ein Harpokrates 'Pe-Re' (*eb.* 4, 81a). Ein Siegelstein (griech.-röm.) zeigt die Mumie des Osiris, dem Sonnenschiff ähnlich, darauf ein sitzender Harpokrates (Berlin 9816); andere Harpokrates im Sonnenschiff (Berlin 9931) oder auf der Blume mit der Beischrift Pe-Re 'die Sonne' (Berlin 9796; vgl. F III). Auf der Blume zeigen ihn auch Figuren aus Bronze (Berlin 2414) oder Ton (Berlin 20 1908. 9099). *Horapollon* (cap. 1, 17) erzählt von einem Harpokrates, der auf einem mit Löwen geschmückten Thron sitzt; diese Tiere hat er vom Sonnengott erhalten (vgl. J III). Das Bild eines so thronenden Harpokrates, der in diesem Falle allerdings nicht Sonnengott ist, ist in Philae (*Rosellini, Monum. del culto pl.* 18 = *Champollion, Monum. de l'Egypte* 1, 82). Eine Bronze im Louvre (*Perrot, Hist. de l'art I. L'Egypte* [Paris 1882] 723 Fig. 487) 30 zeigt Harpokrates auf einem Throne sitzend, an dessen Seiten zwei Löwen stehen; vor Harpokrates liegen zwei Löwen sich gegenüber.

c) Bes als Sonnengott; vgl. *Wiedemann, Rel.* 87.

d) Ihi (Ahi: *Brugsch, Rel.* 376), der Sohn der Hathor von Dendera, heißt dort 'lebendes Abbild des Harachte, Kind des Atum' und wird öfter als Sohn und Nachfolger des Re, Harachte, Atum bezeichnet (*Dümichen, Resultate Exped.* 1 Taf. 22, 5); oder als 'Erbe des Allherrn' (*Mariette, Dendérah* 3, 83 g), 'der aus Re hervorging' (*eb.* 3, 57 h). Ihi ist in Edfu dem Horus Behedti (vgl. B IV) angegliedert, wobei er zunächst seinen Charakter nicht veränderte (z. B. *Rochemonteix, Edfou* [= *Mém. Mission franc. Caire* 11] 1 pl. 412, 11. 415, 1. 416, 3. 589, 5); gelegentlich heißt der Horus Behedti mit dem Beinamen Ihi weiter 'er ist Re, . . . der im Horizont hervorkommt 30 täglich' (*Lepsius, Denkm.* Text 2, 211, Dendera). Endlich heißt auch Ihi allein: 'Re selbst' (*Leps., Denkm.* 1, 54 b) oder 'Ihi . . . Re selbst, . . . der aufgeht am Morgen, den die Pflanzen beleuchtet bei seinem Aufgang' (*Mariette, Dendérah* 3, 80 i), und trägt den Beinamen Pe-Re 'der Re' d. h. die Sonne (*Dümichen, Geograph. Inschriften* 2, 36).

III. mit Göttinnen.

a) Eine weibliche Sonnengöttin kennt man im neuen Reich; im Tempel Sethos II. zu Karnak (unpubl. Abschrift *Sethe*) trägt Mut in ihrem Allerheiligsten den Beinamen f.j.t 'weibliche Sonne' (Fem. zu f 'Re'); noch älter ist der Beiname 'weibliche Sonne, die leuchtet wie die Sonnenscheibe' für die Königin Hatschepsut (vgl. E III). In griechischer Zeit finden

wir 'weibliche Sonne' gelegentlich als Beiname Jusas in Edfu (*Rochemonteix, Edfou* [= *Mém. Mission franc. Caire* 11] 1, 503); häufig bei Hathor und Neit (vgl. b).

b) Die alten Himmelsgöttinnen sind als solche Mütter der Sonne; jede hat nach der Gestalt, in der die Mythen uns in historischer Zeit entgegentreten, die Sonne auf ihre besondere Weise geboren. Die Spätzeit, die es bei der Ausgestaltung der Götterpersönlichkeiten mit ihrer Abgrenzung nicht genau nimmt, macht diese Göttinnen nun gelegentlich zur Sonne selbst. Wir können das erkennen bei

1) Hathor (*Lanzone, Dizion.* 866; *Drexler, Hathor* (1886) in *Roschers Lex.* Bd. 1 Sp 1851). Sie ist in ihrem Tempel (ptolem.-röm.) zu Dendera nicht nur die Lenkerin der Welt, sie ist auch ihre Schöpferin; sie ist das All selbst und zugleich darin der Himmel und auch die 'weibliche Sonne' (*Mariette, Dendérah* 1, 15 b. 21 b); ebenso in Edfu (*Rochemonteix, Edfou* 1, 427, 12. 428, 11). Gelegentlich wird 'weibliche Sonne' auch fast wie ein selbständiger Göttinnenname gebraucht, in Dendera (*Mar., Dend.* 1, 33 a. e) wie in Edfu (*Rochem., Edf.* 1, 315), als Beiname zum 'weiblichen Falken' in Edfu (*eb.* 1, 517).

2) Neit, die Mutter des Re (vgl. F V), die wir an ihren eigentlichen Kultstätten in Sais und in Esne kaum kennen, heißt gelegentlich in anderen Tempeln 'weibliche Sonne'.

[Roeder, geschrieben 1908.]

Sononaēs (Σονανάης, Σονοράης?), Beiname der Isis s. Premarres und Dittenberger, *Orient. Graeci inscr. sel.* 175, 4. — *Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 240 vermutet, daß [Ἰ]σίδι Σονοράης verschrieben sei für Σονοπααί. [Höfer.]

Soodina (Σωδινα), Beiname der Artemis in Chaironeia auf einer Weihinschrift (neben Apollon Daphnaphorios), *C. I. G.* 1, 1595. *Collitz* 376. *Inscr. Meg. et Boeot.* 3407. Irrtümlich haben *Passow-Rost* und *Pape-Benseker* s. v. das Epitheton erklärt als Σωδινα = 'die im Wirbel (δῖν) rettende Beschützerin der Reisenden', während es natürlich Σω-ωδινα heißt = *Eὐλογος* = 'die Helferin in den Wehen'; vgl. *Boeckh* zu *C. I. G.* a. a. O. *E. Maaß, De Aesch. Suppl. (Ind. Gryph. hib.* 1890/91) S. 19, 2. *Stanley Lane-Poole, Coins and medals* 2 (1892), S. 25. *Osann* zu *Cornut. de nat. deor.* p. 382. *Meister, Bezzenbergers Beiträge* 6, 41. Weihungen an Artemis-Eileithyia in Chaironeia s. *Inscr. Meg.* 3385 f. 3391. 3410. 3411. 3412.

[Höfer.]

Soonantes (Σονάντης; bei *Plin. N. H.* 6, 4; *Sonantes*) Name des früher Acheron genannten Flusses bei Heraclea Pontica, weil er den Herakleia gründenden Megarern bei schwerer Seerott Schutz gewährte oder überhaupt πάντα τοῖς ναυτιλλομένοις διασώζει, *Apoll. Rhod.* 2, 746 und *Schol.* Der Name bezeichnet wohl nicht nur den Fluß, sondern auch die an ihm verehrte Gottheit (vgl. *Sosineos, Gruppe, Gr. Myth.* 745. [Höfer.]

Sopatros (Σοπατρος), ein neben Diomos (s. d.) und Thaulon (s. d.) in der aitiologischen Legende zur Erklärung der Buphonia auftretend-

der Heros bei *Porphyr. de abst.* 2, 29 f., dessen Quelle, wie *J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (Jahresber. d. jüd.-theol. Seminars „Fraenkelscher Stiftung“, Breslau 1866) S. 122 ff.* nachgewiesen hat, *Theophrastos* ist. Vgl. außerdem: *P. Stengel, Hermes* 28 (1893), 491 ff. *J. Toepffer, Att. Genealogie* 157 ff. v. *Prott, Rhein. Mus.* 52 (1897), 189 ff. und *Bursians Jahresber.* 102 (1899), 121 f. Gruppe, *Bursians Jahresber.* a. a. O. 168. *P. Stengel, Rhein. Mus.* 10 a. a. O. 402 ff. und *Opferbräuche der Griechen* 203 ff. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum* 515 ff. *M. P. Nilsson, Griech. Feste von religiöser Bedeutung* 14 f. *Mannhardt, Mythol. Forschungen* 1 ff.

Die Legende bei *Theophrastos* lautet: In alter Zeit, als die Menschen nur von Feldfrüchten lebten und nur solche, nicht etwa Tiere, den Göttern opferten, hatte Sopatros, ein Ausländer von Geburt, der in Attika einen Acker bebaute, bei einem gemeinsamen athenischen Götterfeste auf einem Tische sich ländliche Opfergaben (*πελαγὸν καὶ θνήματα*) zurechtgelegt, um sie den Göttern zu opfern. Da kam ein Stier vom Felde und fraß und zertrat die Opfergaben. In jäher Aufwallung darüber ergriff Sopatros eine Axt, die in der Nähe geschliffen wurde, und erschlug den Stier. Beim Anblick des getöteten Tieres kam er wieder zur Besinnung, vergrub das Tier und ging nach Kreta in freiwillige Verbannung, *ὡς ἡσεβηκώς*. Infolge der Tat des Sopatros kam Dürre und Mißwachs über das Land, und das Orakel, das man um Rat fragte, antwortete, der Verbannte in Kreta werde Abhilfe schaffen, und nach Bestrafung des Mörders und Auferstehung des Getöteten an demselben Opferfeste, an dem er getötet worden sei, werde es besser gehen, wenn man in Zukunft von dem Getöteten esse und sich seiner nicht enthalte. So stellte man denn Nachforschungen an und fand den Sopatros. Dieser, der sich noch immer durch seine Tat innerlich beschwert fühlte, hoffte, von seiner Schuld entlastet zu werden, wenn die ganze Gemeinde dieselbe Tat wie er begehe und antwortete den Gesandten, es müsse ein Stier von der ganzen Gemeinde niedergeschlagen werden. Als die Gesandten nun in großer Verlegenheit fragen, wer den Todesstreich führen soll, erbietet sich Sopatros dazu, wenn man ihn zum Bürger mache und an dem Morde teilnehme. Man gesteht ihm dies zu, Sopatros kehrt nach Athen zurück, und nun richtet man folgenden Brauch ein, der auch später noch bleibt: Jungfrauen tragen Wasser herzu, damit man das Beil und das Opfermesser schleife, andere schleifen diese Opfergeräte, ein dritter reicht das Beil dem Sopatros, dieser schlägt den Stier, ein anderer schlachtet ihn, noch andere häuten ihn ab, und alle essen von dem Fleische. Darauf füllt man die zusammenge-
nähte Haut des Stieres mit Heu aus, so daß er dasselbe Aussehen wie vor seiner Zerstückelung wieder erhält, und spannt diese Puppe vor einen Pflug. Darauf findet ein Gericht über die Teilnehmer am Morde statt. Die Jungfrauen, die das Wasser geholt hatten, schieben die Schuld auf die, welche die Opfergeräte ge-

scharft hatten, diese wieder auf den, der das Beil weitergegeben hatte, usw., bis schließlich die Schuld auf dem Opfermesser sitzen bleibt, welches denn auch verurteilt und ins Meer geworfen wird. Von jener Zeit nun bis auf den heutigen Tag begeht man zu Athen auf der Burg alljährlich am Dipolienfeste das Stieropfer auf die geschilderte Weise. Mit den einzelnen Zeremonien sind jetzt bestimmte Familien betraut, erstlich die Abkömmlinge des Sopatros, der den ersten Schlag führte; sie hießen alle Stierschläger (*οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ πατῆρος Σωπάτρον βουτύποι καλούμενοι πάντες*), dann die Stachler (*κεντριᾶσαι*) und die Vorleger (*δαίτροι*).

Sopatros begegnet sonst nicht in der Mythologie. *Bernays* (122) bezeichnet den Namen als 'farblos'; ein Geschlecht der 'Sopatriden', von dem *Mannhardt* (19) spricht, gibt es nicht; vgl. *Toepffer* 158, 1. Daß Sopatros nach Kreta flieht und von dort zur Entsühnung der Stadt herbeigeholt wird, hängt wohl damit zusammen, daß Kreta des Epimenides, des Sühnepriesters, Heimat ist. — Mehr s. unter Thaulon. Hier sei nur noch erwähnt, daß nach *v. Prott* die Sopatroslegende gegenüber der attischen Thaulonlegende sich ursprünglich nicht auf Athen, sondern auf eine andere ionische Kultstätte, wahrscheinlich Delos (vgl. die delischen *Σωπάτρεια* *Corr. hell.* 6, 144), bezogen haben soll. [Höfer.]

Sophax (*Σόφαξ*). Nach der Sage von Tingis gesellte sich Herakles nach Überwältigung und Tötung des Antaios (s. d.) dessen Weibe, der Tinge, zu und zeugte mit ihr einen Sohn, namens Sophax, der König von Mauretanien wurde und die Stadt Tingis nach seiner Mutter benannte. Des Sophax Sohn war Diodoros (*Διόδωρος*), der viele Völker Libyens unterwarf und Stammvater der mauretanischen Könige wurde, *Plut. Sertor.* 9. Die Annahme von *Müller (Iuba fragm.* 19. *F. H. G.* 3, 471), daß *Plutarch* aus *Iuba* geschöpft habe, ist zum mindesten recht unsicher, *Susemihl, Gesch. d. gr. Lit.* 2, 652, Anm. 86. Dieselbe Sage findet sich mit Umkehrung des genealogischen Verhältnisses zwischen Sophax und Diodoros und leichter Variation der Namen bei *Ios. Ant. Jud.* 1, 15, der durch Vermittlung des *Alex. Polyhistor (F. H. G.* 3, 214, 7) aus dem samaritanischen bzw. jüdischen Geschichtschreiber *Malchos* oder *Kleodemos* geschöpft hat und bei *Euseb. Praep. ev.* 9, 20, 5 p. 422 B. Nach dieser seltsamen Vermengung griechischer und orientalischer Sagen ziehen des Abraham und seiner späteren Frau Chetura Söhne, Apheran, Asureim und Japhran mit Herakles nach Libyen gegen Antaios. Herakles heiratet die Tochter des Apheran und zeugt mit ihr einen Sohn, den *Διόδωρος* (*Διόδωρος, Euseb.*). Dessen Sohn ist *Σοφῶν* (*Σοφῶν, Euseb.*), der Eponymos der *Σόφακες* (*Σοφαί, Euseb.*). Vgl. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Diodoros. Gruppe, Gr. Myth.* 1609 Anm. 3 zu S. 1608. *J. Freudenthal, Alexander Polyhistor = Hellenistische Studien* 1. 2 S. 135. *E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes* 3⁴, 481. [Höfer.]

Sophia (*Σοφία*), 1) Personifikation (vgl. *Basilius, Homilia in Principium Proverb.* 3 bei

Migne 31, 392: θεός προσωποποιήσας τὴν Σοφίαν) der Weisheit; vgl. *Schol. in Gregor. Nazian. or.* 30 c. 6 und dazu E. Norden, *Hermes* 27 (1892), 630: οἱ ποιηταὶ πλάττουν (ἐν τοῖς δραματικοῖς ποιήμασιν) . . . πρόσωπα οἷον βασιλέων ἢ ἡγεμόνων ἢ καὶ πραγμάτων αὐτῶν, οἷον Σοφίας ἢ Περίας καὶ Πλούτου. καὶ λόγους αὐτοῖς περιτιθέντες ἐκφέρουσιν. In der Hermetik, in der Kórh xósmov (*Stob. Eklog.* 1, 41 p. 288 Meineke) ist Σοφία, persönlich gedacht, nebst Σωφροσύνη, 10 Πειθῶ und Αἰθήθεια ein Geschenk des Hermes für den zu schaffenden Menschen; vgl. Zielinski, *Arch. f. Religionswiss.* 8 (1905), 365. — Σοφία (mit Πόθος, Ἦνοχία und den Χάριτες) bei *Ar. Av.* 1320, mit den Ἑσπάρτες im Gefolge der Kypris, *Eur. Med.* 843. *Leo, Hermes* 15 (1880), 309. Vgl. auch *Frqm. trag. adesp.* 130 *Nauck*² (= *Bergk, Poet. Lyr. Gr.* 3⁴, 744). Darstellung der Sophia auf dem Relief des Archelaos von Priene, der sogenannten Apotheose Homers (abg. 20 *Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.*⁴ 465. *Gaz. arch.* 12 [1887] *I. G.* 14, 1295. *Loewy, Inschr. griech. Bildhauer* 297 p. 207 f. *S. Reinach, Gaz. arch.* a. a. O. 136. *Baumeister, Denkm.* S. 112 Fig. 118. Auf der Agora von Ephesos wurde bei den österreichischen Ausgrabungen auf der Ostseite der zur Bibliothek führenden Freitreppe eine Reihe allegorischer Figuren gefunden, die inschriftlich als Ἐπιστήμη, Σοφία, Ἀρετή bezeichnet sind, *Heberdey, Anz. der philol.-histor.* 30 *Klasse der kais. Akad. d. Wiss. in Wien* 1904, 64 = *Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 7 (1904) *Beiblatt* 53. *Arch. Anz.* 19 (1904), 97. v. Ziehen, *ebenda* 21 (1906), 50. In der Beschreibung des Bildes des Weltalls, das sich im Winterbade zu Gaza befand, beschreibt *Johannes von Gaza* 70 ff. (vgl. 132) die neben der Arete sitzende ganz in weiße Gewänder gehüllte Sophia, *P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius* 171 ff. 176.

Von späteren Darstellungen der Σοφία ist zu erwähnen die Darstellung in dem Psalter der Nationalbibliothek in Paris, *Ms. gr.* 139: Σοφία und Προφητία (durch Beischrift kenntlich) stehen rechts und links von David (abg. *N. Kondakoff, Histoire de l'art Byzantin* 2, 35 vgl. 33), *F. X. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst* 1, 208 f. 453. 468. *A. Haseloff, Codex Purpureus Rossanensis* 39, wo noch mehr vermutliche Darstellungen der Sophia auf byzantinischen Denkmälern der Ikonographie erwähnt werden (vgl. auch *Kraus a. a. O.* 208 f. *Zucker, Götting. Gel. Anzeigen* 1881, 941). Der ursprünglichen Personifikation der Εὐφροσύνης und Ἐπίνοια im *Dioscorides* fol. 4^v und 5^v ist von späterer Hand Σοφία zugeschrieben worden, *Friedländer a. a. O.* 174.

Über Sophia in den gnostischen Systemen hat *L. Deubner* in diesem Lexikon (Bd. 3 Sp. 2092, 21 ff.) gehandelt; vgl. ferner *R. A. Lipsius* bei *Euseb. und Gruber s. v. Gnostizismus* 277 (vgl. 259). *A. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* 232 f. (vgl. 257 f.). *J. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache* (= *Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur* 8 [1892]) S. 403. 555 f. 559 f. 571. 632. 645. 655. *A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums* 53. 234. 238. 242.

249. 278 f. 352 f. 500 und öfter (s. Index). *H. Stachelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts* (= *Texte u. Untersuch.* 6 [1891]) S. 85 f. 100. *R. Lichtenhahn* bei *Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche* 14³ (s. v. Ophiten) S. 408. *W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis* 260 f. (= *Forschungen zur Religion u. Lit. d. A. u. N. Testam.* 10) und *Pauly-Wissowa* 7, 1517. *W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (= *Texte u. Untersuchungen* 15) S. 90 ff. 97 u. Anm. 3. *E. Schrader, Die Keilinschriften u. das Alte Testament*³ 394. 440. *Reitzenstein, Poimandres* 44, 2.

2) Beiname der Isis, vgl. *Plut. Is. et Os.* 3: Ἴσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην κελούσῃ, Σοφίαν (σοφίην, *Benl. Markl.*) οὖσαν, ὅσπερ εἰρηται (scil. *ibid.* 2: ἦν [die Isis] οὐ θεραπεύεις ἐξαιρέτως σοφίην καὶ φιλόσοφον οὖσαν, ὥς τοῦνομά [Ἴσις = Εἰσις von εἰδέναι] γε φράζειν εἴκει, παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν), *Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen* 108. 111. 1. 130. Derselbe, *Poimandres* 44 f. 233, 2. 270. Gruppe, *Gr. Myth.* 1565 Anm. 6 zu 1564. 1612. 1613, 3. [Höfer.]

Sophrone (Σωφρόνη), Name bzw. Beiname der Daphne (s. d.), weil sie als σάφρων ζῶντα (*Anakreon* 58, 16 *P. L.* 3⁴ p. 335 *Bergk*) sich den Liebesnachstellungen Apollons entzog, *Geoponica* 11, 2, 4. *Aphthon, Progymnasm.* 6 p. 26 *Petzholdt* = *Rhetor. Graec.* 1, 80 *Walz* = *Rhetor. Graec.* 2, 32 *Spengel*. Vgl. *C. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen* 344. Eine Änderung von Σωφρόνη in Σωφροσύνη ist unnötig; vgl. *εὐφρων*: *Εὐφρόνη*. Als Personennamen findet sich Σωφρόνη s. *B. Etym. M.* 87, 39; vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 23 (1869), 327. [Höfer.]

Sophrösyne (Σωφροσύνη), Personifikation des gleichen Begriffes, Tochter der Aidos (s. d.), Grabschrift vom Dipylon auf der Stele des Kleidemos, *Arch. Zeit.* 29. 19, 32. *Kaibel, Epigr.* nr. 34. *C. I. A.* 2, 2339. *Appendix Anth. Pal.* ed. *Cougný* 2, 48. *L. v. Sybel, Katalog der Skulpturen zu Athen* 3334 S. 240. Zur Verbindung der Sophrösyne und der Aidos vgl. *R. Schoell, Bullet.* 1870, 147 und *Eust. de Hysm. amor.* 4, 23 (p. 2, 200 *Hercher*): Σωφροσύνη, εἰ μὴ τις Αἰδῶ τὴν Σωφροσύνην ἐκείνην ἐθέλει καλεῖν. Nach *Theognis* 1135 ff. bleibt nur Ἐπίσις am Ende des goldenen Zeitalters allein auf Erden, während *Πίσσις*, Σωφροσύνη und die Χάριτες zum Olympos zurückkehren. Kampf des Ἐρως (Phaidra) und der Σωφροσύνη (*Hippolytos*), *Anth. Pal.* 9, 132; vgl. *Eust. a. a. O.* — Sophrösyne mit Arete, Dikaíosyne, Paideia, Aletheia u. a. im Gefolge der Philosophie: *Luc. Piscat.* 16. Weitere Erwähnung der S. bei *Epicharmos* bei *Stob. Flor.* 58, 7 = *Poet. Gr. Fragm.* 6, 1 = *Comic. Graec. Frgm.* ed. *Kaibel* p. 109 *frgm.* 101. *Kerkidas Meliamb.* in *Papyrus Oxyrynchus* 8 p. 33 col. IV Vers 17 und dazu vergleiche man *Paul Maß* in der *Berl. Phil. Wochenschr.* 1911, 1014 *frg.* 1, 25. *Kebes, Pinax* 15. Schilderung der mit Φρόνησις, Ἰσχύς und Θέμις gepaarten Σωφροσύνης bei *Eust.* a. a. O. 2, 34 ff. (p. 2, 170 ff. *Hercher*). — Σωφροσύνη γειτὼν Εὐφροσύνης: *Kritias* bei *Athen.* 10, 432 a = *frgm.* 2, 22. *Poet. Lyr.* ed. *Bergk* 2⁴, 281. Σωφροσύνη im Gegensatz zu Ακαρότεια:

Dio Chrysost. or. 30 (p. 560 f. *Reiske* = ed. *Dindorf* 1, 340, 32. 341, 4). Bei demselben *Dio Chrysost. or.* 4 (p. 187 *R.* = *Dind.* 1, 90, 8) erscheint Sophrosyne personifiziert unter dem Bilde eines Daimons (ἀγαθὸς καὶ σώφρων δαίμων καὶ θεός, v. *Arnim*, *Hermes* 26 (1891), 372 f. — Sophrosyne Mutter der Εὐρέκεια: *Krates Philos. in Anth. Pal.* 10, 104. In der Hermetik, in der *Κόρη λόγιον* (*Stob. Eklog.* 1, 41 p. 288 *Meineke*) ist Σωφροσύνη, persönlich gedacht ein Geschenk des Hermes für den zu schaffenden Menschen; vgl. *Zielinski, Arch. für Religionswiss.* 8 (1905), 365.

In dem späten Gedicht des *Meliteniotes* (herausg. von *E. Miller in Notices et Extraits des manusc. de la bibl. impér.* XIX, 2 [1858], 1 ff.) erscheint dem Dichter eine wunderbare Jungfrau, Sophrosyne, die ihn in ihr Wunderschloß einführt und ihm über alle nur möglichen Fragen Belehrung erteilt; vgl. *K. Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur* 383 f. Ein Kultus der Sophrosyne ist bezeugt für: 1) Pergamon. Ein dort gefundener Altar trägt die Weihung: Ἀερτῇ καὶ Σωφροσύνῃ Ἰουλιὰ Πία, *Fränkel, Inschr. v. Pergamon* 310 p. 232. Die Deutung *Fränkels*: „gewiß ein Grabaltar, der den personifizierten Vorzügen des Verstorbenen geweiht war“ ist hinfällig geworden durch den Fund eines zweiten Altars mit der Weihung: Ἀερτῇ καὶ Σωφροσύνῃ Ἀ. Καστρίνιος, wodurch zweifellos ein Kultus der S. für Pergamon erwiesen wird, *Hepding, Ath. Mitt.* 35 (1910), 459 f. nr. 41 (vgl. *Dörpfeld, ebenda* 360. *Rev. arch.* 1911, 2 p. 218 nr. 47). Vgl. auch *Usener, Götternamen* 368. — 2) Die Umgegend von Synnada in Phrygien: ἀρχιερεὺς τῶν κατὰ πόλιν θεῶν καὶ ἱερεὺς Ὑγιᾶς τε καὶ Σωφροσύνης, *Bull. de corr. hell.* 17 (1893), 284 nr. 86. — 3) Emesa in Syrien: Σωφροσύνης ἱερεῖα, *Corr. hell.* 1897, 67 nr. 4. *Hiller v. Gaertringen, Berl. Philol. Wochenschr.* 1908, 996; vgl. auch *L. Jalabert, Mélanges de la faculté orientale, Université S. Joseph, Beyrouth* 2 (1907), 300 f. — 4) κατὰ δὲ τὴν νεομηρίαν τοῦ μηνὸς (Dezember) . . . ἡνέχοντο . . . Τύχῃ ἐφόρων, Σωφροσύνῃ καὶ Ἐρωτῇ, *Joh. Lyd. de mens.* 4, 154 (p. 172, 8 ed. *Wuenschen* = p. 117 *Bekker*); vgl. *Bergk, Poet. Lyr.* 3⁴, 639. [Höfer.]

Sopor, Personifikation des Schlafes, *Verg. Aen.* 6, 278. *Seneca Herc.* 679. *Usener, Götternamen* 365 f. [Höfer.]

Soroadeios (Σοροάδειος), ein von den Indern verehrter Daimon, dessen Name οἰνοποιός, 'Schaffer des Weines', bezeichnet, *Chares von Mytilene* bei *Athen.* 1, 27 d. Nach *Lagarde* (s. *Kaibel* zu *Athen.* a. a. O.) ist Σοραδέας zu lesen. [Höfer.]

Soranus pater lautete wohl ursprünglich der Name des von den Faliskern auf dem Berge Soracte verehrten Gottes (*summe deum, sancti custos Soractis*, *Verg. Aen.* 11, 785), aus dessen Kulte wir nur den auch anderweitig (z. B. im Dienste der Artemis Perasia zu Kastabala in Kilikien, *Strabo* 12, 537) vorkommenden Brauch kennen, daß an seinem Jahresfeste die Priester mit nackten Füßen über glühende Kohlen schritten (die Zeugnisse s. oben Bd. I Sp. 2693 f. u. d. W. *Hirpi Sorani*; *Strabo* 5, 226 ver-

bindet irrtümlich den Brauch mit dem Kulte der benachbarten Göttin Feronia). Der Dienst wurde von bestimmten Familien ausgeübt (*Plin. n. h.* 7, 19 = *Solin.* 2, 26), die sich *hirpi Sorani* d. h. die Wölfe vom Soracte nannten (nicht die Wölfe des Soranus, wie es *Serv. Aen.* 11, 785 auffaßt; die ebendasselbst und 11, 787 sich findende Bezeichnung der Priester als *Hirpini* beruht nur auf einer Verwechslung mit dem von demselben Wortstamme abgeleiteten Namen des samnitischen Volkes, vgl. *Strabo* 5, 250. *Paul.* p. 106): die an diesen Namen und an den Festbrauch geknüpften alten (*Serv. Aen.* 11, 785) und neuen Kombinationen (s. namentlich *W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte* S. 318 ff. *Frazer, The golden bough* 3, 311 f. *Ch. Renel, Les Enseignes* S. 77 f.) haben zu einer klaren Einsicht in das Wesen des Gottesdienstes noch nicht geführt. Während die einen hier einen Kult der Unterirdischen zu erkennen glaubten (*nam dis manibus consecratus est* [*mons Soracte*] . . . *nam Dis pater Soranus vocatur* *Serv. Aen.* 11, 785), identifizierte die gewöhnliche Deutung den auf dem Soracte verehrten Gott mit Apollo (*Verg. a. a. O.*, danach *Sil. Ital.* 5, 175 ff., vgl. 7, 662 *Phoebei Soractis honor.* 8, 492 *sacrum Phoebo Soracte*. *Plin. n. h.* 7, 19 = *Solin.* 2, 26), und daß diese Gleichsetzung nicht nur in der gelehrten Literatur Geltung hatte, sondern auch in den Kult selbst eingedrungen war, hat die neuerdings in Civitā Castellana am Fuße des Soracte gefundene Inschrift *Notiz. d. Scavi* 1899 S. 48 = *Dessau, Inscript. sel.* nr. 4034 gezeigt: *C. Varius Hermes sancto Sorano Apollini pro sal(ute) sua et fili sui et patroni sui et coniugis eius*. Über den lokalen Bereich dieser einen Kultstätte hinaus hat der Gott offenbar nie Verehrung gefunden, so daß schon aus diesem Grunde der Einfall *R. Thurneysens* (*Rhein. Mus.* 56, 163), auf dem alten Cippus vom Forum (*Dessau a. a. O.* nr. 4913) *sakros esed Sor[ano]* zu lesen und auf diesen Gott zu beziehen, abzuweisen ist. [Wissowa.]

Sorapis (Σόραπις), zur Erklärung von *Sarapis* (s. d.) gebildeter Name, der den im Sarge (σώφης) bestatteten und später zum Gotte erhobenen Ἄσις bezeichnen soll; aus *Sorapis* sei dann *Sarapis* (*Serapis*) geworden, *Nymphodor. F. H. G.* 2, 380, 20. *Varro* bei *August. de civit. dei* 18, 5 (= *Histor. Roman. Fragm.* ed. *Peter* p. 231 frgm. 10) *Suid.* s. v. Σόραπις p. 679, 9 *Bernh.*; vgl. *Synce.* 522, 17 (*Euseb. ed. Schoene* p. 118): ὁ Σόραπις ἢ ὁ Σόραπις ἢ ὁ Σείραπις. [Höfer.]

Sorites (Σορίτας, -ης), Beiname des Hermes, *Nikomach. Geras.* bei *Phot. Bibl.* 144 a, 11. Der Beiname bezeichnet den Hermes wohl als den Gott des glücklichen Gewinnes, durch dessen Hilfe sich der Vorrat 'aufhäuft' (σώφης; vgl. *Demeter Sowitis*), vielleicht auch den Gott der listigen Rede (vgl. den *σωφείτης* genannten Trugschluß in der Dialektik). [Höfer.]

Soritis (Σορίτης), Beiname der *Demeter* als der Göttin der Aufschüttung (σώφης = Getreidehaufen) des Kornes, *Orph. Hymn.* 40, 5. *Preller, Demeter u. Persephone* 326, 32. *Usener, Götternamen* 243. [Höfer.]

Sornausius wurde früher gelesen auf der Inschrift bei *Orelli-Hergen* 5913 (aus Lugdunum Convenarum). Nach der richtigen Lesung im *C. I. L.* 13, 303 fällt dieser Göttername weg.

[W. F. Otto.]

Sorores 1) Bei *Ov. Met.* 1, 768, wo Phaethon seine Mutter beschwört, „perque suum Meropisque caput taedaeque sororum“, faßt *E. Maab, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 82, 2 sorores als Bezeichnung der Erinyen auf. — 2) Über die Praenestinae sorores s. Bd. 3 Sp. 2910, 40ff. [Höfer.]

Sororia, Beiname der Juno, über den handelt *H. W. Roscher*, Bd. 2, Sp. 598, 32 ff. Sp. 603, 25 ff. Sp. 21, 27 ff. Außer der dort verzeichneten Literatur vgl. ferner: *Hartung, Religion der Römer* 2, 43. *Wissowa, Religion und Kult der Römer* S. 92. *De Marchi, Il culto privato di Roma antica* 2, 18, 1. *Usener, Strena Helbigiana* 320. *W. Otto, Philologus* 64 (1905) 213. *Rhein. Mus.* 64 (1909), 466 ff. *L. D. Barnett, Class. Review* 12, 463. *Carter, Röm. Mitt.* 25 (1910), 81. [Höfer.]

Soros (Σάρος), Sohn des Phrixos und der Chalkiope, *Tzetz.* zu *Lykophr.* 22 p. 22, 27 *Scheer*. Gemeint ist wohl Kytisoros; vgl. *Müller* zu *Tzetz* a. a. O. [Höfer.]

Sors. Ein Denar des M. Plaetorius Cestianus zeigt auf der Rückseite das Brustbild eines Knaben über einem länglichen, einer Tafel ähnelnden Gegenstande, der die Inschrift SORS trägt (ohne Abbild.: *Th. Mommsen, Geschichte d. röm. Münzwesens* S. 622 nr. 261 g. *Mommsen-Blacas, Histoire de la monnaie rom.* 2 S. 482 nr. 267 g; mit Abbild.: *Cohen, Médailles consul.* S. 251 nr. 9 mit Taf. 32 *Plaetoria* nr. 7. *E. Babelon, Monnaies consul.* 2 S. 315f. nr. 10). Auf Grund älterer ungenügender Abbildungen nahmen *K. O. Müller (Handb. d. Archäol.* § 398, 3) und *Müller-Wieseler (Denkm. d. alten Kunst* 2 Text zur Forts. d. myth. Reihe S. 61 zu Taf. 73 nr. 945 [schlechte Abbild.]) an, daß eine weibliche Figur, die Göttin Sors (so merkwürdigerweise auch *Babelon*), mit einem Kasten für die Lose dargestellt sei. *Cohen* (S. 252) und *Preller (Röm. Myth.* 2 S. 190 Anm. 1) faßten die Aufschrift als eine Bezeichnung des Knaben selbst auf und hielten ihn für eine Personifizierung von sors. Demgegenüber hob *A. Klügmann (Die erklärenden Beischriften auf d. Denaren d. republ. Zeit, in: Zeitschr. f. Numismatik* 7 [1880] S. 91) richtig hervor, daß eine solche Personifikation wohl nicht durch einen Knaben, sondern dem weiblichen Geschlechte des Wortes sors entsprechend durch eine weibliche Figur dargestellt worden wäre, und glaubte daher, daß man hier den Knaben, welcher bei dem praenestischen Losorakel verwendet wurde, mit der zur Aufbewahrung der Lose dienenden Lade zu erkennen habe; die Aufschrift gebe den Inhalt der Lade an (vielleicht ist aber mit *Mommsen* an ein Lostäfelchen zu denken). Über ein *Sortis signum menphiticum cum collari argenteo* s. oben Bd. 1, 2 Sp. 1555, 19ff. Vgl. *Martian. Cap.* 1, 88 *quam alii Sortem asserunt Nemesimque non nulli Tychenque quam plures aut Nortiam*. [R. Peter.]

Abbildung des Denars auch bei *Baumeister*,

Denkmäler des klass. Altertums 5721 Abb. 610 (nach *Wieseler* 2, 945) und besser bei *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Berichtigungen zur Münzkunde der röm. Republik* Taf. 9 nr. 211. 212, vgl. S. 203 f. Die Deutung auf eine Göttin Sors ist wieder aufgestellt worden von *H. A. Gruebler, Coins of the roman republic in the Brit. Mus.* 1 (1910), 434 f., trotzdem schon *Klügmann* (s. o.) und *Dressel, Über den angeblich die Göttin Sors darstellenden Denar des M. Plaetorius Cestianus in Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1907, 371 (vgl. *Berl. Philol. Wochenschr.* 1907, 1630) nachgewiesen hatten, daß einer der beim antiken Orakel verwendeten Knaben (in Halbfigur) dargestellt ist, wie er mit beiden Händen das von ihm gezogene Lostäfelchen (sors) vor sich hinhält, damit der Orakelsuchende von dem ihm zuteil gewordenen Spruche Kenntnis nehme. Genau ebenso hält auf einer Münze von Seleucia ad Calycadnum (*Brit. Mus. Lycania* usw. 135, 34) die Siegesgöttin eine beschriebene Tafel vor sich hin: es ist die Eleutheria-Urkunde, die sie dem Volke zeigt. Die Deutung als Brustbild der Sors ist im 16. Jahrhundert entstanden durch den Vergleich mit der Büstenform der Renaissancezeit und durch die irrige Annahme, daß der mit der Inschrift SORS versehene Teil der Darstellung eine Basis sei, auf der ein Brustbild stehe. [Höfer.]

Sorthes (Σόθρης), neben Φίλιππος (1.: Φεΐδιππος) und Ἀντίφος als Heerführer der Griechen im trojanischen Kriege genannt, *Joan. Malalas* 108, 8. *Bentley, Epist. ad J. Millium* p. 736 der ed. Bonn. des *Joan. Malal.* [Höfer.]

Sos (Σῶς): vgl. *Joh. Antioch. frg.* 1, 21 (*F. H. G.* 4 S. 539 = *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 335, 16): Αἰγυπτίοι φασιν ὡς Ἡρακλῆος αὐτῶν ἐβασίλευσαν . . . μετὰ τοῦτον Ἥλιος ὁ Ἡφαίστων . . . μετ' αὐτὸν Σῶς, ἦτοι Ἄρης. μεθ' ὃν Κίβ τοῦ Ἥλιου, ἦτοι Κρόνος; vgl. *Lepsius, Abhandl. d. Berl. Akad.* 1851, 170 u. Anm. 1. Gemeint ist Schu, der Sohn des Sonnengottes Rê oder Atum, *Sethe* bei *Pauly-Wissowa* 3, 931, 31 s. v. *Bubastis*. Vgl. *Schow.* [Höfer.]

Sosandra (Σωσάνδρα) ist als Beiname oder Bezeichnung einer Göttin nicht direkt bezeugt oder nachweisbar, *E. Reisch, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 9 (1906), 244 (vgl. 242), sondern nur vermutungsweise als Göttername oder Götterbeiname gedeutet worden.

1) Die Insel Sosandra bei Kreta, von der *Steph. Byz.* s. v. Σωσάνδρα berichtet: νῆσος περὶ Κρήτην ἐκλήθη δὲ ἐπειδὴ ποτε τῶν Ἀντιτίων νύκτωρ ἐπελθόντων τῇ πόλει δεικνύσθαι λέγεται τοὺς εἰς αὐτὴν (φυγόντας ad. *Meineke*) ist nach *Studniczka, Kyrene* 144, 46 (vgl. S. 49) nach der branronischen Artemis benannt. Doch hat *Studniczka, Kalamis* (= *Abhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. philol.-hist. Klasse* 25 [1907], IV) S. 14 dies dahin modifiziert, daß die Insel zwar nach einer Göttin benannt sein könnte, aber daß es auch denkbar sei, einen appellativischen Sinn des Ortsnamens anzunehmen etwa gleich 'Rettungsplatz'. Vgl. auch *Reisch* a. a. O. 244 Anm. 142.

2) Die von *Luc. Imag.* 4. 6 *Dial. meretr.* 3, 2 erwähnte auf der Akropolis in Athen befindliche Statue der Sosandra von Kalamis wird

fast allgemein für ein Götterbild gehalten und demgemäß Sosandra für eine Göttin erklärt, und zwar für

a) Aphrodite. 1) Für identisch mit der von Kallias geweihten gleichfalls von Kalamis geschaffenen und auf der Akropolis befindlichen Statue der Aphrodite (*Paus.* 1, 23, 2) erklären die Sosandra: *L. Preller, Arch. Zeit.* 4 (1846), 343 f. (*Ausgew. Aufsätze* 434). *Ad. Michaelis, ebenda* 22 (1864), 191. *P. Weizsäcker, ebenda* 32 (1875), 111 (vgl. aber auch unten Zeile 40). *Furtwängler bei Roscher, Myth. Lex.* Bd. 1 Sp. 411, 44 ff. *Bernoulli, Aphrodite* 62 ff. (wenn auch nicht ohne Bedenken). *Ans. Feuerbach, Gesch. d. griech. Plastik* 1 (= *Nachgel. Schrift.* 2) S. 173 f. *Lolling, Hellenische Landeskunde u. Topographie in Iw. Müllers Handbuch d. klass. Altertumshunde* 3) S. 342. *A. S. Murray, Hist. of greek sculpture* 1, 180. 183. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 1⁴, 278. *W. Klein, Praxiteles* 20 87. *Collignon, Hist. de la sculpt. gr.* 1, 400 f. *O. Benndorf, Über das Kultusbild der Athena Nike* 45 f. *Judeich, Topographie von Athen* 213. *Tümpel bei Pauly-Wissowa* 1, 2734, 42 ff. *Patroni, Sosandra*, Separatdruck aus *Rendiconti dell' accad. di archeolog. di Napoli* 1905 (angeführt von *Studniczka, Kalamis* 19 Anm. 13). *Preller-Robert* 383. *Gruppe, Gr. Myth.* 1357 Anm. 6 zu 1356; vgl. *W. Lermann, Altgriech. Plastik* 167 Anm. 1. — 2) Für identisch mit der Aphrodite Πάριος: *Eug. Petersen, Nuove memorie dell' Inst. di corrispondenza arch.* (1865) S. 99 ff. und *Röm. Mitt.* 7 (1892), 59 f. Anm. 1 (vgl. S. 78).

b) Hera: *K. Friederichs, Praxiteles und die Niobegruppe* 25 f. Anm. 49 (der die Hera Ἀλέξανδρος in Sikyon vergleicht). *H. Blümmner, Archäolog. Studien zu Lucian* 11 f. (der trotz seiner Polemik gegen *Friederichs* doch auf Hera zurückkommt). *Weizsäcker, Jahrbuch für klass.* 40 *Philologie* 133 (1886), 19 (vgl. aber auch oben Zeile 11).

c) Hestia: *Conze, Beiträge zur Gesch. griech. Plast.* 18 (vgl. *W. Klein, Gesch. d. griech. Kunst* 1, 390 f.).

d) Demeter: *Klein, Gesch. der griech. Kunst a. a. O.* 391.

e) Nach *Reisch a. a. O.* 244, 143 läßt sich die Deutung der Sosandra-Figur als Göttin durch die Voraussetzung aufrechterhalten, daß im Volksmund der Name der Weihenden (Sosandra) auf das Bild der geweihten Göttin übertragen worden sei; vgl. auch *K. Sittl, Archäologie der Kunst* 591.

Diejenigen, die in Sosandra eine gewöhnliche Sterbliche erblicken, deuten sie als eine Priesterin der Athena Polias oder der Aglauros, *A. Hirt, Gesch. der bildenden Kunst bei den Alten* 155. *Bursian bei Ersch u. Gruber* (s. v. Griechische Kunst) 82 S. 419 Anm. 95 a. *Reisch a. a. O.* 246 oder als eine verhüllte Tänzerin 'Manteltänzerin', *Studniczka, Kalamis* 27 f. 37. [Höfer.]

Sosane (Σωσάνη, bei *Tzetz. Chil.* 9, 534 Σωσάννη), Tochter des Ninos (s. d.), die dieser dem Onnes (s. d.) zur Frau geben wollte, wenn letzterer ihm seine Gattin Semiramis abtreten würde, *Ktesias bei Diod.* 2, 6. [Höfer.]

Sosianus Apollo. C. Sosius, der Konsul d. J. 32 v. Chr., brachte aus Seleucia ein Apollonbild mit und stellte es in einem Tempel dieses Gottes in Rom auf; Bild und Tempel wurden danach mit *Sosianus* bezeichnet (*Plin. n. h.* 13, 53. 36, 28). Da es bis auf Augustus in Rom nur einen einzigen Apollotempel, den zwischen dem Forum holitorium und dem Circus Flaminius gelegenen, gegeben hat, so kann damit nur ebendieser Tempel gemeint sein (vgl. *Hülssen-Jordan, Topogr.* 1, 3 p. 536 und *Wissowa, Relig. u. Kult. der Röm.* 295, 1). Berühmte Kunstschätze befanden sich in diesem Heiligtum.

[W. F. Otto.]

Sosias (Σωσίας). In einer Inschrift des 3. Jhs. v. Chr. aus Olbia wird zur näheren Bezeichnung einer Örtlichkeit ein Heros Sosias genannt: *ἔτι δὲ τοῦ πλείστου μέρους τοῦ πρὸς τὸν ποταμὸν τῆς πόλεως ἀειχίστου ὄντος τοῦ τε κατὰ τὸν λιμένα παντὸς καὶ τοῦ κατὰ τὸ πρότερον ὑπάρχον ἰχθυοπώλιον ἕως οὗ ὁ ἥρως ὁ Σωσίας.* *Latyschev, Inscr. orae sept. Ponti Euxini* 1 p. 30 nr. 16; *Michel, Recueil* p. 254 nr. 337; *Dittenberger, Syll.* 2 nr. 226 Z. 101; *C. I. G.* 2058. Es ist zweifelhaft, ob wir in Sosias eine historische oder mythische Person zu erblicken haben. Da die Inschrift uns wichtige Aufschlüsse über die Stadtmauern von Olbia gibt und im Zusammenhang mit den hierauf bezüglichen Angaben auch der Heros Sosias genannt wird, so ist die Möglichkeit gegeben, daß die augenblicklich in Olbia vorgenommene Erforschung gerade der Mauerzüge (vgl. zuletzt darüber die Berichte von *Pharmakowsky, Arch. Anz.* 1908, 180 ff.; 1909, 162 ff.; 1910, 227 ff.) uns weiteres über Sosias lehren werden. Auch an den Kult des Zeus Soter in Olbia (*Latyschev* 1 nr. 12 und 91 f.) ist zu erinnern. Sosias als Personennamen ist häufig. [Pfister.]

Sosikolonos (Σωσικόλωνος), Beiname der Artemis auf einer in Delos gefundenen Inschrift: *Ἰσιῶν Διῖνέου Γαδαρηνὸς Ἀρτέμιδι Σωσικόλων(ε) χαριστήρια,* *Corr. hell.* 33 (1909), 508, 24. Das Epitheton Σωσικόλωνος soll nach *Roussel* und *Hatzfeld, Corr. hell. a. a. O.* mit einer Örtlichkeit Κολωνός auf Delos (*I. G.* 2 814 b Z. 31. *Corr. hell.* 27, 68 Z. 39) in Zusammenhang stehen, während *A. J. Reinach, Rev. des études grecques* 24 (1911), 325 an eine Örtlichkeit Κολωνός in Syrien, der Heimat des Dedikanten, denkt. Doch liegt vielleicht die Möglichkeit einer anderen Deutung vor. Artemis ist Göttin der Fruchtbarkeit des Bodens (*Gruppe, Gr. Myth.* 1281 Anm. 10 zu 1280 und als solche Patronin der Landleute) der γεωργοί = lat. coloni: τοὺς γεωργοὺς οἱ Ἴταλοι κολώνους ἐκάλεον, *Etym. M.* 524, 44. Also Σωσικόλωνος = Schützerin der Landleute. [Höfer.]

Sosineos (Σωσίνεως), Beiname des Poseidon auf einer Weihinschrift aus Pantikapaion: *Ποσειδῶνι Σωσινέ[ω]μι καὶ Ἀφροδίτῃ Ναυαρχίδι,* *Latyschev, Inscr. Orac. Sept. Ponti Eux.* 2, 25 p. 22. *Hirst, Journ. of hell. stud.* 23 (1903), 40. Auf der Inschrift *C. I. G.* 1, 36 = *C. I. A.* 1, 488 ist Σωσίνεως höchst wahrscheinlich Name eines verstorbenen Menschen, nicht Göttername, *Latyschev a. a. O.* 22, 1. [Höfer.]

Sosiphanes (Σωσιφάνης), als Sohn des Menelaos und der Helena erwähnt im *Schol. Theokr.* 18, 45; vgl. jedoch d. A. Jolmos u. R. Stiehle, *Philologus* 4 (1849), 105. [Höfer.]

Sosipolis (Σωσιπόλις, dat. ἰδι, acc. ιϛ, *Paus.* 6, 20; gen. ιος, dat. εἰ inschriftl. in Magnesia a. M., *Kern, Inschr.* v. M. 82 n. 98. *Dittenberger Syll.*² nr. 553, 52. 48). Retterin oder Retter der Stadt oder des Staates, eine spät gebildete Götter- oder Dämonengestalt.



1) Head p.122: ΣΟΣΙΠΟΛΙΣ (retrog.) "Female figure placing a wreath on the head of the bull Gelas. AR Tetradr. The goddess, here called Sosipolis, is the guardian divinity or Tyche of the city. She is represented as crowning the river-god in return for the blessings conferred by him upon the Gelon history" (nach *Head, Hist. nu.* 122. *Num. Chron.* 1883 pl. IX, 4). R.

mit aufgebundenem Haar und Haarnetze beigeschrieben; so noch auf Münzen der dritten Periode, die mit Timoleon 338 v. Chr. beginnt. Man darf schließen, daß der Dienst der Sosipolis in Gela angesehen war; doch ist Näheres nicht überliefert. *Usener* (*Götternamen* 173) versteht unter S. eine eigene Gottheit der gemeinen Wohlfahrt. Andere sehen S. als Beinamen der Persephone (*Schubring*) oder der — ungeflügelten — Nike (*Imhoof-Blumer, v. Sallet*) an. Der Umstand, daß Nike sonst auf Münzen von Gela geßügelt ist, und daß ein bloßer Frauenkopf, noch dazu mit der Inschrift „Sosipolis“, nicht hinreichen würde, um Persephone oder die Siegesgöttin zu kennzeichnen, spricht für *Usener*. (Vgl. *Head, H.N.* 122. *Wroth, Num. Chron.* 1883, Pl. IX, 4. *Schubring, Berl. Blätter für Münz-, Siegel- u. Wappenk.* 6, 142f. *Imhoof-Blumer, Die Flügelgestalten der Athena u. Nike.* Wien 1871 (*Hubers Numism. Ztschr.* 3, 15) S. 71 n. 31. *v. Sallet, Ztschr. f. Numism.* 1, 89. *Friedländer u. v. Sallet, D. Kgl. Münzkab.*² *Berl.* 1877, 158 n. 577—560. *Holm, Gesch. v. Sizilien* 3, 591, 74 Taf. 2, 10. *Drexler* ob. Bd. 1, Sp. 1609. *Bulle* ebd. Bd. 3, Sp. 317.

2) Münze mit Sosipolis (nach *Head, Cat. of the gr. coins in the Brit. Mus., Sicily* p. 65).

Wenn ein athenisches Kriegsschiff den Namen Sosipolis erhalten hatte (*Boeckh, Att. Seewesen* 4, b, 33), so war es gleichsam als

eine Dämonin aufgefaßt, welche als Retterin des gefährdeten Gemeinwesens wirken sollte. Vgl. die ähnlichen Schiffsnamen Σώτεια, Σώτρηια, Σώτρηις (*Benseler, Eigenn.*, s. v.).

2) Als männlicher Dämon oder Gott — *Pausanias* hat beide Bezeichnungen — ist S. zunächst in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. nachweisbar, und zwar in Olympia. „Als die Arkader in Elis eingefallen waren und die Eleier ihnen (in Olympia) gegenüberstanden,“ so berichtet *Pausanias* (6, 20, 4 ff.) auf Grund der örtlichen Überlieferung, „da sei eine Frau zu den Anführern der Eleier gekommen, die ein Knäblein an der Brust hielt, und habe gesagt, sie habe den Knaben zwar selbst geboren, gebe ihn aber, durch Träume bestimmt, den Eleiern zum Mitstreiter. Die Befehlshaber glaubten der Frau und setzten das Knäblein nackt vor dem Heere hin. Kaum rückten die Arkader an, so verwandelte sich das Kind in eine große Schlange. Bei diesem Anblicke gerieten die Arkader in Verwirrung und ergriffen die Flucht. Die Eleier drangen ihnen nach und gewannen den glänzendsten Sieg. Dem Gotte gaben sie den Namen „Staatsretter“. Dort aber, wo ihnen die Schlange nach der Schlacht hineingeschlüpft zu sein schien, erbauten sie ihm ein Heiligtum. Zusammen mit S. beschlossen sie aber auch Eileithyia zu verehren, weil ihnen diese Göttin das Kind unter die Menschen gebracht hatte.“ Das Heiligtum der Eileithyia, in dem der elische Ortsdämon S. verehrt wurde, lag am Fuße des Kronshügels zu Olympia, in der Gegend nach Norden, in der Mitte der Schatzhäuser und des Berges, *Paus.* 6, 20, 2. Dort sind, ein wenig nördlich von den Resten des Kuretenaltars (*Paus.* 5, 14, 9) und westlich neben dem Sekyonierschatzhause, die Grundmauern eines kleinen Gebäudes freigelegt worden, dessen Gliederung in Vorhalle und Allerheiligstes sich aus den Trümmern noch erkennen läßt. (Vgl. den Grundriß von *Dörpfeld* im Olympiawerk. *Ergebn. Tafel.* I, Taf. 31, 1; danach auch bei *Weniger, Olymp. Forschgn.* 3, *Klio* 7, 1907, 163). Das Gebäude ist die Kapelle der Eileithyia und des S., welche an die Stelle einer ehemaligen idäischen Grotte getreten war, in der die Muttergöttin Rhea mit dem Zeuskinde verehrt wurde. Dies hat zuerst *Robert* (*Mitt. d. Ath. Instit.* 18, 1893, 37 ff.) nachgewiesen. „Eileithyia, der man den Namen der Olympischen beilegte, hatte eine Priesterin, deren Stelle jährlich wechselte. Dem S. aber diente eine alte Frau, die auch ihrerseits dem Gesetze gemäß enthaltsam lebte. Sie brachte dem Gotte Badewasser hinein und setzte ihm Honigkuchen vor. In der vorderen Abteilung des zweiteiligen Tempels stand ein Altar der Eileithyia; dort war Menschen der Eintritt erlaubt. Im Innern aber hatte S. seine Verehrung; dort durfte niemand hinein außer der Pflegerin des Gottes, Kopf und Antlitz mit einem weißen Schleier verhüllt. Mädchen und Frauen, welche im Heiligtume der Eileithyia zurückblieben, sangen ein Lied. Sie weihten ihm auch allerlei Räucherwerk, durften jedoch

keine Weinspenden dabei darbringen. Der Schwur bei S. galt als der heiligste.“ *Paus.* a. a. O. Wahrscheinlich wurde die jährlich wechselnde Priesterin der Eileithyia aus dem Kollegium der Sechzehn Frauen gewählt; die alte Lutrophoros aber war lebenslänglich angestellt. — Die Stiftung des eigentümlichen Dienstes bedeutet eine Neugestaltung des der alten Muttergöttin gewidmeten und ist durch die Ereignisse von Ol. 104, 1 (364 v. Chr.) veranlaßt worden. Die Eleier, welche zwar im Kriege mit den Arkadern, in dem es während der Olympischen Spiele bei der Panegyris selbst am 13. Parthenios zum Kampfe gekommen war (*Weniger, D. Hochfest d. Zeus 1, Beitr. z. alt. Gesch.* 4, 1904, 134), unterlegen waren, dennoch aber das Wesentliche dessen, was sie verloren hatten, durch günstige Fügungen wieder erhielten, errichteten daraufhin nicht nur ein Tropaion am Ufer des Kladeos, sondern erbauten auch am Fuße des Kronosberges westlich neben dem Hippodamion den Tempel der Meter, dessen Fundamente erhalten sind, und errichteten in dessen Achse, westlich davor, einen neuen Altar dieser Göttin anstatt des uralten, in der Nähe gelegenen; außerdem stifteten sie einen Altar der Homonoia und das große Standbild des Zeus mit der Inschrift *Ἰαλείων περὶ θυνοβολαῶν*. In den Zusammenhang dieser bedeutenden Herstellungen, welche einen großen Teil der Altis am Fuße des Kronion in Anspruch nahmen, gehört auch die Umwandlung der einstigen idäischen Grotte in die Kapelle des Sosipolis und der Eileithyia und die Einrichtung des Gottesdienstes für beide. S. ist offenbar als Sohn der Erde, deren Symbol die Schlange war, aufzufassen, und zwar der elischen Erde, recht eigentlich ein Autochthon, daher heißt er auch *Ἡλείος ἐπιχθόνιος δαίμων* und wird zum Beschützer seines Heimatlandes, gleich so vielen in der Landeserde begrabenen Heroen (*Rohde, Psyche*, 542, 4. *Weniger, Feralis exercitus, Archiv f. Religionsgesch.* 10, 1907, 241). So tritt dieser S. hinfort an die Stelle des kleinen Zeus und die Erdgöttin an die Stelle der Rhea, deren Dienerin Eileithyia ist. Im Heraion von Olympia wurde das Sitzbild eines vergoldeten nackten Knäbleins von der Hand des Karchedoniers Boëthos aufbewahrt (*Paus.* 5, 17, 1). *Purgold (Hist. u. Philol. Aufs. f. E. Curtius* 228 f.) will darin den S. erkennen; ob mit Recht, wird sich kaum entscheiden lassen (vgl. *Treu, Olympia Erg. Textb.* 3, 242 zu Taf. 59, 10). „Zeus Soter hoch im Gewölke, der den Kronoshügel bewohnt und den breitströmenden Alpheios ehrt und die heilige idäische Grotte“ ruft *Pindar (Ol.* 5, 17 [40] ff.) den Gott an. Hat S. von Zeus nicht nur den Platz in der Grotte, sondern auch, wie der Name bekundet, die Heilandswürde ererbt, so bleibt er immerhin eine selbständig gewordene, eigenartige Gestalt. Dies hebt *Usener (Götternamen* 173) mit Recht hervor; es wird auch durch die Bezeichnung als δαίμων — neben der als Gott — ausgedrückt. Die Umgestaltung lag im Geiste des Zeitalters und diente zugleich der Politik der Eleier. In Stadt Elis befand sich ein

Heiligtum der Tyche; dort hatte man dem S. links neben der Kolossalgestalt der Göttin in deren Tempelhalle eine kleine Kapelle hergestellt. Ein Gemälde stellte ihn nach der Eingebung eines Traumes als Knaben mit sternbesäter Chlamys dar, das Horn der Amaltheia in der Hand haltend; *Paus.* 6, 25, 4. Hier entspricht S. solchen Gestalten wie Agathodaimon oder wie Tychon neben Aphrodite, Plutos neben Eirene. Nicht bedeutungslos ist dabei, wie auch im olympischen Dienste (*Paus.* 6, 20, 4 *ἐξ ὀνειράτων*), die Eingebung durch Traumgesicht; denn die Träume dachte man sich als der Erde entsteigend. Vgl. unsere ausführliche Darlegung *Olymp. Forschgn.* 3, *Klio* 7, 1907, 155—165, wo auch auf den Zusammenhang mit Kreta hingewiesen ist (S. 161, ausführlich 177 ff.), anders *Petersen, Pausanias d. Perieget, Rh. M.* 64, 1909, 493 f.; ferner *Blümner*, zu *Paus.* 6, 20, 2, Bd. 2, 2, 637 ff. der Ausgabe. *Dörpfeld, Olympia Erg. Textb.* 1, 75, 2, 45. *Robert, Mitt. d. Ath. Inst.* 18, 1893, 37 ff. *Pfuhl, Jahrb. Arch. Inst.* 21, 1906, 151. *Usener, Götternamen* 172 ff. *Welcker, Gr. Götterl.* 3, 215 f. *Baur, Philologus Suppl.* 8, 1901, 457. 485. *Jessen b. Pauly-Wissowa s. v. Eileithyia* 5, 2, 2107 f. *Gerhard, Agathodaemon, Abh. Berl. Ak.* 1847; auch *Ges. Abh.* 2, 21 ff. *Preller-Robert, Gr. M.* 541 ff. *Gruppe, Gr. M. u. R. G.*, besonders 1087 ff.

3) Anderthalb Jahrhunderte nach der Entstehung des Sosipolisdienstes zu Olympia finden wir denselben in der karischen Stadt Magnesia a. M. in Blüte stehend. Die in den Jahren 1891—1893 von der Berliner Museumsverwaltung unter Humanns Leitung veranstalteten Ausgrabungen haben dort das große Heiligtum der Artemis Leukophryene an den Tag gefördert. Der stattliche Tempel dieser Göttin, zu Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. an Stelle eines älteren erbaut, war nach Westen gerichtet. Vor ihm lag ein großer, architektonisch reich ausgestatteter Altar mit kolossalen Reliefgestalten der bedeutendsten himmlischen Gottheiten. Wieder westlich vom Altare lag eine rechtwinkelige, 20000 Quadratmeter umfassende und von doppelten Säulenhallen umgebene, schöngestpflasterte Agora. Die ganze Anlage war aus weißem Marmor hergestellt und aus einem Gusse gearbeitet, das Werk des großen Baumeisters Hermogenes von Alabanda. Auf der südlichen Hälfte des weiten Platzes sind die Reste eines gleichfalls nach Westen gerichteten kleinen ionischen Tempels aufgedeckt worden und vor dessen Eingang ein Altar. Dieser Tempel war, wie inschriftlich bezeugt ist, dem Zeus Sosipolis gewidmet. Seine Vollendung ist in den Anfang des 2. Jahrhunderts zu setzen; in den Formen entspricht er dem der Artemis. Der vordere Teil ist als Prostýlos gebaut, der hintere in Anten. In der Cella fand sich der Kern einer Basis für das Kultbild; davor lagen Stücke desselben. Es läßt sich erkennen, daß der Gott sitzend, mit nacktem Oberkörper, dargestellt war, ein aus der Schule des Lysippos hervorgegangener Typus, der in hellenistischer Zeit mehrfach verwendet ist. Für die Ergänzung bietet eine Kupfermünze aus der Zeit des

Sept. Severus mit der Inschrift ΜΑΓΝΗΤΩΝ Anhalt, die den Gott darstellt nach links sitzend, die Linke durch ein Zepter gestützt, in der Rechten das kleine Bild der Artemis, als der ἀρχηγέτις τῆς πόλεως, tragend (Kern, Arch. Anz. 1894, 80 führt zwei Exemplare, eins im Pariser, eins im Berliner Münzkabinett an). Der Tempel des Sosipolis ist bald nach Beendigung der deutschen Ausgrabungen vernichtet worden. Eine 68 Zeilen lange Opfer-



3) Zeus Sosipolis, Kupfermünze von Magnesia im Berliner Münzkabinett.

folgt eine kurze Inhaltsangabe (O. Kern, Inscr. von Magnesia 82 n. 98. Dittenberger, Sylloge², 2, 246 n. 553):
 ὑπὲρ τοῦ ἀναδείκνυσθαι ἐκάστον ἐνιαυτοῦ τῶ Δι ταύρον ἀρχομένον σπόρον καὶ ὑπὲρ κατευγῆς καὶ ποιμῆς καὶ θνῶας καὶ ὑπὲρ τοῦ πῆγνυσθαι θόλον ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ στρώνυσθαι στορμνίως.
 Daran schließt sich das Psephisma selbst: Auf Grund eines aus dem Plenum gestellten Antrags haben Rat und Volk den Beschluß gefaßt, die Oikonomoi der Stadt — οἱ ἐνεστηκότες καὶ οἱ ἀεὶ καθιστάμενοι — sollen alle Jahre im Monat Heraion auf dem Jahrmarkt einen besonders schönen Stier kaufen und dem Zeus (Sosipolis) weihen (ἀναδεικνύουσι), und zwar zu Beginn der Saatzeit am Neumonde des Monats Kronion, zusammen mit dem Priester und der Priesterin der Artemis Leukophryene, dem Stephanephoros, dem Hierokeryx und dem angestellten Opferschlichter. Die Paidonomoi sollen 9 Knaben, deren Eltern noch leben, und die Gynaikonomen 9 ebensolche Mädchen abordnen (um ein Weibeheld vorzutragen). Vgl. Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen S. 59 u. 74. Bei der Weihung des Stieres soll der Hierokeryx mit dem Priester, der Priesterin, dem Stephanephoros, den Knaben und Mädchen, den Polemarchen und Hipparchen, den Oikonomoi, dem Ratsschreiber, dem Kontrollschreiber und dem Strategen ein Gebet sprechen für das Heil der Stadt und des Landes, der Bürger, der Weiber und Kinder und der andern Bewohner von Stadt und Land, um Frieden und Wohlstand, das Gedeihen des Getreides und aller anderen Früchte und auch des Viehes: ὑπὲρ τε σωτηρίας τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας καὶ τῶν πολιτῶν καὶ γυναικῶν

καὶ τέκνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατοικοῦντων ἐν τε τῇ πόλει καὶ τῇ χώρᾳ ὑπὲρ τε εἰρήνης καὶ πλοῦτον καὶ οἶτον φορᾶς καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν πάντων καὶ τῶν κτηνῶν (Z. 1—31. Hieran schließt sich als Nachtrag Z. 66—64): Wenn der Stier geweiht ist, sollen die Oikonomoi seine Fütterung verdingen; der Unternehmer soll ihn auf den Markt führen und von den Getreidehändlern und andern Marktleuten das zur Fütterung Nötige einsammeln. Den Spendern werde daraus ein Segen erwachsen. — Rat und Volk beschlossen dann weiter: der jedesmalige Stephanephoros, zusammen mit dem Priester und der Priesterin der Artemis Leukophryene, sollen am 12. des Monats Anthesterion eine große Festprozession veranstalten und den geweihten Stier opfern. Mitziehen sollen die Gersia, die Priester, die Archonten — gewählte wie ausgeloste —, Epheben, Jünglinge und Knaben, die Sieger in den Leukophryenen und die andern Sieger in Kranzagen. Der Stephanephoros eröffnet die Prozession und läßt Holzbilder aller zwölf Götter in den allerschönsten Gewänden einhertragen, auch einen Rundbau (θόλος) auf dem Markte neben dem Altare der zwölf Götter aufschlagen und drei besonders schöne Ruhelager (für Theoxenien) herstellen, auch durch einen Flötenisten, Syrinxbläser und Kitharspieler Musik machen. Auch sollen die Oikonomoi des Monats Artemision am 12. drei Opfertiere beschaffen, um sie dem Zeus S., der Artemis Leukophryene und dem pythischen Apollon zu opfern, dem Zeus einen besonders schönen Widder, der Artemis eine Ziege, dem Apollon einen Bock, und zwar dem Zeus auf dem Altare des Zeus S., der Artemis und dem Apollon auf dem der Artemis. Die Priester dieser Götter erhalten die gewohnten Ehrengaben. Vom Stieropfer wird das Fleisch unter die Teilnehmer des Festzuges verteilt, von Widder, Ziege und Bock aber an den Stephanephoros, die Priesterin, die Polemarchen, Proëdroi, Tempelpfleger, Rechnungsführer und Angestellten; die Verteilung besorgen die Oikonomoi. Ebendieselben haben das Aktenstück auf der Parastas des Zeustempels aufzeichnen zu lassen und die Kosten aus den Einkünften der Stadtverwaltung zu bestreiten. Es bleibt dem Schutze der Stadt anbefohlen. — Hierzu gehört nun auch eine Angabe des Strabon (14 p. 468), der zufolge die Vaterstadt Magnesia den Kitharoden Anaxenor ehrte, indem sie ihm ein Purpurgewand verlieh, um es zu tragen, wenn er als Priester des Zeus S. das Opfer darbrachte, und so ihn auch auf einem Gemälde am Markte bildlich darstellen ließ: καὶ ἡ πατρίς δ' ἱκανῶς αὐτὸν ᾗξῃσε πορφύραν ἐνδύσασα ἱερόμενον τοῦ σοσιπόλειδος Διός, καθάπερ καὶ ἡ γραπτὴ εἰκὼν ἐφαρμίζει ἣ ἐν τῇ ἀγορᾷ. (Vgl. das Folgende bei Strabon und dazu die aufgefundene Inschrift bei Hiller v. Gärtringen, Ath. Mitt. 19, 1894, 15 f. n. 5. Ein Priester des Zeus, Phanes, S. des Herostratos, wird ebd. 35. n. 33—35 erwähnt.) — Aus diesen Überlieferungen läßt sich ein anschauliches Bild vom Dienste des Zeus S. zu Magnesia gewinnen, und die δρώμενα gewähren

Einblick in das Wesen des Gottes. Zum Tempel mit Kultbild, Altar und eigenem Priestertume kommt das stattliche, durch die weihevollste Feier des Stieres würdig eingeleitete, Hauptopfer der Stadtgemeinde mit glänzender Prozession zum Altare des Gottes. Die Bewohner des Olymp, welche auf dem nahen Altare der Landesgöttin in riesengroßen Gestalten, alle Menschenkinder hoch überragend, der Anbetung harren, werden als Teilnehmer eingeladen; sie erscheinen in glänzender Festtracht und nehmen auf drei Prunkbetten in dem eigens dazu hergestellten Rundbau die dargebotene Bewirtung an. Musik verherlicht die Feier. Die Speisung der Volksgemeinde auf dem großartigen Platze mit den herrlichen Hallen erhöht die Feststimmung, und das Gewühl ungezählter Zuschauer trägt dazu bei, den großen Feiertag noch eindrucksvoller zu gestalten. Der eigenartige, natürlich aufs schönste ausgestattete, Rundbau erinnert an die Ausstellung des Adonis in *Theokrits* 25. *Idyll*. Aus den Einzelheiten tritt die Auffassung des S. als einer Abart des Zeus deutlicher hervor wie in Olympia. Der Gott ist in Magnesia nicht als kleines Kind, sondern, wie das Kultbild beweist, als reifer Mann gedacht. Als „Stadtretter“, der auf dem Markte sein Heiligtum hat, entspricht er dem Zeus Soter, wie er in Athen und anderwärts auf dem Markt, im Mittelpunkt des städtischen Lebens, verehrt wurde. Als den heiligsten Akt der ganzen Feier aber gibt sich in religiösem Sinne das ernst empfundene Gebet kund, in welchem nicht bloß die Soterenidee zu erkennen ist, sondern auch die Beziehung zur Erde durchblickt, nicht so sehr im Sinne des Totenheims, als des segenbringenden Urschoßes, dem die Früchte des Ackerbaus und Förderung der allgemeinen Wohlfahrt entsproßen. (Mit dem Inhalte dieses Gebetes läßt sich das an Athene vergleichen, welches die Göttin zur Ὁρθόπολις macht in dem Skolion bei Athenaios [15, 694 c. *Bergk*, *P. L. G.* 4, 643 f.] Παλλὰς Τριτογένει, ἀνασσ' Ἀθηναῖ, ὄρθον τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας ἄτερ ἀλγέων καὶ στάσεων καὶ θανάτων ἑώρων σύ τε καὶ πατήρ). Im Monate Kronion, wenn die Saat beginnt, soll der Opferstier dem Zeus geweiht werden. Damit stimmt die Verbindung mit der Artemis Leukophryene, der Landesgöttin vom Weißen Berge (*λευκοφρύς*), welche Verbindung sich sowohl durch die Anlage des zierlichen Heiligtums in ihrem Temenos, wie durch den Umstand, daß Sosipolis das Bild der Göttin auf seiner Hand trägt, kundgibt. Denn diese Artemis ist eine ursprünglich unhellenische Naturgottheit, eine Form der alten kleinasiatischen Göttermutter, deren Segen gleichfalls irdisches Wachstum und Gedeihen zugeschrieben wird. Vielleicht mochte diese Beziehung, wie *Kern* (*Arch. Anz.* 1894, 81) bemerkt hat, für die Bewohner einer Stadt, welche der Großkönig dem Themistokles ἐς ἄπρον — gewiß nicht ohne Grund — verliehen hatte, besonders passend sein. Indes ist doch auch ein Zusammenhang dieser Gottheiten mit dem Totenreiche nicht ganz zu verkennen; denn Tempel

und Altäre beider wurden in der Richtung nach Westen, d. i. mit dem Blick in die Unterwelt, πρὸς ῥόπον, angelegt. (Vgl. auch die westliche Richtung des olympischen Metroon. *Ol. Forschungen*, 3, *Klio* 7, 1907, 149, oben Sp. 1223.) Daß auch in Magnesia eine Verwandtschaft mit den Kulturen der Insel Kreta besteht, läßt sich aus der Herkunft der Magneten schließen, welche, ursprünglich in Thessalien daheim, von da nach Kreta übergesiedelt waren, bis sie, geraume Zeit später, aus ihrer zweiten Heimat nach Kleinasien zogen, um erst am Mäander und dann, zu Anfang des 4. Jahrhunderts, an seinem Nebenflusse Lethaios neue Wohnsitze zu gründen (*O. Kern, Gründungsgeschichte v. Magnesia a. M.* 1894, 1 ff.). Dazu stimmt, daß, wie in Kreta, auch in Magnesia die Kureten eine Rolle spielen, die wir in Olympia als Inhaber des merkwürdigen Altars vor der Kapelle des Sosipolis und der Eileithyia vertreten finden. Eine Münze von Magnesia aus der Zeit Caracallas (abgebildet bei *Rayet, Milet et le Golfe Latmique* 1, 1877, 139; ähnlich im *Catal. of gr. c. in the Brit. Mus. Ionia pl.* 19, 11; vgl. auch *Head, H. N.* 502; *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 1890, 120 ff. = *Abh. Bayr. Ak.* 38, 3, 644 ff.) zeigt das auf einer cista mystica sitzende Dionysoskind von drei Kureten umgeben, die ihren Waffentanz aufzuführen; unter dem Tische steht eine Cista, hinter der sich eine Schlange emporwindet. Vgl. *Inmisch* ob. Bd. 2 Sp. 1609 ff. — Literatur: *Humann, Kohte, Watzinger, Magnesia*, 1904. — Bericht von *Kekulé v. Stradonitz* und *O. Kern* im *Arch. Anz.* 1894, 16 ff. 85, abgedr. auch *Wochenchr. f. kl. Philol.* 1894, 611 ff. 641 ff. — *O. Kern, Inschr. v. Magnesia* 82. n. 98. — *Dittenberger, Syll.* 2 n. 553, vgl. n. 256. — *Führer durch d. Pergamon-Museum*. Berlin, 1902, 52 ff. — *Kekulé v. Stradonitz, D. Griech. Skulptur (Handbücher d. kgl. Museen i. Berlin)* 1906, 331 ff. — *Nilsson, Gr. Feste*, 1906, 52 ff. — *Michaelis, D. arch. Entdeckungen d. 19. Jahrh.* 147. 150 f. — *Kern, Hermes* 36, 1901, 507. 509. 511 f. — *Gruppe, Gr. Myth.* 1526, 6.

In Magnesia ebenso wie in Olympia mengt sich mit der Auffassung des Zeus als Gottes der Erdtiefe (*καταχθόνιος*), welcher mit den Mächten des Schattenreiches verwandt ist und den Erdsegen des Getreidebaues und aller Fruchtbarkeit hervorbringen hilft, in weiterer Ausdehnung die des Wohlfahrt spendenden Heilbringers und rettenden Nothelfers, dem das Land, in dessen Tiefen er wohnt, am Herzen liegt, weil er es als das seine erachtet. Es ist derselbe Gedanke, der auch in anderen Erscheinungen jener Tage sich kundgibt, insbesondere auch in der Namenbildung. Über S. und ähnliche Namen von Schiffen ist oben gehandelt; aber auch Menschen hießen so (vgl. *Benseler, Eigennamen*). Der Heilandsgedanke lag in der Zeit, deren Nöte die Sehnsucht nach Rettern immer von neuem wachriefen und dahin führten, daß man nicht bloß Göttern und Heroen, sondern auch den Großen dieser Welt Beinamen, wie Soter, Epiphanes und ähnliche, verlieh. (Vgl. m. *Abh. Feralis exercitus, Arch. f. Religionsw.* 10, 1907, 246.) [Weniger.]

Sosis (Σωσίς), Gemahlin des Triopas, dem sie die Zwillinge Pelasgos und Iasos, später den Agenor und Xanthos gebiert, *Schol. Eur. Or.* 932 p. 189, 22 *Schwartz*. [Höfer.]

Sosistratos s. *Sostratos* 2.

Soso (Σωσώ), Nymphe, von Hermes Mutter des Pan Agreus, *Nonn. Dionys.* 14, 89 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 1389, 1. 1395, 5. — Σωσώ, das nach *Reisch, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 9, 244 Kurzname zu Σωσάνδρα ist, schreiben *Lobeck* (10 *Pathol.* 406 Anm.), *Köchly* (*Nonn. a. a. O.*), *Scheidler* (*Wiener Stud.* 3 [1881], 73); Σώση *Ludwich* (*Nonn. a. a. O.*). [Höfer.]

Soson (Σώσαν), nach *Schol. Pal. u. Ambros. Hom. Od.* 5, 441 Name des Flußgottes (*Hom. Od.* 5, 445. 451 ff.), der den Odysseus auf Scheria rettete. Der Name (vgl. *Soonantes*) ist gebildet nach *Hom. Od.* 5, 452: τὸν (Odysseus) δ' ἐσώωσαν. [Höfer.]

Sospita, Beiname der Iuno, über den *Roscher* (20 in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 595 f. (vgl. Sp. 603, 28 ff. Sp. 607, 33 ff.) gehandelt hat; hinzuzufügen ist folgendes: Über die Etymologie von Sospes, Sospita = 'Heilbringend, rettend, das Heil besitzend. Heilsherr(in), Herr(in) des Wohlseins' handelt *W. Prellwitz, Festschrift zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum Ludwig Friedlaender dargebracht* 393 ff. — Die Münzen des Antoninus Pius bzw. Commodus mit der Legende Iunoni Sispitae jetzt auch bei *Cohen, Descr.* 30 *hist. des monnaies frappées sous l'empire romain* 2^e, 3^e, 264 nr. 270. 271. Nun kommt hinzu die Inschrift aus Lanuvium: *Herculi San[cto] et Iunoni Sispit[i]*, *Notizie degli scavi di antichità* 1907, 657. *Rev. arch.* 1908, 2 p. 346 nr. 118 bis, *Ephem. epigr.* 9 (1910), 383 nr. 605.

Darstellungen der Iuno Sospita auf Münzen (vgl. Bd. 2 Sp. 595, 37 ff. *Grueter, Coins of the roman republic in the Brit. Mus.* 1, 370–380. 386 f. 422–431. 519. 542. 544. 2, 577. 578. Vgl. 40 auch *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* 187² ff. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 164. 166 f. Über statuarische Denkmäler s. Bd. 2 Sp. 603 f. und *Haug, Westdeutsche Zeitschr.* 10 (1891), 299. [Höfer.]

Sospitator, Beiname des Iuppiter auf Münzen des Septimius Severus, *Cohen, Descr. hist. des médailles impériales* 4^e, 29, 245 f., des Caracalla, *ebenda* 154, 108 f., des Geta, *ebenda* 260, 65 f. Vgl. *Franc. Gnecci, I medaglioni 50 Romani* 3, 157. [Höfer.]

Sospitatrix. Bei *Apul. Met.* 11, 9 (p. 1012 *Hildebrand*) 11, 15 (p. 1038) wird Isis als sospitatrix dea bezeichnet; vgl. *ebenda* 11, 25 (p. 1078): *humani generis sospitatrix perpetua*; vgl. *W. Drexler, Mythol. Beiträge* 1, 35 Anm. 1 zu 34. Vgl. auch die Inschrift *Ephem. Epigr.* 7, 1194 p. 356: *Isidi Reginae restitutrici salutis suae*. Vgl. *Soteira* als Epiklesis der Isis.

Sosthenes (Σωσθένης). *Johannes Malalas* (4 S. 78 f. *Bonn*) erzählt uns um die Mitte des 6. Jahrh. n. Chr. als erster Zeuge folgendes: Als die Argonauten auf ihrer Fahrt ins Schwarze Meer, von Kyzikos kommend, den Bosphoros durchfahren wollten, wurden sie von Amykos daran gehindert. Aus Furcht flüchteten sie in eine Bucht, wo sie die Erscheinung eines furcht-

baren, geflügelten Mannes erblickten, der ihnen den Sieg über Amykos weissagte (ἐξέδσαντο ἐν ὀπτασίᾳ δυνάμιν τινα ὡς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ προσπελάσας πρὸς αὐτοὺς ἀνδρὸς φοβεροῦ φέροντος τοῖς ὁμοῖς πτέρυγας ὡς ἐτοῦ, ὅστις ἐχομμάτισεν αὐτοῖς τὴν κατὰ τοῦ Ἀμύκων νύκην). Dadurch ermutigt griffen sie den Amykos an und besiegten ihn. An dem Ort aber, wo die Erscheinung stattgefunden hatte, gründeten sie ein Heiligtum mit dem Bilde der ihnen erschienenen Gottheit und nannten den Ort und das Heiligtum Sosthenes (ἐτίσαν ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, ὅπου τὴν δυνάμιν ἐωράσαν, ἱερὸν, στήσαντες ἐκεῖ ἐντύπωμα τῆς παρ' αὐτῶν θεαθείσης δυνάμεως, καλέσαντες τὸν αὐτὸν τόπον τὸ ἱερὸν αὐτὸ Σωσθένην, διότι ἐκεῖ φηγόντες ἐσώθησαν). Dieser Name, so erzählt *Malalas* weiter, verblieb dem Ort bis heute. Als eines Tages Konstantin der Große das Heiligtum besichtigte, fiel ihm das christliche Aussehen der darin abgebildeten Erscheinung auf: εἶπεν ὅτι ἀγγέλιον σημεῖον σχήματι μοναχοῦ παρὰ τοῦ δόγματος τῶν Χριστιανῶν. Um den Namen des Engels zu erfahren, legte sich Konstantin an dem Ort zum Schläfe nieder und hörte im Traum den Namen. Sodann stellte er das Heiligtum wieder neu her und weihte es dem Erzengel Michael. So der byzantinische Historiker. — Die Geschichte von Amykos tritt uns als Episode der Argonautensage bei *Apollonios von Rhodos* und *Theokrit* entgegen, aber auch *Epicharmos* und *Sophokles* kannten sie. Amykos, der König der Bebyrker, in der Gegend von Chalkedon an der asiatischen Seite des Bosphoros, ist ein gewaltiger Faustkämpfer, der nach der alten Sage von Polydeukes auf der Argonautenfahrt besiegt wird (s. den Artikel Amykos). Doch von dem Eingreifen einer übernatürlichen Macht ist in der alten Sage nirgends die Rede. Diesen Zug der Sage, verbunden mit dem Lokalnamen Sosthenion und der christlichen Deutung auf den Erzengel Michael, finden wir zuerst bei *Malalas* a. a. O., dann bei andern Byzantinern wie *Johannes von Antiocheia*, *Kedrenos*, *Nikephoros Kallistos* (s. u.), die diesen Bericht übernahmen.

Der Platz, auf welchem sich der Kampf des Polydeukes gegen Amykos abspielte, sowie das Grab des Amykos und der gleichnamige Ort (vgl. *Pfister, Reliquienkult* 1, 282) lagen nach den einstimmigen Berichten etwa in der Mitte des Bosphoros auf dem asiatischen Ufer. Das Heiligtum des Michael aber hatte seinen Platz, wie wir gleich sehen werden, gegenüber auf dem europäischen Ufer. Der Bericht des *Malalas* ist ziemlich wortgetreu, nur gekürzt, auch in den *Konstantinischen Exzerpten* (*F.H.G.* 4, 548) und den *Salmasianischen Exzerpten* (bei *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 390) des *Johannes von Antiocheia* erhalten. In den letzteren heißt es von dem Ort, wo das Heiligtum gegründet wurde: ὀνομάσαντες τὸν τόπον Λαοσθένην. Daß Λαοσθένην statt Σωσθένην keine Verschreibung ist, lehrt unsere sonstige Überlieferung, die des öfters uns diesen Namen gibt; so *Steph. Byz.* s. v. Γυναικόπολις: . . . ἐστὶ καὶ Γυναικῶν λιμὴν περὶ τὴν λεγομένην Φιδάλειαν, τὸ μετὰ ξὺ Ἀνάπλιον καὶ τοῦ Λαοσθενείων. Noch

anders ist die Schreibweise bei *Plinius* (*nat. hist.* 4, 18, 46): *Sed a Bosphoro sinus Casthenes, portus Senum et alter qui Mulierum* (= Γυναικῶν λιμὴν bei *Steph. Byz.* a. a. O.) *cognominatur*. Beide Autoren führen uns auf die europäische Seite des Bosphoros. Dasselbe tut schließlich auch *Dionysios von Byzanz* in seiner Beschreibung des Bosphoros und sein Kommentator *P. Gyllius*, dem wir die Erhaltung dieser Stelle in seiner lateinischen Paraphrase verdanken. Es heißt dort (*Geogr. Gr. min.* 2, 48 f. = ed. *Wescher* p. 25): *Post templum Hecatae sequitur Lasthenes, appellatus a viro Megarensi Lasthene; similis sinui nuncupato cornu est, intimo recessu palustri, et promontiorum eminentia et profunda altitudine, quantum magna cum parvis licet conferre; ad introitum strictus est, procedens autem valde dilatatur; tranquillius et tutus est, circumdatus montibus, quibus velut muris munitur contra ventos, in quem descendit quidam fluvius perennis quidem, sed navibus inaccessus. In hoc loco Amphiararus ex oraculi divino praecepto colitur*. *Dionysios* also gibt uns die Form *Lasthenes*. *Gyllius*, der im 16. Jahrh. am Bosphoros weilte, fügt in seinem Kommentar hinzu (a. a. O. S. 49): *Quidam Byzantini hodie appellant Sthenion, alii Sosthenium, utriusque depravate*. Heute heißt der Ort *Stenia*. Der Name *Σωσθέτιον* endlich wird uns noch genannt bei dem *Anonymus de ambitu Ponti Euxini* (*Geogr. Gr. min.* 1, 424) mit genauer Entfernungsangabe: *ἀπὸ τοῦ Βυζαντίου εἰς τὸ Σωσθέτιον στάδια ὀγδοήκοντα, μίλια δέκα καὶ ἥμισυ*. *ἀπὸ δὲ τοῦ Σωσθέτιον εἰς τὸ Ἱερὸν* (damit ist das Heiligtum des Zeus *Urios* am nördlichen Ende des Bosphoros gemeint, worüber vgl. *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1, 118, 3; *Gruppe, Handbuch* 834, 40) *στάδια τεσσαράκοντα, μίλια πέντε ἥμισυ*. *τὸ πᾶν μίλια δεκατρεῖς*. Ähnliches gibt uns der anonyme *Periplus Ponti Euxini* (*Geogr. Gr. min.* 1, 422), bei dem jedoch eine Verwechslung vorliegt, wenn er sagt: *εἰς λιμένα Λέφνης τῆς Μαινομένης τὸν νῦν λεγόμενον Σωσθέτιον*. Denn der Wahnsinnslorbeer (s. oben Bd. 1 Sp. 327; dazu *Geogr. Gr. min.* 1, 401) wuchs am Grab des Amykos, also am asiatischen Ufer, während das *Sostheneion* am gegenüberliegenden Ufer sich befand. Die Entfernungangaben beider Anonymoi gibt uns auch *Arrians Periplus* 37 (*Geogr. Gr. min.* 1, 401), ohne jedoch das *Sostheneion* zu erwähnen.

Aus diesem Zeugenverhör ergibt sich, daß auf dem asiatischen Ufer des Bosphoros der Ort Amykos mit dem Grab des von Polydeukes besieigten Bebrykerkönigs Amykos und dem Wahnsinnslorbeer lag, gegenüber, südwestlich, etwas näher gegen Byzanz zu, am europäischen Ufer sich ein Ort befand, dessen Eponymos bald *Lasthenes*, *Laosthenes*, bald *Sosthenes* von *Plinius Casthenes* genannt wird. Amykos hatte von jeher einen festen Platz in der Argonautensage. Als Erklärung des zweiten Namens tritt uns zuerst, aus Hadrianischer Zeit, die des Byzantiners *Dionysios* entgegen, der den Namen von einem Megarer *Lasthenes* ableitet; natürlich, weil Byzanz megarische Kolonie war, wovon *Dionysios* wohl unterrichtet

war (vgl. m. *Reliquienkult* 1, 38 ff.); doch ist möglicherweise dieser Lokalname auf boiotischen Einfluß zurückzuführen (s. m. *Reliquienkult* 1, 43). Aus dem 6. Jahrh. haben wir dann den christlichen Bericht des *Malalas*, der unsern Ort mit dem gegenüberliegenden Amykos und mit der Argonautensage in Zusammenhang bringt. Ob der Name *Lasthenes*, *Laosthenes* oder *Sosthenes* der ältere ist, läßt sich nicht wohl entscheiden, da beide in antiken Perioden auftauchen. Auch in byzantinischer Zeit finden wir beide Formen, doch ist die letztgenannte Form die üblichere.

Der Name des Platzes geht also auf antike Tradition zurück. Ob dies auch mit dem Grundstock der von *Malalas* vorgetragenen Legende der Fall ist, bleibt zunächst ungewiß. Nun hat schon *Panofka, Ber. der Berl. Akad.* 1851, 115 ff. als altes Zeugnis für die Sage von der Erscheinung des *Sosthenes* auf der Argonautenfahrt die Darstellung auf der *Ficoronischen Cista* anführen zu können geglaubt. Wir sehen hier (vgl. die Abb. oben Bd. 1 Sp. 527), wie *Polydeukes* den im Faustkampf besieigten Amykos an einen Baum fesselt; hinter *Polydeukes* steht ein geflügelter, bärtiger Mann (auf jener Abb. fragweise als *Eidolon* bezeichnet). In ihm wollte *Panofka* unsern *Sosthenes* erblicken; damit wäre also ein Zeugnis aus hellenistischer Zeit für jene Sage gewonnen. Dieser Deutung haben unter andern *O. Jahn, Die Ficoronische Cista* 1852 S. 13, *Helbig-Reisch, Führer durch die Sammlungen Roms* 2² p. 430, *W. Amelung, Moderner Cicerone, Rom I. Antike Kunst* S. 470 und *E. Maaß, Österr. Jahreshh.* 13, 1910 S. 117 ff. beigestimmt. Doch scheinen mir gegen die Richtigkeit dieser Hypothese folgende Gründe zu sprechen. Zunächst wird in der antiken literarischen Überlieferung nirgends bei der Amykos-Episode der Teilnahme des *Sosthenes* gedacht. Dies ist zumal bei *Apollonios von Rhodos* auffällig, der doch bekanntermaßen auf solche lokale Traditionen mit Vorliebe Rücksicht nimmt und auch die Amykos-Geschichte ausführlich (2, 1—163) behandelt. Auch *Dionysios von Byzanz*, der den Platz in seiner Darstellung erwähnt, nennt nicht den *Sosthenes* sondern einen Megarer namens *Lasthenes* als Eponymen, ohne vom Argonautenzug irgend etwas hier zu sagen. Erst von einem Byzantiner des 6. Jahrh. wird jene Erklärung gegeben. Ferner widerspricht auch diese byzantinische Sage direkt der Darstellung auf der *Ficoronischen Cista*. Denn nach der Legende erscheint *Sosthenes* am europäischen Ufer den Argonauten und ermutigt sie zum Kampf gegen Amykos, der sie am jenseitigen Ufer, noch in ziemlicher Entfernung, erwartet. Auf der bildlichen Darstellung ist das geflügelte Wesen beim Kampfe selbst anwesend. Dazu kommt, daß noch andere Deutungen jener Figur auf der *Cista* vorgeschlagen wurden, die sich wohl hören lassen (vgl. *Jahn* a. a. O.). Von diesen scheint mir die Erklärung von *Ed. Gerhard* (*Griech. Vasenbilder* 3 S. 17 f.) die richtige zu sein: der Dargestellte ist *Boreas*. Dieser Interpretation wird auch in der letzten sorgfältigen Behandlung der *Ficoronischen Cista*, von *Fr.*

Behn, Die Ficoronische Cista, Diss. Rostock 1907 S. 33 ff. zugestimmt: Boreas ist hier durchaus am Platz, nicht als Teilnehmer des Zuges, sondern als Repräsentant des Nordlandes und göttlicher Zuschauer. Für ihn spricht auch das ungeordnete Haupt- und Barthaar und die behaarte Brust; so *Behn*. Auch *Maaß a. a. O.* hält den Dargestellten für Boreas, glaubt aber, ebenso wie *Panofka*, daß eben Boreas niemand anders als unser Sosthenes sei: Sosthenes sei am Bosphoros Kultbeiname des Boreas gewesen.

Demnach scheint die Sage, welche den Ort Sosthenion, die Gründung des antiken Heiligtums und die Erscheinung der Gottheit mit der Argonautensage in Verbindung setzte, erst späten Ursprungs zu sein. Als alt läßt sich nur der Name und die Lokalisierung eines antiken Heiligtums an der Stelle einer späteren christlichen Michaelskapelle nachweisen, dazu noch vielleicht das Bild, dessen Aussehen uns *Malalas* beschreibt. Aus der späteren Geschichte des Heiligtums wissen wir, daß es von Konstantin dem Michael geweiht wurde, daß Inkubationen hier stattfanden, und daß man von Wundern zu erzählen wußte. Über die hier verehrte antike Gottheit lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Ihr Name war wohl Sosthenes, auch Laosthenes, wie doch wohl aus dem Namen des Heiligtums, Sosthenion, zu schließen ist. Hier wurde der 'Krafterhalter' (vgl. *Usener, Götternamen S. 361 f.*; *Maaß a. a. O.* deutet den Namen: 'der *σῶν σθένος* hat, seine Kraft nicht verloren hat, *viribus integris*') verehrt. Der Name weist auf einen Heilgott hin. Möglicherweise ist aus der christlichen Inkubation, die an dieser Stelle geübt wurde — auch Konstantin erfährt durch Inkubation den Namen der Erscheinung — auch auf das Vorhandensein eines antiken Heilorakels zu schließen. Ob das von *Malalas* beschriebene Bild zur Deutung des Gottes verwendet werden darf, ist zweifelhaft, da wir weder wissen, aus welcher Zeit es stammt, noch, ob es überhaupt den Gott selbst darstellte. Eine Gestalt, wie die von *Malalas* beschriebene, kann ich in der antiken Kunst nicht nachweisen, vorausgesetzt, daß wir sie uns mit Flügeln versehen vorstellen. So erschien sie nach der späten Sage den Argonauten. Ob sie jedoch auch so abgebildet war, ist nicht ganz sicher; *Malalas* sagt nur: *σχήματι μοναχῶν*. Wie ein Mönch aber sieht der antike Heilgott Telesphoros aus, der mit Kutte und Kapuze bekleidet ist (vgl. über Telesphoros und seine Darstellung zuletzt *E. Holländer, Plastik und Medizin, Stuttgart 1912 S. 125—140*). Vielleicht dürfen wir uns ähnlich das Bild des im Sosthenion verehrten Gottes vorstellen; vgl. *A. Maury, Rev. archéol. 6 (1849) 144 ff.*; *Deubner, De incubatione S. 65 ff.* Die Verbindung schließlich des Heiligtums mit der Argonautensage ist nicht auffällig, da man allenthalben auf sie Städtegründungen und Stiftungen von Heiligtümern zurückführte, und zwar gerade besonders häufig am Bosphoros selbst; vgl. m. *Reliquienkult 1. 44; 148 ff.* Zu beachten ist aber auch, daß an dem Platz Sosthenion im Altertum ein Kult des Amphiaraios existierte, wie *Dionysios von Byzanz (Geogr.*

Gr. min. 2, 49) überliefert: *In hoc loco Amphiaraios ex oraculi divino praecepto colitur*. Möglich also, daß zwischen beiden Inkubationsheiligtümern an diesem Ort, dem antiken des Amphiaraios und dem christlichen des Michael ein Zusammenhang bestand. — Mit voller Sicherheit läßt sich also über den fraglichen Sosthenes nichts ausmachen: vgl. auch *K. Lübeck, Hist. Zeitschr. 26 (1905) 773 ff.*

Schließlich ist noch die weitere literarische Überlieferung über das Sosthenion und das hier liegende Michaelsheiligtum zu betrachten. Hierbei ist zunächst festzustellen, daß am europäischen Ufer des Bosphoros außer dem Sosthenion noch ein zweites berühmtes Michaelsheiligtum bestand, das Heiligtum *ἐν Ἀνάπλῳ* (heute Arnautköi), dazu kommt noch ein drittes, das auf dem asiatischen Ufer, gegenüber jenem zweiten, lag. Von diesen beiden letzteren spricht *Prokop (de aedif. 1, 8 p. 197 Bonn)*: *ἱερὰ δύο τῷ ἀρχαγγέλῳ Μιχαὴλ ἀνακειμένα καταντικρὺ ἀλλήλοις ἐστῶτα τοῦ πορθμοῦ ἐκτέρῳθι συνέβαινεν εἶναι, θάτεραρον μὲν ἐν χώρῳ καλουμένῳ Ἀνάπλῳ ἐν ἀριστερᾷ εἰσπλέοντι τὸν Εὐξείνιον πόντον, τὸ δὲ δὴ ἕτερον ἐν τῇ ἀντιπέρασ ἀκτῇ*. Beide Heiligtümer baute Justinian I. wieder neu auf. Daß die Michaelskirchen *ἐν Ἀνάπλῳ* und *ἐν Σωσθενίῳ* auf dem europäischen Ufer verschieden waren, geht aus mehreren Stellen mit Bestimmtheit hervor. (Die topographischen Ausführungen von *A. Maury, Rev. arch. 6, 144 ff., 7, 257 ff.* sind falsch; vgl. auch die Karte *Oberhumers* bei *Pauly-Wissowa 3, 750*.) So aus dem angeführten Zitat aus *Steph. Byz.* Darauf weist auch die Kombination zweier Stellen aus des *Ps.-Kodinos Πάτρια* (ed. *Preger, Scriptor. orig. Constantinopol. p. 265 u. 267*) hin; an der ersten heißt es: *τὸν δὲ Ἀνάπλιον ὁ μέγας Κωνσταντῖνος ἀνήγειρεν*, an der zweiten: *τὸ δὲ Σωσθενιον τὸν Ἀρχιστράτηγον ὁ μέγας Κωνσταντῖνος ἐκτίσεν*. Und ebenso findet sich in einer Handschrift der *Πάτρια* des *Hesychios von Milet* der Zusatz (bei *Preger a. a. O. p. 18* adnot.): *ὁ δὲ βασιλεὺς (Κωνσταντῖνος) οὐ μόνον οἶκους . . . ἐκτίσεν, ἀλλὰ καὶ θεῖους τε καὶ ἱερὰς ναοὺς πολυτελῶς ἀνέδειξεν, . . . καὶ τὸν τῷ ἀρχαγγέλῳ Μιχαὴλ τοῦ ἐν τῷ Ἀνάπλῳ καὶ τοῦ ἐν τῷ Σωσθενίῳ, ἐν ᾧ Σωκράτης δισχιστρῆται Κωνσταντῖνον πολλὰ παράδοξα σημεῖα καὶ ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι*. Also die Heiligtümer in Anapulus und in Sosthenion wurden von Konstantin d. Gr. erbaut. Vgl. auch *Theophanes Chronogr. p. 34 ed. Bonn*: *καὶ (τὸν ναόν) τοῦ ἀρχαγγέλου ἐν τῷ Ἀνάπλῳ ὁ φιλόχοιστος βασιλεὺς (Κωνσταντῖνος) ᾠκοδόμησε*. Nun wenden wir uns dem ersten Autor zu, der überhaupt von einer Michaelskirche am Bosphoros spricht, *Sozomenos*, der in seiner *Kirchengeschichte (hist. eccl. 2, 3* bei *Migne, Patr. Gr. 67 S. 940 f.)* folgendes berichtet: Am europäischen Ufer des Bosphoros liegt ein Ort, *Ἐοσίαι* genannt, zu Schiff 35 Stadien, zu Land 70 Stadien von Konstantinopel entfernt. Der Ort heißt auch *Μιχαήλιον*, nach dem dort befindlichen Michaelsheiligtum, das durch Erscheinungen des Erzengels bekannt war (*καθότι περιστενταὶ ἐνθάδε ἐπιφαινεσθαι Μιχαὴλ τὸν θεῖον ἀρχαγγέλου*). Es

wurde besonders zu Heilzwecken häufig aufgesucht: οἱ μὲν γὰρ περιπετείαις δειναῖς ἢ κινδύνοις ἀφύκτοις, οἱ δὲ νόσοις ἢ πάθειν ἀγνώστοις περιπετόντες εὐξάμενοι ἐνταῦθα τῷ θεῷ, ἀπαλλαγὴν εὐρήκασιν τῶν συμφορῶν. Weiterhin erzählt *Sozomenos* von zwei wunderbaren Heilungen, die hier geschahen, die eine an einem seiner Zeitgenossen namens Aquilinos, den die Ärzte schon aufgegeben hatten, die andere an Probianos, denen beiden Michael ¹⁰ hier im Traum erschienen war. Das Heiligtum war von Konstantin erbaut worden. Nach den Worten des *Sozomenos* müssen wir das Michaelion ἐν Ἑστίαις mit dem ἐν Ἀνάπλῳ nicht aber mit dem *Sosthenion* identifizieren. Denn beide Namen bezeichnen dieselbe Örtlichkeit, wie aus *Hesychios von Milet* (p. 10 ed. Preger; danach wörtlich *Ps.-Kodin*, p. 8 ed. Bonn) hervorgeht: πρὸς τὸν καλούμενον Ἀνάπλουν ἀφίκετο, ἐνθα καὶ διατρέψας Ἑστίαν τὸν τόπον ²⁰ ὀνόμασεν. Ist dies aber richtig, dann liegt in dem aus dem 14. Jahrh. stammenden Bericht des *Nikephoros Kallistos* (*hist. eccl.* 3, 50 bei *Migne, Patr. Gr.* 145 S. 1328 f.) eine Verwirrung vor. Dieser spricht nämlich von zwei Heiligtümern, die Konstantin dem Michael erbaute, eines ἐν τῷ Ἀνάπλῳ, das zweite im *Sosthenion*. Über dies letztere erzählt er die Amykoslegende und die Errichtung des Heiligtums und fügt sodann, als gleichfalls ³⁰ das *Sosthenion* geltend, den Bericht des *Sozomenos* über die Bedeutung dieses Heiligtums ein, sowie die Erzählung von dem Wunder des Probianos und die Entfernungsangabe, also Dinge, die *Sozomenos* über das Heiligtum ἐν Ἑστίαις (= ἐν Ἀνάπλῳ) sagt. Dann erst geht *Nikephoros* zum Heiligtum in Anapulus über: τῆς ἰσῆς δὲ χάριτος μετέχει καὶ ὁ ἐν τῷ Ἀνάπλῳ τοῦ ἀρχαγγέλου νεώς. Hier hat also *Nikephoros* sich zweifellos geirrt. Ähnliche Verwechslungen begegnen auch sonst; über den anonymen *Periplus*, der das *Sostheneion* am asiatischen Ufer beim Wahnsinnsorbeer ansetzt, haben wir bereits gesprochen; eine andere Verwechslung, bei welcher das Michaelsheiligtum von Poimananos bei Kyzikos mit dem von Anapulus vertauscht wird, stellt *A. Heisenberg*, *Byz. Zeitschr.* 14 (1905) 164 fest.

Außer den genannten Stellen wird auch sonst das *Sosthenion* häufig erwähnt, so in den *Acta Sanctorum* 9. Juni, tom. 2 p. 149 D: *S. Michaelis Archangeli celebritas in Sosthenio, suburbio Constantinopolitano*, ebenda *Propyl. Novembr.* p. 739 (9. Juni) nach dem *Synaxarium Constantinopolit.*: ἡ σύναξις τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ ἐν τῷ Σωσθενίῳ. Ferner bei *Nikeph. Patriarch. hist. synt.* p. 53 ed. de Boor: τῷ ἡμῖν τῷ καλούμένῳ Σωσθενίῳ. In der *Anth. Pal.* steht als 1, 35 ein Epigramm auf den Erzengel ἐν τῷ Σωσθενίῳ. Ebenso ⁶⁰ bezieht sich auf dies Michaelsheiligtum ein Epigramm des *Johannes Mauropus* (ed. de Lagarde, *Abhh. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch.* 28 S. 39; vgl. *Byz. Zeitschr.* 8, 1899, 717). Die Erzählung des *Malalas* findet sich noch, am Schluß etwas gekürzt, bei *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 195, ferner bei *Kedrenos* vol. 1 p. 210 ed. Bonn.

Literatur: Vgl. vor allem die genannten

Arbeiten von *Maury*, *Panofka*, *Deubner*, *Lübeck*, *Maaß*. Dazu noch *E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* 1904 S. 268 ff., der in *Sosthenes Serapis* sieht, dessen Tempel am *Bosporos Polyb.* 4, 39 erwähnt; diese Identifizierung ist jedoch topographisch unmöglich, wie schon *Lübeck a. a. O.* S. 779 zeigt. Gerade wegen der Nichtbeachtung der topographischen Probleme in den meisten bisherigen Forschungen schien mir eine genaue Darlegung derselben oben nötig zu sein. Den Aufsatz von *J. Pargoire* in den *Nachrichten des russ. archäol. Instituts in Konstantinopel* 3 (1898) 60—97 kenne ich leider nur aus dem kurzen Exzerpt in der *Byz. Zeitschrift* 8 (1899) 717. [Pfister.]

Sostratos (Σώστρατος). 1) S. den Art. *Polystros*. Dazu ist jetzt noch auf die Inschrift aus Kato-Achaia (= Dyme, vgl. *Frazer, Pausanias* vol. IV, 140 f.; V, 618) aufmerksam zu machen, welche die Personennamen Σώστρατος und Σωστράα für Dyme, wo der Heros *Sostratos* verehrt wurde, bezeugt; *Robinson, American Journ. of philol.* 31 (1910) 399 ff. Auch sonst ist ja der Name *Sostratos* nicht selten. Zu der im Art. *Polystros* angegebenen Literatur über Haaropfer für Heroen und Verstorbene s. jetzt auch m. *Reliquienkult im Altertum* 2 (1912) 493 ff.

2) Inschrift aus Paros, 1. Jahrh. v. Chr. auf einer Marmorbasis: Σωσιστράτον ἥρωος: *C. I. G. Add.* 2414 m = *I. G.* 12, 5, 327. Dieser Heros *Sostratos* kann natürlich auch eine historische heroisierte Person sein. Der Name *Sostratos* ist für Paros bezeugt, *I. G.* 12, 5, 223. [Pfister.]

3) Als Inkarnation des Herakles wird der Böoter *Sostratos* *Plut. Quaest. sympos.* 4, 1, 1) dargestellt von (*Luc.*) *Demonax* 1: τὸν Βοιωτὸν Σώστρατον . . . ὃν Ἡρακλῆα ἐκάλουν καὶ ὄντο εἶναι . . . περὶ μὲν οὖν Σωστράτον ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ γέγραπται μοι καὶ δεδηληται μέγεθος τε αὐτοῦ καὶ ἰσχύος ὑπερβολὴ καὶ ἡ ὑπαιθρος ἐν τῷ Παρρασσῷ διαίτα καὶ ἡ ἐπίπονος ἐνὶ καὶ τροφαὶ ὕρειο καὶ ἔργα οὐκ ἀπὸ δὲ τοῦ ὀνόματος καὶ ὅσα ἡ ληστὴς αἰρῶν ἐπαρξεν ἢ ὁδοποιῶν τὰ ἄβατα ἢ γενηρῶν τὰ δόπορα. Vgl. die Schilderung dieses ländlichen Herakles von *Herodes Atticus* bei *Philostr. vit. Soph.* 2, 1, 7 (= *Philostr.* ed. *Kayser* 2, 60, 31 ff.). *R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen* 70 f. [Höfer.]

Soteira (Σώτειρα), die Retterin, ursprünglich wohl ein selbständiger Gottesbegriff, ist Beiname einer Anzahl weiblicher Gottheiten geworden und bezeichnet in manchen örtlichen Kulturen ohne Hinzufügung des Eigennamens bald die *Artemis*, bald die *Kore* (s. unten), *Usener, Götternamen* 219 f. (vgl. 37). Dieser selbständige Gebrauch von *Soteira* hat sich lange erhalten; so nennt noch *Athanas. orat. contra gentes* 12 (*Migne, Patrol. Ser. Gr.* 25 p. 25) unter den von Zeus außerehelich erzeugten, von ihm zum Range von Göttern erhobenen Kindern neben *Dionysos*, *Herakles*, den *Dioskuren*, *Hermes* und *Perseus* die Σώτειρα, was hier wohl wahrscheinlicher auf *Artemis* als auf *Kore* zu beziehen ist. Der Begriff der 'Retterin' ist ursprünglich sicher ganz allgemein, mag man später auch den Beinamen

Σώτειρα in bezug auf Errettung aus besondern Gefahren gedeutet und angewendet haben. Der Einfall von K. Schmidt, *Das Geheimnis der griech. Mythol. u. der Stein von Lemnos* (Gleiwitz 1905), Soteira aus dem Semitischen abzuleiten, ist schon von R. Wünsch, *Arch. f. Religionswiss.* 14 (1911), 525 zurückgewiesen worden. Bezeugt ist Soteira als Epiklesis für folgende Göttinnen:

I. Agdistis.

Iconum: Θ[ε]ῶς σωτήρας τὴν τε Ἀγδιστὶν καὶ τὴν Ἀγδίστῃ Βοηθῆντίν καὶ θεῶν τὴν μητέρα καὶ τὸν [Θ]εὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Ἀρτεμιν C. I. G. 3, 3993.

II. Aphrodite.

Auf einem Weinkrug im Museum zu Catania steht auf der einen Seite Ἀφροδίτης, auf der anderen Σώτειρα, C. I. G. 3, 5651. I. G. 14, 2406, 13 p. 606; von Kaibel ebenda Index p. 736 s. v. Ἀφροδίτη fragweise, von Gruppe, *Gr. Myth.* 20 1357 bestimmter als Epiklesis der Aphrodite gedentet. Auf einer Inschrift aus Rhodos (I. G. 12, 1, 162. Dittenberger, *Sylloge* 2 742. Collitz 3483): Σωτηριαστῶν Ἀσκληπιαστῶν Ποσειδανιαστῶν Ἡρακλειστῶν Ἀθαναϊστῶν Ἀφροδιαστῶν Ἑρμιαστῶν Μαρτῶς θεῶν κοινόν ist wohl durch Voranstellung des Wortes Σωτηριασταί (vgl. auch das κοινόν τὸ Ἀφροδῆ[σ]ιαστῶν Σωτηριαστῶν, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1911, 66 nr. 66) angedeutet, daß die Gottheiten, nach denen sich die Vereinigungen nennen, alle als 'rettende' bezeichnet werden sollen, also auch Aphrodite, *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesen* 237 f. (vgl. 178 f., wo Poland aus der ambrakischen Weihung: Σωτήρι Αἰ Ἀφροδίτα C. I. G. 1798) schließt, daß durch die Voranstellung des Wortes Σωτήρι das Beiwort auch bei der an zweiter Stelle genannten Aphrodite mit zu verstehen ist). Bei den nicht zahlreichen Zeugnissen für Aphrodite als Heilgöttin (Gruppe a. a. O.) ist jeder neu hinzukommende Beleg von Wichtigkeit: Aphrodite erscheint als Heilgöttin auf der Inschrift einer Marmorplatte aus Milet mit dem Relief eines Ohres: Ἀφροδίτη εὐχὴν. Th. Wiegand, *Sechster vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet und Didyma in Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse* 1908 S. 27. Vgl. die von Weinreich, *Ath. Mitt.* 37 (1912), S. 5 f. gesammelten Belege für ἐπιχοῦς bzw. ὑπάχοος als Epiklesis der Aphrodite 50 9, 1 nr. 67 p. 19. und ebenda S. 50 ff. — Die Inschrift in Rom: Ἀφροδίτη θεῆ παναγὰ καὶ σωτήρι καὶ εὐκλεία εὐεργέτη (C. I. G. 3, 5954) ist eine Fälschung, s. Kaibel zu I. G. 14, 92* p. 11*. Vgl. auch unten III, 8.

III. Artemis.

1) Ägypten (Fayûm): Ἀρτέμιδος Σώτειρας. O. Rubensohn, *Arch. für Papyrusforschung* 5 p. 165 nr. 13. Vgl. unten nr. 35 Zephyrion.

2) Akmonia: ὁ Φοῖβος [καὶ] ἡ Σώ[τ]ειρα 50 8 δεῖα ΜΝΗΤΙΑ C. I. G. 3860c. Le Bas 3, 767, wo Ramsay, *The cities of Phrygia* 645 δεῖα Ἀμνισίας oder Τυρρῆας lesen möchte.

3) Akragas: Münzen mit Artemiskopf und der Legende Σώτειρα, *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Sicily* 20 nr. 139. G. F. Hill, *Coins of ancient Sicily* 166. Holm, *Gesch. Siziliens im Altert.* 3, 689 nr. 455. Head, *Hist.*

num. 158 = 123². Vielleicht bezieht sich auf Artemis auch die Altarinschrift in Akragas: Πολυσεφάνω Σώτειρα, I. G. 14, 262, wozu Kaibel bemerkt: non celabo mihi recens videri factum titulum, descriptum eum fortasse ex lapide genuino. Vgl. auch Fr. Pfister, *Die mythische Königsliste von Megara* 27 Anm. 76.

4) Akrai(?): Διονύσου καὶ Σ[ώ]τειρας(?) ἱερᾶ τεύοντος, C. I. G. 3, 5432: I. G. 14, 205 und dazu Franz und Kaibel. Vgl. auch Usener, *Götternamen* 123 Anm. 4.

5) Anaphe: Weihungen an Apollon Pythios und Ἀρτεμὶς Σώτειρα, C. I. G. 2, 2481 (Collitz 3451. I. G. 12, 3, 263). add. 2, 2481 b. c. (Collitz 3449. 3459. I. G. 12, 3, 271. 269). Inschrift des Cyriacus v. Ancona in *Corr. hell.* 1 (1877), 287 nr. 63 (Collitz 3433. I. G. 12, 3, 270).

6) Antiocheia in Pisidien(?): κατὰ μήτρα θύσασθαι τοῖς Θεμοφάροις καὶ Ἀρτέμιδι Σώτειρα καὶ Ἀρτέμιδι Λευκοφρονῆ, O. Kern, *Die Inschr. von Magnesia a. M.* 80₂₆ p. 65.

7) Athen: ἱερὸς τῆς Σώτειρας und τεύονος τῆς Σώτειρας (am Dipylon), *Mylonas, Ἐφημ. ἀρχ.* 1893₂, 54₁₉₋₃₅. I. G. 2, 5 nr. 630 b. p. 171. Dittenberger, *Sylloge* 2, 732₂₄₋₃₀ p. 575 f. Vgl. *Δελτ. ἀρχαιολ.* 1890, 115. *Ath. Mitt.* 15 (1890), 346. W. Judeich, *Topographie von Athen* 362. Daß unter Σώτειρα hier Artemis zu verstehen ist, beweist die an derselben Stelle gefundene 30 Inschrift mit der Weihung: Ἀρτέμιδι Σώτειρα, *Mylonas a. a. O.* 59. I. G. a. a. O. nr. 1620c p. 263. *Alfr. Brückner, Arch. Anzeiger* 1908, 521 (vgl. *Recue des études gr.* 1910, 298). Derselbe, *Der Friedhof am Eridanos bei der Hagia Triada zu Athen* 53 f. Über den in der ersten Inschrift genannten Kultverein der Σωτηριασταί s. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesen* 188. *Ad. Wilhelm, Ἐφημ. ἀρχ.* 1905, 240 f.

8) Boiai (Lakonien): Ἀρτεμὶς δρυαδίζουσι 40 Σώτειραν, *Paris* 3, 22. 12. Nach Wüde, *Lakonische Kulte* 121 f. „hat die sogenannte Artemis Σώτειρα in Boiai viel mehr mit Aphrodite gemein, und wenn es wirklich eine Artemis war (was die Münzen zu bestätigen scheinen), so müssen wir einen gewissen Synkretismus der beiden Göttinnen annehmen“.

9) Daulis (Phokis): Ἀρτέμιδι Σώτειρα, *Le Bas* nr. 810. *Ross, Inscr. ined.* 1, 84. *Rangabé, Ant. hellén.* 2, 1225. *Collitz* 1528. I. G. 9, 1 nr. 67 p. 19.

10) Delos: Ἀρτέμιδι Σώτειρα *Corr. hell.* 28 (1904), 149 nr. 47. 31 (1907), 459 nr. 60.

11) Ephesos: Tempel und ἄλμα Σώτειρας, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, 483₂, 17 p. 146 f. (und dazu Hicks p. 147). *Forschungen in Ephesos veröffentlicht vom Österr. arch. Inst.* 2, 20₆₋₂₀ p. 110 f. (und dazu Heberdey p. 112). Auch unter der zwölfte Σώτειρα, *Anc. greek inscr. a. a. O.* 587b p. 213 ist mit Hicks z. d. S. und *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesen* 238 ff Artemis zu verstehen, während Wood, *Discoveries at Ephesos. Inscr. from the Theatre* nr. 4 an Athena Soteira (vgl. unten IV, 6) denkt.

12) Epidaurios (Asklepieion): Ἀρτέμιος Σώτειρας, I. G. 4, 1199. 1200. Weihung: Ἀρτέμιδι Σώτειρα (und an Zeus und Asklepios Soter), I. G. 4, 1286.

13) Iconium s. oben I (Agdistis).

14) Itanos (Kreta): Weihung Ἀρτέμιδι Σωτείρα, *Mus. Ital. di antich. class.* 3, 587 nr. 6. Collitz 5062.

15) Lartos (bei Lindos auf Rhodos): Ἀρτέμιδι Σωτείρα, Weihung unter einem Hekatebilde, *Ath. Mitt.* 17 (1892), 309. *I. G.* 12, 1, 915 p. 149. Ebenfalls aus Lartos stammt die poetische Weihung: ἱερὰ Σωτείρα Εὐήκω Φωσφόρῳ Ἐνροδ[ίᾳ], *I. G. a. a. O.* 914, womit gleichfalls Artemis gemeint ist; vgl. O. Hoffmann bei Collitz, *Dialektinschr.* 4, 3 S. 672 s. v. Ἀρταμῖς. Weinreich, *Ath. Mitt.* 37 (1912), 8. 9 nr. 28 f. (vgl. S. 28).

16) Loryma (Karien): Aus dem Heiligtum der Artemis stammt die Inschrift, die wohl zu einer Kultstatue gehörte: Σόφων Σωτείρα Ἀδαρόδορος ἐποίησε, Benndorf-Niemann, *Reisen in Lykien und Karien* 1, 22. Aus demselben Heiligtum stammt nach Hirschfeld bei Benndorf-Niemann a. a. O. eine Artemisstatue im Britischen Museum, deren Basis die Inschrift trägt: Σω[τεί]ρα Βλαχία, Farnell, *Cults of the greek states* 2 pl. 32a. Reinach, *Répertoire de la statuaire* 2 p. 316 Fig. 10: A. H. Smith, *Catal. of sculpture in the Brit. Mus.* 3 (1904), 21 nr. 1559.

17) Lykosura s. unten Kore.

18) Lyttos (Kreta): Tempel der Artemis Soteira, Χονεμούζης, Κρητικά 59f.; vgl. Halbherr, *Mus. Ital. di antich. class.* 3, 587 Note zu nr. 6.

19) Megalopolis: ἄγαλμα Ἀρτέμιδος Σωτείρας neben dem Standbild des Zeus Soter, *Paus.* 8, 30, 10. Immerwahr, *Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 158.

20) Megara: ἄγαλμα χαλκοῦν Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Σωτείρας, *Paus.* 1, 40, 2 f. Priesterin Ἀρτέμιδος Σωτείρας, *I. G.* 7, 112 (C. I. G. 1, 1063).

21) Munichia: Die von Gelzer zu [Λευκο]-θέας Σωτήρας ἐλλιμενίας ergänzte Sesselinsschrift im Dionysostheater zu Athen (*I. G.* 3, 1 nr. 368 p. 87) ist wohl vollständig und lautet: θεὰς Σωτήρας ἐλλιμενίας, und die Göttin ist wohl Artemis, Milchhöfer, *Text zu den Karten von Attica* 1, 62. W. Judeich, *Topographie von Athen* 382 Anm. 8. Vgl. oben nr. 7 s. Athen.

22) Pagai: Ἀρτέμιδος Σωτείρας ἐπίκλησιν χαλκοῦν ἄγαλμα, *Paus.* 1, 44, 4.

23) Olymos (Karien): Priester Ἀρτέμιδος Σωτείρας, *Ath. Mitt.* 14 (1889), 375 nr. 34.

24) Pellene: ἄλως Σωτείρας ἐπίκλησιν Ἀρτέμιδος *Paus.* 7, 23, 3; vgl. *Plut. Arat.* 32.

25) Perge: Ἀρτέμιδι Παργαία Σωτείρα (Weihung des Artemidoros von Perge in Thera), *I. G.* 12, 3 Suppl. nr. 1350 p. 298. Hiller v. Gaertringen, *Arch. Anzeiger* 14 (1899), 191 nr. 2. Derselbe, *Thera* 3, 101.

26) Phigalia: Σωτείρας ἱερὸν Ἀρτέμιδος καὶ ἄγαλμα ὀρθὸν λίθον. *Paus.* 8, 39, 5. Immerwahr, *Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 158. Nilsson, *Griech. Feste* 230.

27) Rom: Θεὰ ἐπηκόω Ἀρτέμιδι Ἀβλίδι Σωτείρῃ, *C. I. G.* 3, 6941: *I. G.* 14, 963 (mit der Bemerkung von Kaibel: 'Verba Ἀβλίδι Σωτείρῃ ex epico aliquo carmine sumpta sunt. Sic neminem offendit Ἀβλῖς vetustum et reconditum cognomen Dianae, unde et oppidum et Ogygi

filia nomen habent, cf. *Paus.* 9, 19, 6'). *Cagnat, Inscr. gr. ad res Rom. pertinentes* 1, 34 p. 24. Weinreich, *Ath. Mitt.* 37 (1912), 8 nr. 21.

28) Spalauthra: ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Σωτείρας, *Ath. Mitt.* 14, 197. *I. G.* 9, 2 p. 231 nr. 1, 1111₉₀.

29) Syrakus: Münzen mit Artemiskopf und der Legende Σώτειρα, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Sicily* 183 nr. 252, 197 nr. 405, 199 nr. 422, 200 nr. 426. G. F. Hill, *Coins of ancient Sicily* 157, 158. Head, *Hist. num.* 156, 159, 160 = 178², 182². Holm, *Gesch. Siziliens im Altert.* 3, 682 nr. 426. Regling, *Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 65 nr. 389. Macdonald, *Catal. of greek coins in the Hunterian collection* 2, 266 f.

30) Tegea: Ἀρτέμιδι Σωτείρα, *Journ. of hell. stud.* 15 (1895), 91. *Bursians Jahresber.* 102 [1899], 185. Gruppe, *Gr. Myth.* 1268, 9).

31) Thera: zweifelhafte Ergänzung: Ἀρτέμιτος Σ[ω]τείρα[s], *I. G.* 12, 3 p. 99 nr. 414. Artemis wird angerufen: Εἰροδία Σώτειρα Φωσφόρος... Ἀρτεμι, *Ath. Mitt.* 25 (1900), 462. *I. G.* 12, 3 Suppl. nr. 1328 p. 293.

32) Thira (Teira) in Lydien: ἱερὸν Σωτείρας, *Ath. Mitt.* 3 (1878), 58 nr. 3 Z. 15. Die gleichfalls aus Thira stammende Inschrift (*Ath. Mitt.* a. a. O. 57 nr. 2) mit der Erwähnung eines θυναδὸς τῆς ἀνωτάτης Ἀρτέμιδος spricht dafür, daß unter der Σώτειρα hier Artemis zu verstehen ist.

33) Thisbe: Tempel der Artemis Soteira. *I. G.* 7, 2234. (*Corr. hell.* 8 [1884], 402 nr. 4). Weihung an Artemis S. *I. G.* 7, 2232 (*Corr. hell.* a. a. O. 401 nr. 3. Collitz 1 p. 399 nr. 747 b.).

34) Troizen: ναὸς καὶ ἄγαλμα Ἀρτέμιδος Σωτείρας, angeblich eine Stiftung des Theseus, *Paus.* 2, 31, 1. Weihung: Ἀρτέμιτι Σωτείρα, *Corr. hell.* 17 (1893), 93 nr. 7. *I. G.* 4, 775 nr. 153.

35) Zephyrion (Abukir): Ἀρτέμιδι Σωτείρα, *Corr. hell.* 9 (1885), 146 nr. 7. Strack, *Die Dynastie der Ptolemäer* 220 nr. 5. Dittenberger, *Orient. Graec. inser. sel.* 18 p. 49. Nach Néroustos-Bey, *L'ancienne Alexandrie* 126 f. war in Zephyrion ein Heiligtum der Artemis S. Vgl. oben nr. 1 s. Ägypten.

36) Auf einer Artemisstatuette aus Terracotta der ehemaligen Sammlung Bammerville (*Catal. d'une collection de monuments antiques* [Paris 1881] S. 25 nr. 105 steht Σώτειρα, Benndorf-Niemann, *Reisen in Lykien und Karien* 1, 22 Anm. 2. *Corr. hell.* 7 (1883), 205 nr. 5.

37) Φώσφορος ὁ Σώτειρα... Ἀρτεμι, *Diotim.* in *Anth. Pal.* 6, 267 = *Suid.* s. v. Σωτήρ.

38) Vgl. die Inschrift aus Apulum: Sara-pidi Iovi Soli Isidi Lunae Dianae Dis Deabusque Conservatoribus, *Arch. epigr. Mitt. aus Ost.* 9 (1855), 123 nr. 82.

IV. Athena.

Nach Hesych. s. v. Σώτειρα ἡ Ἀθηρὰ παρὰ τοῖς Ἑλλήνων wäre Soteira als Epiklesis der Athena allgemein hellenisch. Den Athena-beinamen λαοσώσος leiten manche ab διὰ τὸ Σώτειραν αὐτὴν τῶν χροαμένων αὐτῇ λαῶν εἶναι, *Corint. de nat. decr.* 20 p. 109 Osann. Bezeugt ist der Kultus der Athena Soteira für

1) Alexandria(?): Auf einem Basrelief mit

der Darstellung der Athena, des Zeus-Serapis und des Herakles steht die Weihung: *Θεοῖς Σωτήρι το κολλήγιον* s. r. z., Breccia, *Catal. général des ant. égyptiennes du musée d'Alexandrie*. *Iscrizioni Greche e Latine* 108 p. 69. Cagnat, *Inscr. Gr. ad res Rom. pertinentes* 1, 1314 p. 451. Vgl. Botti, *Notice des monuments exposés au musée gréco-romain* (1893) p. 167 nr. 2503. Botti, *Catal. des monum. exposés au musée gréco-romain d'Alexandrie* 244 nr. d. Mariano San Nicolo, *Ägypt. Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer* 1, 211 Anm. 5.

2) Athen: *ἔστιν Ἀθήνησι Ἀθηνᾶ Σωτήρια λεγομένη, ἣ καὶ Ὀρόναι*, *Schol. Arist. Ran.* 378 Eine in der Nähe des Dionysostheaters gefundene Inschrift enthält eine Weihung, dargebracht [*Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶ Σωτεί[ρᾳ]*], *I. G.* 2, 3 nr. 1387 p. 55. Doch bezieht sich diese Inschrift, ebenso wie die Sesselinschrift aus dem Dionysostheater (*ἱερὸς Διὸς Σωτήρος καὶ Ἀθηνᾶς Σωτείρας*, *I. G.* 3, 1, 281 p. 84. *Papers of the Amer. School at Athens* 1, 169, 36) auf die mit Zeus Soter im Peiraieus (s. unten 13) verehrte Athena S., Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Altert.* 2, 143 f. (vgl. 141 Anm. 2). Zwar nimmt v. Wilamowitz, *Antigonos von Karystos* 345 im Gegensatz zu seiner a. a. O. 249 geäußerten Meinung, daß Athena Soteira in den Peiraieus gehöre, einen Kult der Athena S. in Athen selbst an, aber Wachsmuths Ansicht wird doch zu Recht bestehen, zumal da die Angabe im *Schol. Arist. Ran.* a. a. O. fingiert zu sein scheint, weil mit der *Σωτήρι* bei *Arist.* a. a. O. wohl Kore gemeint ist; s. unten XIII, 2.

3) Boreion (Gebirge in Arkadien): Auf seiner Höhe hatte angeblich Odysseus nach seiner Rückkehr von Troia *Ἀθηνᾶ τε Σωτήρι καὶ Ποσειδῶνι* einen Tempel errichtet, *Paus.* 8, 44, 4. *Bursian, Geographie v. Griechenland* 2, 224. 40
4) Chersonesos Taurica: *Ἀθανᾶ Σωτήρι* (Weihung), *Lotyscher, Inscr. grecques et latines découvertes dans la Russie méridionale de 1889 à 1891 in Matériaux pour servir à l'archéologie de la Russie* 1892 p. 24 nr. 6. *Latyscher, Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini* 4, 82 p. 62.

5) Delos: Priester *Διὸς Σωτήρος, Ἀθηνᾶς Σωτείρας*, *Corr. hell.* 32 (1908), 438 nr. 64 Z. 13. Opfer an *Ἀθηνᾶ Σωτήρι* *Corr. hell.* 6 (1882), 22 Z. 181 (vgl. *Corr. hell.* 14 [1890], 492 und 50 Anm. 5). *Nilsson, Griech. Feste* 35.

6) Ephesos: Priester *Α]θηνᾶς Σωτεί(ρας)*, *Anc. greek inscr. in the brit. Mus.* 3, 600 p. 221 d. 18. Vgl. auch oben III, 11.

7) Hipponium (Bruttii): Münzen mit Kopf der Athena und der Legende *Σωτήρι*, *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Italy* 358 nr. 7. *Head, Hist. num.* 85 = 101².

8) Kyzikos: *ΑΘΗΝΑ* (von *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 452. *Mionnet* 2, 538, 168 irrtümlich 60 *ΔΟΜΝΑ* gelesen) *Σωτήρι Κυζικηνῶν*, *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 614 nr. 168 Taf. 7, 2. Derselbe, *Monnaies grecques* 245 nr. 86. *Head, Hist. num.* 527².

9) Lamia: Weihung an *Ἀθανᾶ Σωτήρι*, *I. G.* 9, 2 p. 27 nr. 79.

10) Larnaka Lapethu (Kypros): *Ἀθηνᾶ Σωτήρι* *Νίκη* *Le Bas* 3, 2778. *Strack, Die Dy-*

nastie der Ptolemäer 220 nr. 6. *Dittenberger, Orient. Graeci inscr. sel.* 17 p. 49. Vgl. unten *Νίκη Σωτήρι* nr. XVI.

11) Milet: *Th. Wiegand, Sechster vorläufiger Bericht über die ... in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen; Anhang zu den Abhandlungen d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1908 *philos. histor. Klasse* S. 27.

12) Mytilene: Weihung an *Ἀθηνᾶ Σωτήρι*, *I. G.* 12, 2 p. 44 nr. 111.

13) Peiraieus (vgl. oben nr. 1): Gemeinsames Opfer an dem Disoterienfeste dargebracht *τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῇ Ἀθηνᾶ τῇ Σωτήρι*, *I. G.* 2, 1, 469²¹ (p. 258) vgl. 305 (p. 128). 325, 326 (p. 149). *I. G.* 2, 5, 373 c (p. 95). Vgl. *Lykurg, Leokrat.* 6, 16 p. 150 *Steph. Paus.* 1, 1, 3. *Liv.* 31, 30₆. Kultbild der Athena S. von Kephisodotos (? vgl. *Furtwängler, Meisterwerke der Plastik* 311. — *P. Wolters, Arch. Jahrb.* 8, 173 ff. *Milchhöfer, Arch. Stud.* K. Brunn dargebr. 48, 2), *Plin. n. h.* 34, 74. *Milchhöfer, Text zu den Karten von Attika* 1, 31. *Wachsmuth, Stadt Athen* 2, 141 ff. *W. Judeich, Topographie von Athen* 80. 399. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altert.* 525. 527 f.

14) Rhamnus: Weihung *Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶ Σωτήρι καὶ Θέμιδι καὶ Νηϊέει*, *Ath. Mitt.* 12 (1887), 317 f. nr. 407. *I. G.* 2, 5, 1206 b. p. 250. *Milchhöfer, Text zu den Karten von Attika* 9, 5. 14.

15) Rhodos: Weihung von Athena Soteira (neben Zeus Soter und andern Göttern), *I. G.* 12, 5 p. 284 nr. 913. Vgl. auch die *Σωτηριασταί ... Ἀθανεῖσταί* in der oben unter Aphrodite ausgeschriebenen Inschrift.

16) Stageiros: Nach dem Testament des Aristoteles soll sein Sohn Nikanor *ἐν Σταγείρῃ Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶ Σωτήρι* Weihgeschenke aufstellen, *Diog. Laert.* 5, 1, 9, 16.

17) Tyana (Kappadokien): *Ἀθηνᾶ Σωτήρι* καὶ *ἐκκρόα*, *Grégoire, Corr. hell.* 33 (1909), 131 nr. 109. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 11 nr. 43.

18) Weihung eines Altars an die *Τριτογενὴς Σωτήρι* *Παλλὰς*, *Antipatr. in Anth. Pal.* 6, 10.

V. Bubastis.

Βουβάσται Σωτήρι ... *εὐχὴν* (Inscription, höchstwahrscheinlich aus Bubastis stammend), *Seymour de Ricci, Acad. des inscriptions et belles-lettres: Comptes rendus* 1908, 791. Vgl. *Revue des études gr.* 23 (1910), 339. Das Epitheton ist vielleicht von der mit Bubastis identifizierten Isis auf erstere übertragen; vgl. *C. I. L.* 14, 21: Isidi Bubasti.

VI. Eileithyia s. Sozusa nr. 2; vgl. *Orph. H.* 2, 3: *Θηλειῶν Σωτήρι* ... *Ἄστεμις Εἰλειθία* VII. Eunomia.

Pind. Ol. 9, 15 f. (25 f.)

VIII. Hekate.

1) Apameia: Münzen mit der Darstellung der dreigestaltigen Hekate und der Legende *Σωτήρι*, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 132. *Head, Hist. num.* 558 (667²). *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia* 348. 435. *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 209. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Phrygia Introd.* XXXIX. p. 88 nr. 110 pl. 11, 1.

2) Kotyiaion: *Σωτείρας Ἐκάρτη[s]*, *C. I. G.* 3,

3827, α p. 1054. *Le Bas* 3, 805 p. 232. *W. M. Ramsay, Studies in the history and art of the eastern provinces of the rom. empire* 201, 3. Nach Kotyaion gehört nach *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10 (1885), 16f. der nach Saloniki verschleppte Grabstein mit der Erwähnung gleichfalls der Σώτεια (so!) Ἐκάτη.

3) Lagina: Ἐκάτῃ Σωτείρῃ (so!), *Corr. hell.* 11 (1887), 160 nr. 68. Ἐκάτῃ Σωτείρᾳ, *Corr. hell.* 11 (1887), 238. *Newton, Cnidus and Halicarnassus* 2, 793. Ἐκάτῃ Σωτείρᾳ ἐπιφανεῖ καὶ Ῥώμῃ θεᾷ εὐεργετίδῃ, *Corr. hell.* 9 (1885), 450 f. I. Διὶ Παναμάρῳ καὶ Ἥρᾳ καὶ Ἐκάτῃ Σωτίῃ Ἐπιφανεῖ καὶ Τύχῃ Ἐνοικιδίῳ, *Corr. hell.* 12 (1888), 264 nr. 49. — Διὶ Τυρίστῳ καὶ Ἐκάτῃ Σωτίῃ καὶ Διὶ Καπετολίῳ, *ebenda* 271 nr. 57. In der Inschrift (*ebenda* 100 nr. 18): Διὶ Πανημερίῳ καὶ Ἐκμεί Σωτίῃ (so!) καὶ πάσιν θεοῖς καὶ πάσαις soll nach den Herausgebern Σωτίῃ für Σωτήρῃ setzen und auf Hermes zu beziehen sein. Doch sind, wie schon die Zeilenlänge beweist, hinter Ἐκμεί einige Buchstaben — etwa καὶ — ausgefallen und Σωτίῃ bezieht sich, absolut gebraucht, auf Hekate.

4) Stratonikeia: [Ἐκάτῃ Σωτείρᾳ, *Le Bas* 3, 521 p. 143. Ἐκάτῃ Σωτείρᾳ Ἐπιφανεῖ, *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 441₁₈₈ p. 23.

IX. Hera.

Pantikaipaion: θεοῖς ἐποικιστοῖς Διὶ Σωτήρῃ καὶ Ἥρᾳ Σωτείρᾳ, *Stephani, Ant. du Bosp. Cimm.* 2, 15 p. 215. *Latschev, Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini* 2, 29 p. 28. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 871 p. 287.

X. Himera.

Auf Münzen von Himera ist die Nymphe Himera opfernd dargestellt; rechts ein Kerykeion. Die Legende lautet ΣΟΤΕΡ bzw. ΣΟΤΗΡ oder ΙΑΤΟΝ, *Head, Hist. num.* 2 145. Nach *F. F. Hill, Coins of the ancient Sicily* 40. 68 bezieht sich Σωτήρ auf die Nymphe Himera, und allerdings findet sich ja das Masculinum σωτήρ auch bei weiblichen Begriffen (vgl. Sp. 1247, 14). Nach *Gabrici bei Holm, Geschichte Siziliens* 3, 696 nr. 89 ist unter Soter hier Herakles zu verstehen, der ja nach *Diodor* 4, 23 mit der Entstehung der warmen Quellen in Himera in Verbindung steht. Dagegen meint *Em. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 182, 3, das Kerykeion gebe deutlich zu erkennen, daß Σωτήρ als Hermes aufzufassen sei.

XI. Hygieia.

1) Epidauros (Asklepieion): Ὑγίᾳ Σωτείρᾳ ὁ ἱερὺς, *I. G.* 4, 1047. Ἀντίμαχος τῇ ἑαυτοῦ Σωτείρῃ καὶ Τελεσφόρῳ 1333 (mit der Bemerkung *Fraenkel's*).

2) Lebena (Kreta): Ὑγίᾳ Σω[τε]ίῃ Συνοδο[πό]ρῳ, *Halbherr, Museo Italiano di antichità classica* 3, 124 nr. 173 a. *Dittenberger, Sylloge* 2², 627 nr. 780.

3) Auf einem geschnittenen Steine mit der Darstellung des Asklepios und der Hygieia steht: μεγάλη ἡ τύχη τῶν θεῶν Σωτήρων, *Edmond Le Blant, Inscr. des pierres gravées inédites in Mémoire de l'Institut de France* 36 (1898), 80 nr. 209 pl. 1 nr. 209.

4) Termessos: ἱερὺς Ἀσκληπιοῦ καὶ Ὑγίᾳς...

θε]οῖς σωτήρων, *Lanckoroński, Städte Pamphylens und Pisidiens* 2, 198 nr. 16.

5) Altinum (?) in Pannonia inferior: Θεοῖς Σωτήρων Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγίᾳ Λούκιος... χαριστήριον ἀνέθηκεν, *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 534 p. 181.

6) Tschirpan: Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγίᾳ Σωτήρῃ ἐπιφανεστάτοις. *Kulinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Bulkancommission* 10 4) nr. 178.

7) Messina (Sizilien): Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγίᾳ Σωτήρων πολιούχοις *C. I. G.* 3, 5616 a. *I. G.* 14, 402.

8) Herkunft nicht zu ermitteln: Ἀσκληπιῷ Περγαμηνῷ, Ὑγίᾳ, Τελεσφορίῳ (so!), θεοῖς σωτήρῃ, *C. I. G.* 3, 6753.

XII. Isis.

1) Akoris (Tehne-et-tahuna): Ἰσιδὶ Μωχιάδῃ Σωτείρᾳ, *C. I. G.* 3, 4703 c. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 245 nr. 73. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 94 p. 169. Vgl. *Corr. hell.* 27 (1903), 344 Anm. 1. Das Epitheton Μωχιάς, das nicht mit *Letronne, Recueil des inscr. grecques et latines de l'Égypte XXVIII in Λογίς* zu ändern ist, bedeutet nach *F. Robiou, Rev. arch. N. S.* 14 (1866), 89f. die „Wohltätige“, nach *C. W. Goodwin, Zeitschr. für ägypt. Sprache u. Altertumskunde* 6 (1868), 40 und *Laith, Sitzungsber. d. philos.-philol. u. hist. Klasse der k. b. Akad. d. Wiss. zu München* 1877, 223 Anm. 49 die „Schützende, Schützerin“, würde also dem griechischen Σώτεια entsprechen.

2) Alexandria: Σαράπιδος καὶ (so!) Ἰσοδος (so!) θεῶν Σωτήρων, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* p. 239 nr. 66.

3) Delos: Ἰσι Σωτείρᾳ, *Corr. Hell.* 6 (1882), 323 nr. 13. *Dittenberger, Sylloge* 2², 761 p. 618. Ἰσιδὶ Σωτείρᾳ, *Ἀθήναιον* 4, 458 nr. 7. *Dittenberger, Sylloge* 2², 764 p. 619 (vgl. *Corr. hell.* 40 6 [1882], 473).

4) Philai: a) τὴν μεγίστην θεᾶν κυρίαν Σωτείραν Ἰσιν, *C. I. G.* 3 add. 4930 b p. 1228. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 184 p. 266. —

b) τὴν θεᾶν Σωτείραν Ἰσιν, *C. I. G.* 3 add. 4930 d. —

c) In Philai führt Isis auch das verstärkte Epitheton Πανσώτεια (s. d.). — d) Σαράπιδι Ἰσιδὶ Σωτήρῃ, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* p. 238 nr. 58. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 87 p. 138.

5) Talmis (Nubien): Ἰσιν, Σάραπιν, τοὺς μεγίστους τῶν θεῶν, σωτήρας ἀγαθούς, εὐμενεῖς εὐεργέτας, *C. I. G.* 3. 5041. *Kaibel, Epigr.* 1022.

6) Σάραπιν καὶ Ἰσιν καὶ Ἄνουβιν καὶ Ἀρποκράτης... ἀεὶ... σωτήρες εἶναι νομομισμένοι εἶσιν... τῶν εἰς πᾶν ἀφιγμένων, *Artemid.* 2, 39 (p. 145, 8 ff. *Hercher*).

7) s. oben III, 38.

XIII. Kore.

1) Arkadien: τὴν Κόρην δὲ Σώτειραν καλοῦσιν οἱ Ἀρκάδες, *Paus.* 8, 31, 1. *Usener, Götternamen* 223.

2) Attika: Für Korydallos (s. unten nr. 5) ist Kore Soteira bezeugt. Doch geht aus *Arist. Ran.* 378, wo der Chor die Σώτεια, dann die Demeter und den Iakchos zur Pannychis ruft, deutlich hervor, daß hier trotz des *Scholiasten*, der unter Σώτεια die Athena versteht, Persephone gemeint ist; vgl. *Kock zu Arist. a. a. O.*

Und auch bei Arist. *Rhetor.* 3, 18 p. 1419a. (Περικλῆς Λάμπωνα ἐπήγετο περὶ τῆς τελετῆς τῶν τῆς Σωτείρας ἱερῶν εἰπόντος δέ, οὐ οὐχ οἶόν τε ἀτέλεστον ἀκούειν, ἦτοτο, εἰ οἶδεν αὐτός: φάσκοντος δέ, καὶ πῶς ἀτέλεστος ὦν) kann nur eine Mysteriengöttin, also höchst wahrscheinlich Persephone gemeint sein, die wohl in Agrai oder Eleusis Soteira, wie in Korydallos, hieß. Die von manchen (Pape-Benseler s. v. Σώτειρα f. und W. H. D. Rouse, *Greek votive offerings* 188, 10) vorgeschlagene Deutung auf Demeter ist weniger wahrscheinlich, da für Demeter die Epiklesis Soteira sonst nicht bezeugt ist.

3) Branchidai: Unter den von den Königen Seleukos Kallinikos und Antiochos Hierax in das Heiligtum des Apollon gestifteten τοῖς θεοῖς τοῖς Σωτήροις geweihten Geschenken, von denen die einzelnen wieder besondere Weihinschriften trugen, befand sich auch ein Kühlgefäß (ψυχτήρ) mit der Aufschrift Σωτείρας, C. I. G. 2.2852₄₈ = Dittenberger, *Sylloge*¹ nr. 170₄₈ p. 265. = Derselbe, *Or. Gr. inser.* sel. 328 p. 328. Da Artemis ihr besonderes Weihgeschenk erhält, bleibt wohl für Soteira nur die Deutung auf Kore übrig. Vgl. unten 9.

4) Erythrai: Priestertum Κόρης Σωτείρας, Dittenberger, *Sylloge* 2². 600₈₂ p. 368.

5) Korydallos: Κορύδαλος δῆμος Ἀθηναίων, ἐν ᾧ Σωτείρας (ms. Σωτήρος) Κόρης (ms. Κόρης) ἱερῶν. Ammon. de adfin. vocab. differentia s. v. Κόρυδος (p. 84 Valckenauer = p. 156 Ammon). Milchhöfer, *Text zu den Karten von Attica* 2, 12. 14. Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Altert.* 2, 141 Anm. 2. Nach dem Vorgang von Valckenauer nimmt Lobeck, *Aglaophamus* 980 Anm. d. an, daß Athena zu verstehen sei. Für diese ist aber nirgends die Bezeichnung Κόρη Σωτείρας bezeugt. Dazu kommt, daß auch sonst in Attika Kore die Epiklesis Soteira führt. 40

6) Kyzikos: ἱερὸς τῆς Σωτήρας Κόρης ... καὶ ἐξηγητῆς τῶν μεγάλων μυστηρίων τῆς Σωτήρας Κόρης, Inschrift des Cyriacus von Ancona in *Corr. hell.* 14 (1890), 537 nr. 2 (vgl. *Corr. hell.* 4 [1880], 475 Anm. 5). Priester Κόρης τῆς Σωτείρας, *Ath. Mitt.* 9 (1884), 17. Die in der fragmentierten Inschrift aus Megara I. G. 7, 16b₁₀ p. 9 erwähnte Σώτειρα (... τῇ Σωτείρᾳ) ist nach Foucart *Add. ad I. G.* 7 p. 742 gleichfalls die Kore Soteira von Kyzikos. Zahlreiche Münzen von Kyzikos zeigen das Haupt der Persephone mit Ährenkranz, Haarnetz, Schleier, Perlenhalsband und Ohrgehänge mit der Umschrift Κόρη Σωτείρα oder Σωτείρα, Eckhel, *Doctr. num. vet.* 2, 452f. Mionnet *Suppl.* 5 no. 278ff. J. Marquardt, *Kyzikos u. sein Gebiet* 123f. *Head, Hist. num.* 453f. = 526²f. Wroth, *Cat. of the greek coins in the Brit. Mus.* Mysia 36. 41. 43. 44. 46. 60. 61. Imhoof-Blumer *Monnaies grecques* 243 nr. 75ff. Griechische Münzen 614 nr. 169. Regling, *Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 157 nr. 992ff. G. F. Hill, *Handbook of greek and roman coins* 187. G. Macdonald, *Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 266f. Über den Tempel der Kore Soteira (und der Demeter) in Kyzikos s. T. Reinach, *Corr. hell.* 14 (1890), 517ff. Br. Keil, *Hermes* 32 (1897), 497ff. Über das der

[Κόρα] τῇ Σωτείρᾳ gefeierte Fest Σωτήρια (Dittenberger, *Sylloge*² 791₅ p. 642) s. Dittenberger a. a. O. 643, 3. Nilsson, *Gr. Feste* 359f.

7) Lykosura: Λεσκοῦρα(α) καὶ Σωτήρα δῶρον: *Δελτ. ἀρχ.* 6 (1890), 45 nr. 4. *Ἐφημ. ἀρχ.* 1896, 127 nr. 16. Dittenberger, *Or. Graeci inser.* sel. 407 p. 624. Manche, wie Dittenberger z. d. St. erklären hier die Soteira für Kore; Usener, *Götternamen* 224 sieht in ihr die Artemis (vgl. Paus. 8, 37, 3 ff.).

8) Metapontum (?): Münzen mit dem Haupte der Persephone (oder der Demeter) und der Legende: Σωτήρια, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Italy* 257 nr. 144. *Head, Hist. num.* 65 (78²f.). Vgl. jedoch auch Soteria 4.

9) Milet: Altar Σωτήρας Κόρης bzw. Σωτήρας Κόρης, die nach einem Orakel des Διδυμεῖος Ἥλιος Ἀπόλλων auch noch den Beinamen Μίλιχος (= Μείλιχος) erhalten soll, neben dem Altar ihrer Mutter, der Καρποδόρος Δημήτηρ, im Tempel des Apollon, Wiegand, *Siebenter vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet u. Didyma* S. 64 in *Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1911. *Phil.-hist. Klasse.* Vgl. oben 3.

10) Mytilene: Weihung an Κόρα Σώτειρα, I. G. 12, 2 p. 44 nr. 112.

11) Phalanna: θε[ο]ῦν (?) τοῦν Σουτειρέου, I. G. 9, 3 p. 250 nr. 1229. Vielleicht sind darunter Hades und Persephone zu verstehen, Lolling, *Ath. Mitt.* 8 (1883), 108.

12) Sparta: ναὸς Κόρης Σωτείρας, nach den einen eine Stiftung des Orpheus, nach anderen des Abaris, Paus. 3, 13, 2. Gruppe oben Bd. 3 Sp. 1099, 30 ff. s. o. Orpheus.

XIV. Leukothea.

Über die angebliche [Λευκο]θεῖα Σώτειρα, deren Kult für Athen auch Drexler oben Bd. 2 Sp. 2013, 35f. annimmt, s. oben III, 21. Das Epitheton Σώτειρα führt sie bei *Orph. H.* 74. 4.

XV. Meter.

1) Iconium s. oben I (Agdistis).

2) Kanopos: Μητρί θεῶν Σωτείρα ἐπηκόφ, C. I. G. 3, 4965. Weinreich, *Ath. Mitt.* 37 (1912), 16 nr. 70.

3) Rhodos: Σωτηριασταί ... Ματρὸς θεῶν in der oben unter Aphrodite mitgeteilten Inschrift.

4) Tomoi (?): καθ' ἑαστον ἐνιαυτὸν θύουσιν ἐπὶ τῆς τοῦ δήμου σωτηρίας Μητρί θεῶν καὶ Διοσκόροις, *Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 14 (1891), 25 Z. 37 f.

5) Φρυγίης Σωτείρα, *Orph. H.* 27, 13. Buresch, *Aus Lydien* 80.

XVI. Nike.

Athen: [Νί]κη Σώτει[ρα], I. G. 2 nr. 677, I Z. 26. *Εὐσταθιάδης*, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1874, 471. H. Lehner, *Über die athenischen Schatzverzeichnisse des vierten Jahrhunderts* 89f. E. Reisch, *Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 9 (1906), 244 Anm. 141, der verweist auf *Soph. Phil.* 134: Νίκη τ' Ἀθῶνα Πολιάς, ἥ σώσει μέλει.

XVII. Panakeia s. Sozusa 1.

XVIII. Roma.

Julis (Keos): ὁ δῆμος ὁ Ἰουλιτῶν θεῶ [Ρώ]μῃ Σωτείρᾳ, I. G. 12, 5, p. 171 nr. 622. Vgl. auch die Inschrift aus Aigina: θεῶσθαι Σωτήρια τῷ τε Ἀπόλλωνι καὶ τῇ Ρώμᾳ, *Collitz* 3, 3417₃₄.

XIX. Themis.

Aigina: *Pind. Ol.* 8, 21. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 476 f. Gruppe, *Gr. Myth.* 921, 4. *R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes* 16 Anm. 1.

XX. Tyche.

Himera, *Pind. Ol.* 12, 2. *Boeckh, Explicat. ad Pindar.* a. a. O. p. 209. *H. Meuß, Tyche bei den attischen Tragikern* (Progr. Hirschberg 1899) S. 6. v. *Wilamowitz, Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1901, 1282 Anm. 2. — Auch bei *Aesch. Agam.* 664 (vgl. auch *Soph. O. R.* 81) ist nach *Meuß* a. a. O. 6 *Τύχη* (nicht *τύχη*) *σωτή* zu schreiben, da Tyche hier als Göttin aufzufassen ist. — Im *Monument. Ancyran. Graec.* 6, 11 p. LXXXV ed. *Mommmsen* ist *σωτὴρ Τύχης Σωτηρίου* die Übersetzung des lateinischen *ara Fortunae Reduci* (*Monum. Ancyran. Lat.* 2, 29 p. LXXXIV); vgl. *Mommmsen* a. a. O. p. 47.

XXI.

Nach einer 'rettenden Göttin' ist wohl auch der *Σωτήρ* *λιμήν* im arabischen Meerbusen genannt, *ὃν ἐκ κινδύνων μεράλων τινὲς σωθέντων τῶν ἡγεμόνων ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος οὕτως ἐκάλεσαν*, *Strabo* 16, 770. Bei *Ptolem.* 4, 7 heißt er *θεὸν Σωτήρων* (wohl = *Διοσκόρων*) *λιμήν*, und bei *Diod.* 3, 40: *λιμὴν Σωτήρος* (v. l. *Σωτηρίας*), *ὃς ἐτυχε τῆς ὀνομασίας ταύτης ἀπὸ τῶν πρώτων πλευσάντων Ἑλλήνων καὶ διασωθέντων*. 30

XXII.

Auf mehreren Strigiles in Praeneste steht *Σώτειρα*, *I. G.* 14, 2408, 11 p. 611, worin wohl mit *Kaibel* a. a. O. zu 2408, 8 und Index p. 739 der Beiname einer Göttin zu erkennen ist.

XXIII.

Wie *Σωτή* als Beiname von Monarchen, so begegnet *Σώτειρα* als Bezeichnung von konsekrierten Fürstinnen; so heißt Kleopatra (II oder III?) *θεὰ Εὐεργέτις ἡ καὶ Φιλομήτωρ Σώτειρα*, 40 *Strack, Arch. für Papyrusforsch.* 2, 551 f. nr. 33. *Milne, Catal. général des ant. égypt. du Musée du Caire. Greek inscr.* nr. 9299 n. 9. *Seymour de Ricci, Bull. de la soc. arch. d'Alexandrie* 11 (1909), 330 nr. 7.

XXIV.

Auch Schiffe erhalten den Namen *Σώτειρα*; so trägt auf Münzen von Korkyra ein Schiff diesen Namen, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Thessaly* 131. *Head, Hist. num.* 2 327; und auch ein attisches Schiff heißt so, *Boeckh, Staatshaushaltung der Athenen* 3, 92. Es liegt wohl die Vorstellung zugrunde, daß das Schiff eine Art persönliches, Rettung bringendes Wesen ist. Auch ein antiker, an der Küste von Karien gefundener Anker trägt die Inschrift *Σώτειρα*, *Schlumberger, Bull. de la société nat. des antiquaires de France* 1880, 85 f. [Höfer.]

Soteles (*Σωτέλης*), Satyr auf einer sizilischen Vase, *Cruzer, Ausw. gr. Tongefäße* Taf. 2. 60 *Welcker, Rhein. Mus.* 6 S. 631. *Keil, Anal. Epigr.* 128. *O. Jahn, Arch. Aufsätze* 142 u. Anm. 43. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 13 D. *C. I. G.* 4, 7454. [Höfer.]

Soter (*Σωτή*).

A. Von seiner Schwester Praxidike ist Soter Vater des Ktesios, der Homonoia und der Arete, *Mnaseas* (*F. H. G.* 3, 152 nr. 17) bei *Suid.* und

Photios s. v. *Πραξιδίχη*. Der Sinn dieser Allegorie ist wohl der, daß aus der Verbindung des rettenden Gottes (vgl. Zeus Soter) mit der Göttin des Rechttuns der Wohlstand (vgl. *Κηρίος* als Beiname des Zeus), Eintracht und Tugend hervorgeht, *G. Hermann, Opuscul.* 6, 2, 208. *O. Müller, Aeschyl. Eumenid.* 188 (vgl. *Kleine Schriften* 2, 186, 96). *Chr. Petersen, Zeitschr. f. d. Altertumswissensch.* 9 (1861), 113 f.; vgl. auch *W. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 2, 146 Anm. 1. *Hebding, Ath. Mitt.* 35 (1910), 461.

B. Angebliches Roß des Helios, s. unten C unter Helios nr. 8.

C. Soter als Göttername bzw. Götterbeiname.

Soter, der 'Heiland', der 'Retter', der nicht nur drohende Gefahren abwendet, sondern auch aus allerhand Not und Trübsal hilft, ist ursprünglich ein selbständiger Gottesbegriff, 'der nur darum sich leicht wieder aus der Verknüpfung ablösen konnte, weil seine ursprüngliche Selbständigkeit unvergessen war', *Usener, Götternamen* 220 ff. 172 f. Ähnlich verhält es sich mit *Ἀλεξίκακος*, *Ἀπαλεξίκακος* (*I. G.* 7, 3416), *Ἀπαλλεξίκακος* (*Corr. hell.* 6 [1882], 342 nr. 53), *Ἀποτρόπαιος* u. a. (vgl. *Usener* a. a. O. 312 f.), die wohl gleichfalls ursprünglich selbständige Gottesbegriffe waren und inhaltlich dem *Σωτή* entsprechen. Ein 'Retter' ist den Menschen in allen Lagen nötig, im Kriege und in Krankheiten, in den Stürmen des Meeres, bei Hungersnot und Mißwachs, und so ist Soter Beiname einer großen Anzahl von Göttern geworden, von denen man Hilfe und Abwehr der jedesmal dringenden Not erhoffte. Nicht selten werden statt eines 'Retters' die Götter in der Mehrzahl angerufen (s. unten s. v. Theoi), und es scheint fast, als seien diese 'rettende Götter' an Stelle des einen früher als selbständiger Gott angerufenen 'Retters' getreten. Öfter wird *Σωτή* auch absolut, ohne Hinzufügung des Gottesnamens zur Bezeichnung des Asklepios (s. unten) oder des Zeus (s. u.) gebraucht. *Dencken* (*Roscher, Myth. Lex.* 1, 2481, 62 ff.) hat die Ansicht ausgesprochen, daß die als *σωτήρες* angerufenen Götter ganz vorwiegend dem Kreise der chthonischen Götter angehören; doch ist diese Behauptung, wie schon *Wendland, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft* 5 (1904), 337 Anm. 3 bemerkt, unbewiesen und findet auch durch die folgende Zusammenstellung der Götter bzw. Heroen, denen die Epiklesis Soter gegeben wird, keinesfalls eine Bestätigung.

I. Anakes.

Athen: *Σωτήριον Ἀνάκων τε Διοσκοῦρον* *ᾧδε βαμός*, *C. I. G.* 1, 489. *I. G.* 3, 1 p. 70 nr. 195. Nach *Ael. v. h.* 4, 5 hätte zuerst Menestheus die Dioskuren *Ἀνακ(τ)άς τε καὶ Σωτήρας* genannt, weil sie ihm die Herrschaft übergeben hatten; nach *Schol. Lyk.* 504 (p. 182, 33 *Scheer*) nannten die Athener überhaupt die Dioskuren *Ἀνακτας ἡγόνων θεῶν καὶ Σωτήρας*. Denn nach *Schol. Eur. Hipp.* 88 (*ἄναξ κυρίας ὁ σωτήρ, διὸ καὶ τοὺς θεοὺς ἀνακτας καλοῦσιν*) bedeutet *ἄναξ* s. v. a. *σωτήρ*, und ähnlich erklärt *Schol. Arist. Plut.* 438 *ἄναξ* (mit Bezug auf Apollon) als *ἀλεξίκακος*. Nach *W. Schulze, Quaest. epicae*

505 ist ἀναξ ursprünglich = φύλαξ (vgl. *Plut. Thes.* 33, der neben der falschen Ableitung des Namens ἀναξες von ἀνακῶς ἔχει die richtige Deutung = φυλάκτοντες hat). Anax kann daher ursprünglich jeder Gott heißen, aber der Plural Ἀναξες oder Ἀναξες wird immer nur von den Dioskuren gebraucht, O. Kern bei Wendland-Kern, *Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie u. Religion* 114f. Vgl. auch *Alkiphr.* 3, 68 (3, 32 *Schepers*): Σωτήρες Ἀναξες. S. unten nr. X s. v. Dioskuren.

II. Anemoi.

Bezirk Küstendil: Ἀνέμοις Σωτήριον, *E. Kalinka*, *Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) 179 nr. 200. Die heilbringende, Übel abwehrende Kraft der Winde, die die Luft von schädlichen Miasmen reinigen, wird wie hier durch den Begriff Σωτήρες in einer Weihinschrift aus Delos durch den Ausdruck ἀπωσικαίος bezeichnet: Ἀπωσικαίος 20 Ἀνέμοις, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 2, 142 nr. 370. Beide Stellen sind nachzutragen zu dem Artikel Anemoi von Tümpel bei *Pauly-Wissowa* 1, 2176 ff. und bei P. Stengel, *Der Kult der Winde in Opferbräuche der Griechen* 146 ff. (vgl. *Hermes* 16 [1881], 346 ff. ebenda 35 [1900], 627 ff.).

III. Anubis s. Soteira XII, 6.

IV. Apollon.

1) Ambrakia: Fest des Σωτήρ Πύθιος bzw. 30 des Apollon Σωτήρ, *Anton. Liberal.* 4 (p. 72, 14, 74, 1 ed. Martini). Oberhummer, *Akarnanien* 229. Nilsson, *Griech. Feste* 174f.

2) Apollonia (Pisidien): Ἱερὺς Ἀπόλλωνος Ἀπόλλωνα τὸν Σωτήρα, *Corr. hell.* 17 (1893), 258 nr. 38.

3) Athen: Spruch des delphischen Orakels, Opfer darzubringen αἰ Πάτῳ, Ἀθηνᾶ Πάτῳ, Ἡρακλεῖ, Ἀπόλλωνι Σωτήρι, *Dem. or.* 43, 66 p. 1072.

4) Branchidai: In der unter Soteira XIII, 3 mitgeteilten Inschrift versteht Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.* p. 326 Anm. 9 unter den Θεοὶ Σωτήρες den Apollon und die mit ihm zusammen verehrten Götter.

5) Epidauros: Ἀπόλλωνος Σωτήρος, *I. G.* 4, 1081. — Ἀπόλλωνι Μαλεάτῃ Σωτήρι ebenda 1016.

6) Ikonion: s. Soteira I. (Agdistis).

7) Ios: Ἱερεῖς Σωτήρος Ἀπόλλωνος, Inschrift 30 des *Cyriacus von Ancona*, *Corr. hell.* 1 (1877), 136 nr. 57. *I. G.* 12, 5 nr. 11.

8) Kaisareia Troketta (Lydien): Weihung einer Statue des Ἀπόλλων Σωτήρ bei Gelegenheit einer Pestseuche, *Buresch, Klaros*, 10 nr. 1A (vgl. 67). Keil und v. Premerstein, *Bericht über eine Reise in Lydien in Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien philol. hist. Kl.* 53 (1910), II S. 8 nr. 16A.

9) Lapithe (Thessalien): Eine Münze mit der 60 Darstellung des lorbeerbekränzten Hauptes des Apollon trägt die Legende: Ἀπόλλων Σωτήρ. *Λαπιθῶν*, *Spanheim, De praest. numism.* 1 (1717), 416f. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 139, der die Vermutung, daß die Münze nach dem kretischen Lappa gehöre, verwirft, und die Wahl läßt, ob man die Münzen der Stadt Lapithe oder den thessalischen Lapithen zuweisen will.

Doch scheint die Münze überhaupt eine Fälschung zu sein, *Imhoof-Blumer, Mel. de num.* 2, 358. *Derselbe, Kleinas. Münzen* 1, 299 Anm. 3.

10) Seleukia (Pierien): Ἱερὺς Ἀπόλλωνος Σωτήρος, *C. I. G.* 3, 4458₁₂. Dittenberger, *Or. Graeci inscr. sel.* 245₁₂, 36 p. 401. Als Ἀπόλλων Σωτήρ war der König Antiochos I. apotheosiert worden, doch läßt sich hieraus der Rückschluß auf einen Apollon Soter selbst machen; vgl. auch Kornemann, *Klio Beiträge zur alten Gesch.* 1, 79 ff. *Kaerst, Rh. Mus.* 52 (1897), 47 ff.

11) Thermae Himeratae (Sizilien): Auf einem wohl als Amulett dienenden Steine ist ein Blitz (Zeichen des Zeus), ein Bogen (Z. des Apollon) und eine Schlange (Z. des Asklepios) dargestellt mit der Inschrift: θεῶν ὅπια. Eine zweite Inschrift lautet: ἱερὸς (nämlich ὁ ποσὼν) θεῶν σωτήρων, *I. G.* 14, 314 und dazu *Kaibel und Em. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 162. 231, nach denen unter den θεοὶ σωτήρες die durch die entsprechenden Attribute bezeichneten Götter, Zeus, Apollon, Asklepios zu verstehen sind.

12) Wie sonst dem Zeus Soter (s. unten), so wird bei *Eust. Hymn. amor.* 10, 16 (*Erotici script.* 2, 273, 18 *Hercher*) der Becher dem Apollon Soter dargebracht: τοῦτο πόμα Σωτήρος Ἀπόλλωνος. Vgl. ebenda 11, 11 (p. 279, 26) πρὸς Ἀπόλλωνος Σωτήρος. — Ἀπόλλων ... σώζειν εἰδώς, *Ael. n. a.* 10, 49.

V. Ares (?)

Die Bezeichnung eines Jünglings mit Helm und Aegis im Madrider Museum (*E. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid* 123, S. 96f.) als 'Ares Soter' (Stark nach Bericht von Aldenhoven, *Arch. Zeit.* 43 [1885], 236) ist m. E. willkürlich.

VI. Asklepios.

Kein Gott erhält nächst Zeus (s. unten) so 40 häufig die Epiklesis Σωτήρ — öfter ohne Zuffügung des Gottesnamens (s. unter Athen. Epidauros. Pergamon) — als Asklepios. Er ist der Σωτήρ τῶν ὁλῶν ... σώζων τὰ τε ὄντα αἰεὶ καὶ τὰ γιγνόμενα, *Aristid. or.* 6 (p. 64₁₅ ff. *Dindorf*). *Julian or.* 4 p. 153 B (1, 198, 22 *Hertlein*). Σωτήρ καὶ νόσων ἀντίποιος heißt er bei *Ael. n. a.* 10, 49. Zu ihm, dem Retter, betete man: Ἀσκληπιε μέγα, ὁσόν (Inschrift von der Insel Syros), *Ἀθήναιον* 4, 19 nr. 31. Von ihm sagt *Julian* bei *Cyrillus* 6 p. 200 (vgl. *Heyler ad Iul. Epist.* p. 317): ἐπὶ πάσων ὥρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἐντοῦ δεξιᾶν, und von Menschen, von denen Heil ausgeht, sagt man: ὥστερ ἐπὶ σωτηρία τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους τεχθεῖς, Ἀσκληπιοῦ χεῖρα παραταχοῦ ἡλῶν, ἅπαντα ἐπέρχη λογίω τε καὶ σωτηρία νείματι, *Julian. Epist.* 34 p. 406 B (p. 525, 1 *Hertlein*). Eine — nicht sehr vollständige und die Kultorte nicht berücksichtigende — Sammlung der Stellen über Asklepios Soter findet sich bei *Alice Walton, The cult of Asklepios in Cornell studies* 3 (1894), 84.

1) Aigai: Münzen mit der Darstellung des Asklepios und des Telesphoros und der Legende: θεῶ Σωτήρι καὶ θεῶ Θελεσφόρῳ (so!), *G. F. Hill, Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Lycæonia, Isauria and Cilicia Introd.* p. CXVI. Auch *Euseb. vita Constantini* 3, 56 spricht von Asklepios als dem δαίμων τῶν Κιλικίων, den

seine Verchrer als Σωτήρ und Ἱατρός bezeichnet hätten.

2) Akmonia: θεοὺς πατέριους . . . καὶ Σωτήρα Ἀσκληπιόν, *Rev. arch.* III. Ser. Tome 41 (1902), nr. 96 p. 358 Zeile 23.

3) Alexandria Troas: Weihung Ἀσκληπιῶ Σωτήρι (neben Σμινθεὶ Ἀπόλλωνι καὶ Μοξυνεταίς), *C. I. G.* 2, 3577.

4) Altinum s. Soteira XI. 5 s. v. Hygieia.

5) Aludda (Phrygien): [ἐν τῷ τοῦ Σωτ] ἥρως 10 (so!) Ἀσκληπιῶ ἱερῷ, *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 608 nr. 497.

6) Ankyra (Galatia): Fest Ἀσκληπιεία Σωτήρεια, *Head, Hist. num.* 748². — Ἱερὸς θεο[ῦ] Σωτήρος Ἀσκληπιῶ, *Mordtmann, Marmora Anycrana* 15 nr. 4. *Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 9 (1885), 122f. nr. 82. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 205 p. 108. Vgl. unten nr. 13.

7) Athen: τὸ τοῦ Σωτήρος ἱερόν, *Marin.* 20 *Vit. Procli* 29 (p. 23 *Boissonade*); vgl. *U. Köhler, Athen. Mitt.* 2 (1877), 259. — Ἱερὸς τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ *I. G.* 3, 1 p. 500 nr. 712a. — Ἀσκληπιῶ Σωτήρι καὶ Ὑγείᾳ, *ebenda* p. 486f. nr. 132h. 132m. — τοῦ Ἀσκληπιῶ τοῦ Σωτήρος, *ebenda* p. 495 nr. 411a. Gemeint ist Asklepios auch in dem Fragment *ebenda* 2, 3 nr. 1461 p. 71: μέγας Σωτήρ.

8) Demetrias: ἐναθήματα τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ, *I. G.* 9, 2 p. 236 nr. 1126.

9) Dionysopolis (Phrygien): ἱερὸς τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ, *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 146 nr. 35 (vgl. 356 Note 2).

10) Elaia: ναὸς τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ, *Inscr. von Pergamon* 246₈. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 332₉ p. 514. *K. Pilling, Pergamonische Kulte* 26. Ein ἀγωνοθέτης τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ, *Corr. hell.* 4 (1880), 378f. nr. 5

11) Epidauros: Ἱερὸς τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ, *I. G.* 4, 1003. 1004. 1013. 1038. 1049. 1474. 40 Ἱερὸς καὶ ἱερομνήμων τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ 994. Ἱεροφάντης καὶ ἱερὸς τοῦ Σωτήρος (ohne Hinzufügung des Namens des Asklepios), 1008. Weihung: τῷ Σωτήρι, 1264. Σωτήρι Ἀσκληπιῶ, 1263. 1265. 956₄. 1011. Ἀσκληπιῶ Σωτήρι, 1024. 1025. 1026.

12) Eumeneia: Κυρίῳ Ἀσκληπιῶ Σωτήρι καὶ Ὑγείᾳ θεοῖς ἐπηκόοις, *Mordtmann in 'Ο ἐν Κωνσταντινουπόλει ἑλλην. φιλολ. σύλλογ.* 15 (1884), παράρτημα p. 65 nr. 12. *Ramsay,* 50 *Cities and bishoprics of Phrygia* 377 nr. 198.

13) Galatia cis Halyn (Igde-agatch): Ἀσκληπιῶ Σωτήρι εὐχὴν, *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 82 nr. 51. Vgl. oben nr. 6.

14) Hermione: ἱερὸς τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ, *C. I. G.* 1, 1222. *I. G.* 4, 718.

15) Hyettos: ἡ ἱερὰ γερονσία τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ, *I. G.* 7, 2803a (*C. I. G.* 1, 1755). *Dittenberger, Sylloge* 740. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 99†††. 100^{**}. 210. u öft. 60

16) Kararizovo (Bulgarien): Σωτήρι Ἀσκληπιῶ καὶ Ὑγείᾳ καὶ Τελεσφόρῳ θεοῖς ἐπηκόοις, *Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 18 (1895), 115 nr. 27. *Weinreich, Athen. Mitteil.* 37 (1912), 10 nr. 40.

17) Komana (= Hieropolis in Kataonien): Κυρίῳ Ἀπόλλωνι καὶ Ἀσκληπιῶ Σωτήρι, *Corr. hell.* 7 (1883), 132 nr. 8. — Σωτήρι Ἀσκληπιῶ, *ebenda*

133 nr. 9. (*Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 120). 10.

18) Konjowo (Bezirk Küstendil): νεωκόροι τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ, *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien (Schriften der Balkankommission IV)* 177 p. 159.

19) Kos: τοῦ Προκαθηγεμόνος καὶ Σω[τῆ]ρος θεοῦ Ἀσκληπιῶ, *Paton und Hicks, The inscr. of Cos* 408 p. 294. Vgl. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 210. — Münzen mit Asklepioskopf und der Legende Ἀσκληπιῶ Σωτήρος *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 600. *Mionnet* 3, 407, 71. 408, 72ff. *Kolow Σωτήρ, Spanheim, De praest. num.* 1 (1717), 417.

20) Lebena (Kreta): Weihung an den Σωτήρ, *Kaibel, Epigr.* 839. Daß Asklepios gemeint ist, zeigt *Paus.* 2, 26, 9: τὸ ἐν Δεβήνῃ τῇ Κρητῶν . . . Ἀσκληπιεῖον. In Lebena auch Kult der Hygieia Soteira s. Soteira XI, 2.

21) Messana s. Soteira XI, 7.

22) Milet: Weihung Ἀσκληπιῶ Σωτήρι (neben Ἀπόλλωνι Διδυμεῖ und Ὑγείᾳ), *C. I. G.* 2, 2864.

23) Mytilene: Priester τῷ Σωτήρι Ἀσκληπιῶ, *C. I. G.* 2, 2194. *I. G.* 12, 2, 102 (vgl. 61). 116. *ζαχόρος Σωτήρος Ἀσκληπιῶ I. G. a. a. O.* 484₂₂. Zum Tempel des Asklepios Soter vgl. *Cichorius, Ath. Mitt.* 13 (1888), 56.

24) Nikaia: Münzen mit Darstellung des stehenden Asklepios und der Legende Ἀσκληπιῶ Σωτήρι oder τὸν Σωτήρα Νικαίῳ, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 425. Σωτήρι Ἀσκλη[πιῶ], *Head, Hist. num.* 516².

25) Odessos: Τὸν Σωτήρα Ἀσκληπιόν καὶ τὴν Ὑγείαν *C. I. G.* 2, 2056f. *add.* p. 997; vgl. *Latyschev, Ath. Mitt.* 9 (1884), 226 nr. 12. *Pick und Regling, Die antiken Münzen von Dacien und Mösien* 528 Anm. 1.

26) Paros: Nach *Cyriacus von Ancona* trug die Basis einer Asklepiosstatue in Paros die Inschrift: Τὸν Σωτήρα Ἀσκληπιόν, *Corr. hell.* 1 (1877), 134 nr. 42. *Ath. Mitt.* 25 (1900), 352. *I. G.* 12, 5 nr. 154; vgl. *O. Rubensohn, Ath. Mitt.* 27 (1902), 229. Darnach auch *I. G.* 12, 5 nr. 155 zu ergänzen: [Οἱ Πά]ριοι [Ἀσκληπιῶ]ν Σωτήρα.

27) Pergamon: Ἀσκληπιῶ Σωτήρι τὸν ναόν, *Inscr. von Pergamon* 290. Weihungen: Ἀσκληπιῶ Σωτήρι *ebenda* 296. 312. *Ath. Mitt.* 20 (1895), 497 (= *Ath. Mitt.* 24 (1899), 169 nr. 8). *Ath. Mitt.* 24, 170 nr. 9. 10. 171 nr. 12. *Ath. Mitt.* 32 (1907), 306 f. nr. 23. 24. Priester bzw. Priesterin Ἀσκληπιῶ Σωτήρος, *Inscr.* 267. 340. *Ath. Mitt.* 32, 302 nr. 21. ἀγωνοθέτης τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιῶ, *Inscr.* 513₁₂ ff. Münzen mit dem Haupte des Asklepios und der Legende Ἀσκληπιῶ Σωτήρος, *Mionnet* 2, 589 nr. 496. *W. Wroth, Cat. of the greek coins in the brit. Mus. Mysia* 128 ff. *Macdonald, Cat. of the greek coins in the Hunterian coll.* 2, 281. *Head, Hist. num.* 536². *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 206. *H. v. Fritze, Die Münzen von Pergamon* 41 (= *Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1910). Häufig nennt der Rhetor *Aristides* den Asklepios von Pergamon einfach nur Σωτήρ z. B. 1, 445. 462₂. 466₁₂. 503₂₁. 504₂₈. 532, ed. *Dindorf* oder auch Ἀσκληπιὸς Σωτήρ (2, 708₂₃ *Dind.* = 2, 469, *Keil*). Vgl. die Basisinschrift *Ath. Mitt.* 32, 307 nr. 25, wo τ[ὸ]ν oder θε[ὸ]ν Σωτήρα

steht. Vgl. auch die Weihinschriften an den Kaiser Hadrian als Ὀλύμπιος σωτήρ, *Ath. Mitt.* 32, 309.

28) Philippopolis: Dumont, *Mélanges d'arch. et d'épigr.* 342.

29) Phokaia: Weihung Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι, *Rev. arch.* 1892, 1 p. 420 aus Ἀμονία 21. März 1892.

30) Prusias am Hypios: ἀγωνοθέτης [Σωτῆ]-ρος Ἀσκληπιοῦ, *Athen. Mitteil.* 24 (1899), 427 10 nr. 23.

31) Rom: Asklepiosstatue, in deren Epigramm Asklepios als Σωτήρ angerufen wird, *C. I. G.* 3, 5975. *Kaibel, Epigr.* 804. *I. G.* 14, 968. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 38. — Ἀσκληπιῷ [θεῷ] μεγίστῳ Σωτῆρι Εὐεργέτῃ, *Notizie degli scavi* 1896, 392. *Cagnat* a. a. O. 1, 39. — Τῷ Σωτῆρι Ἀσκληπιῷ ὁσῶστα, *C. I. G.* 3, 5974. *I. G.* 14, 967. *Cagnat* a. a. O. 1, 37. *Kaibel, Epigr.* 805a p. 531. Der Dedi- 20 kant stammt aus Smyrna, wo gleichfalls Soter als Beiname des Asklepios vorkommt.

32) Sinope: Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι καὶ Ὑγείᾳ τὸν βωμόν, *Corr. hell.* 13 (1889), 304 nr. 8.

33) Smyrna: Weihung einer Statue an den Σωτήρ ἀνθρώπων Ἀσκληπιδίς, *Kaibel, Epigr.* 797. *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐν Σμύρῃ εὐαγγ. σχολ.* 1, 88 nr. 69.

34) Termessos s. Soteira XI, 4 (Hygiea).

35) Thermae Himeraeae s. oben IV, 9 s. v. 30 Apollon.

36) Thyateira (und Umgebung): Ἀσκληπιῷ Σωτῆ[ρι] καὶ Ὑγείᾳ εὐχὴν, *Corr. hell.* 11 (1887), 463 nr. 27. — Ἀσκληπιῷ(ι) Σωτῆρι εὐχὴν, *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien in Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 54 (1911) *Philos. hist. Cl. II* S. 16 nr. 21. — τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, *Corr. hell.* 10 (1886), 415 nr. 23. Vgl. *M. Clerc, De rebus Thyatirenorum* 76f.

37) Tibur: Ἀσκληπιῷ θεῷ Σωτῆρι, *C. I. G.* 3, 5977. *I. G.* 14, 1125.

38) Tion: Münzen mit der Darstellung des stehenden Asklepios und der Legende τὸν Σωτήρα *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 438 oder Ἀσκληπιδίς Σωτῆρ, *Head, Hist. num.* 518².

39) Tralleis: Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι, *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐν Σμύρῃ εὐαγγ. σχολ.* 2, 42 nr. 57.

40) Tschirpan s. Soteira XI, 6.

41) — s. Soteira XI, 3.

42) — s. Soteira XI, 8.

43) — s. unten XI, 4 (Flußgötter).

VII. Daimones.

Nach *Plut. de facie in orbe lunae* 30 (vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 1236) sind es die guten Daimonen, zu denen die Idaiischen Daktyloi und Korybanten gehören, welche als σωτήρες ἐν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν. Die letzten Worte mögen sich wohl auch auf die Dioskuren mit beziehen.

VIII. Diktys.

Auf Seriphos Δίκτυος καὶ Κλυμένης βωμός σωτήρων καλομένων *Περσέας, Paus.* 2, 18, 1. Nach *Hitzig-Bluemner* z. d. S. ist bei Klymene wohl am besten an die Okeanide zu denken. *Vöcker Myth. d. Iapet. Geschl.* 204 schreibt statt Κλυμένης: Κλυμένον (Klymenos = Polydektes = Hades).

IX. Dionysos.

Maroneia: Münzen mit der Darstellung des Dionysos und der Legende: Διονύσου Σωτήρος Μαρωνιτῶν, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 34. *Poole, Cat. of greek coins in the brit. Mus. Thrace* p. 128ff. 235. *Head, Hist. num.* 217.

Sonst ist Soter als Beiname des Dionysos nur bezeugt bei *Lykophr.* 206: Σωτήρα Βάχχον τῶν πέροιθε πημάτων und im delphischen Paian des *Philodamos von Skarpheia* auf Dionysos, dessen Refrain lautet: Ἴε Παιδῶν, ἴδι Σωτήρ, εὐφραν τάνδε πόλιν φύλασσε' εὐαίων σὲν ὄλβω, *Corr. hell.* 19 (1895), 400. Bei *Niket. Eug. Dros. et Char.* 7, 209 heißt Dionysos θεὸς ὁ σωτήριος. Vgl. auch das Epigramm aus dem Peiraiens: ἀνθ' ὧν, ὃ Διόνυσ', ὦν ἱλαος οἶκον ἂν αὐτοῦ καὶ γενέην σῶσις πάντα τε σὸν θιάσον, *Rev. des études gr.* 3 (1890), 51. Die Ergänzung einer Inschrift aus Plarasa: τοῦ [Διονύσου] τοῦ Σωτῆρος] von *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 189 nr. 72 ist im höchsten Grade unsicher.

X. Dioskuren.

Schon der *Homerische Hymnus* (33, 6) preist die Dioskuren als σωτήρας ἐπιθονίων ἀνθρώπων ὠκεπόρων τε νεῶν. Der Vers eines lyrischen Dichters bei *Dionys. Halic. de compos. verb.* 17, für dessen Verfasser *Bergk, Poet. Lyr.* 3⁴, 10 *frgm.* 4 den *Terpandros* hält, ruft sie an: ὦ Ζαρεὸς καὶ Αἰδᾶς κάλλιστοι σωτήρες (*Nauck, F. T. G.² fragm. adesp.* 139). Ein Tragikerfragment (*Nauck, F. T. G.² frgm. adesp.* 14) bei *Ael. V. H.* 1, 30 nennt sie Διόσκοιροι . . . σωτήρες ἐνθα (ἐσθλοὶ *Hercher*) κἀγαθοὶ παραστάται (vgl. *Arrian Epictet. Diss.* 2, 18, 29 p. 168, 15 *Schenkel*: [θεὸν] ἐπικαλοῦ βοηθόν καὶ παραστάτην, ὡς τοὺς Διόσκοιρους ἐν γεμῶνι οἱ πλεόντες), und als Reminiscenz aus einer Tragödie ist wohl auch das Zitat bei *Sextus Empiricus* 40 p. 411, 1f. aufzufassen: τοὺς Διόσκοιρους ἀγαθοὺς τινὰς εἶναι δαίμονας σωτήρας εὐσέλμων νεῶν (*Nauck* a. a. O. *frgm.* 463). *Theokrit* (22, 6) nennt sie ἀνθρώπων σωτήρας ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἑόντων. Neben *Herakles* Ἀλεξινακὸς und *Zeus* Ἀποτρόπαιος werden die Dioskuroi Σωτήρες angerufen, *Luc. Alex.* 4. Vgl. ferner: *Strabo* 1 p. 48: τοὺς Διόσκοιρους ἐπιμελητὰς τῆς θαλάσσης λεχθῆναι καὶ σωτήρας τῶν πλεόντων. *Strabo* 5 p. 232: (Διόσκοιροι), οὓς πάντες σωτήρας ὀνομάζουσιν. Epigramm aus *Mantissa* (*C. I. G.* 4, 6860 b p. 22. *Kaibel, Epigr.* 650. *I. G.* 14, 2461): Πλωτῆρων σωτήρες. *Paus.* 2, 1, 9: σωτήρες νεῶν καὶ ἀνθρώπων ναυτιλλόμενων. *Schol. Luc. Dial. Mer.* 14, 4 (p. 284, 23 *Rabe*): (Διόσκοιροι) σωτήρες ἐλέγοντο εἶναι τοῖς πλεόνειν. — Σωτήρες bzw. Σωτήρες θεοὶ heißen die Dioskuren ferner bei *Artemidor* 2, 37 (p. 140, 6 *Hercher*). *Eur. Hel.* 1664 (vgl. 1506). *Clem. Alexandr. Protr.* 22 *Potter* = 97 *Migne. Schol. Luc. Gall.* 20 (p. 93, 2 60 *Rabe*). Im *Schol. German. Aratea* 147 (ed. *Breysig* p. 127) wird das griechische σωτήρες durch salutare wiedergegeben. Die Epiphanie des *Achilleus* auf *Leuke* wird mit der der Dioskuren verglichen: τοσόνδε μόνον τῶν Διόσκοιρων μείον ἔχειν τὸν Ἀχιλλέα, ὅσον οἱ μὲν Διόσκοιροι τοῖς πανταχοῦ πλωζομένοις ἐναργεῖς φαίνονται καὶ φανέντες σωτήρες γίνονται, ὁ δὲ τοῖς πελάζουσιν ἤδη τῇ νήσῳ, *Arrian. Periplus*

Ponti Euxini 34 (*Geogr. Min.* ed. C. Müller 1, 399). Vgl. auch *Plat. Euthydem.* 51 p. 293 a. *Diog. Laert.* 6, 2, 6, 59 u. oben nr. VII s. v. Daimones.

1. Ägypten (ohne Angabe näherer Herkunft): 1. Θεοὶ Σωτήρσι Διοσκούροις, *Arch. für Papyrusforsch.* 5, 163 nr. 11. — 2. und 3. (Fayum): θεοὶ Σωτήρι μεγάλῳ Διοσκούροις, *Dareddy, Annales du service des antiquités de l'Égypte* 1 (1900), 46 nr. I. II ff. und genauer *Strack*, 10 *Arch. für Papyrusforsch.* 3, 135 f. nr. 15. 16. Vgl. nr. 2. 8.

2) Akoris (Mittelägypten): Weihung der Statuen der Διοσκούροι Σωτήρες in den Tempel des Zeus Ammon, *Annales du service des Antiquités* 6 (1905), 151 nr. 7. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1129 p. 388. Vgl. nr. 1.

3) Ankyra: Stiftung der Bildsäulen der θεοὶ οἱ Σωτήρες Διοσκούροι für den Tempel des Zeus Helios Sarapis, *C. I. G.* 3, 4042. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 155 p. 63.

4) Athen: s. oben s. v. Anakes. In der athenischen Inschrift (*I. G.* 2, 1. 616₂₂ p. 374): ἱεροποιοὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτήρι καὶ τῷ Ἡρακλεῖ καὶ τοῖς Σωτήριον will F. Poland, *Gesch. d. griech. Vereinswesens* 178. 213 in den Soteres die Dioskuren, P. Foucart, *Des associations religieuses* 104 sogar fremdländische Gottheiten erkennen. Wie aber aus *I. G.* 2, 1, 300 p. 123 (vgl. 1400₁₂ p. 60) in Verbindung mit *Diod.* 20, 46₂ (βωμός Σωτήρων), *Plut. Demetr.* 10 (die Athener σωτήρας ἀνέγραψαν θεοὺς den Antigonos und Demetrios Poliorketes . . καὶ ἱερέα Σωτήρων ἐχειροτόνον) 13. 46 hervorgeht, sind unter den Σωτήρες die genannten Herrscher zu verstehen, *Kirchhoff, Hermes* 2 (1867), 161 ff. *Judeich, Topographie v. Athen* 307.

5) Epidauros (Asklepieion): Θεῶν Σωτήρων, 40 *I. G.* 4, 1096 und dazu *Fränkel: 'Dioscuris adscriptum fuisse lapidem monstrat signum circuli'.*

6) Korinth (?): Auf einem Spiegel Σίμων θεοὶς Σωτήροις, *Arch. Anz.* 1866, 174 (*Pervanoglu: 'die altgewordene Simon weihte ihren Spiegel den Gottheiten, welche sie von den Jugendtorheiten befreiten'.* *Le Bas* 2, 876 p. 43 (Θεοὶ Σωτήροις = Dioskuren).

7) Limyra (Lykien): Διοσκούρο[is] Σωτήρσι [καὶ ἐπιφανέσι] [θε]οῖς, *Corr. hell.* 18 (1894), 50 328 nr. 16. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 728 p. 261.

8) Pharos: Der Erbauer des berühmten Leuchtturmes, der Knidier Sostratos, weihte sein Bauwerk θεοῖς Σωτήριον ὑπὲρ τῶν πλωζομένων, *Luc. de hist. conscr.* 62. *Strabo* 17, 791; vgl. *Letronne, Recueil des inscr. Gr. et Lat. de l'Égypte* 2, 528. Es ist wohl sicher, daß unter diesen θεοῖς Σωτήρες die Dioskuren, nicht aber Ptolemaios I. und Berenike zu verstehen sind, 60 *Poole, Cat. of the greek coins in the Brit. Mus. Alexandria Introd.* XLIX. *Hermann Thiersch, Pharos* 32. *Nissen bei Thiersch a. a. O.* 80. *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 95; vgl. auch *L. Barry, Bulletin de l'Inst. français d'arch. orient.* 5 (1906), 172 f. Für Kult der Dioskuren in Alexandria sprechen die Namen der Demen Καστόρειος und Πολυδέκειος (*Arch.*

f. Papyrusforsch. 2, 77. *Thiersch a. a. O.*) und der Umstand, daß das Schiff aus Alexandria das Schiffszeichen der Dioskuren (παράσημον Διοσκούρων, *Acta Apost.* 28, 11 vgl. *K. Jaisle, Die Dioskuren als Retter zur See* 15 f.) trägt.

9) Ptolemais: Von zwei im Steinbruch von Gebel Tuch bei Ptolemais gefundenen Inschriften enthält die eine eine Weihung, dargebracht θεοῖς Σωτήρσι, *Arch. f. Papyrusforsch.* 1, 209 nr. 26 a, die andere erwähnt ein ἱερὸν θεῶν (l. θεῶν) Σωτήρων und gleichfalls eine θεοῖς Σωτήρσι dargebrachte Weihung, *Arch. f. Papyrusf.* 2, 436 nr. 32. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertin.* 1, 1151 p. 394. *Rev. arch.* 38 (1901), 307 f. nr. 26 a. Während *Jouquet, Corr. hell.* 20 (1896), 246 unter den θεοῖς Σωτήρες den König Ptolemaios I. und seine Gemahlin Berenike, *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 453 ff. (vgl. auch *Wilcken, Arch. f. Papyrusf.* 4, 537, 1) den Kaiser Augustus und seine Nachfolger versteht, möchte *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 94 f. in ihnen die Dioskuren erkennen mit dem Hinweis, daß der Kult der Dioskuren für Ptolemais sich auch aus den sehr häufig dort nachweisbaren Namen 'Ελένη, Κάστωρ, Πολυδέκης, Σαμόθραξ ergebe.

10) Sparta: a) Dioskurenrelief mit der Weihinschrift: Θεοῖς Σωτήρσι Διοσκούροις, *C. I. G.* 1, 1261 = *Ath. Mitt.* 2 (1877), 388 nr. 207. — b) Διοσκούροις Σωτήρσι καὶ Ἐρμῇ Ἀγωνίῳ, *C. I. G.* 1, 1421. — c) Διοσκούροις Σωτήρσι, *Annali dell' inst. arch.* 1861, 46. *Le Bas* 2, 162 g p. 81. Vgl. auch die von *Lobeck, Aglaopham.* 1232 herangezogene Stelle aus *Simplicius zu Arist. Phys. Ausc.* II 77 b: ἐτίμων τοὺς παρὰ μικρὸν καλουμένους θεοὺς οἱ Λακεδαιμόνιοι ὡς σωτήρας, ὅτι τοὺς μέλλοντας κινδυνεύειν τὸ παρὰ μικρὸν τοῦ κινδυνεύου διδόντες ἔσωζον.

11) Tarent: Vaseninschrift Σωτήρες, *I. G.* 14, 2406₁₀₈ p. 607 und dazu *Kaibel: 'intellege θεοὺς Σωτήρας i. e. Dioscuros, quorum imagines expressae fuisse videntur in vasculo'.*

12) Thera: Βωμόν ἔκτισε Διοσκούροις Σωτήρσι θεοῖσι, Inschrift des Artemidoros von Perge auf Thera, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 235 nr. 50 b. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* p. 123 not. 2 zu nr. 70. *Arch. Anz.* 14 (1899), 192 nr. 9. *I. G.* 12, 3, nr. 422 p. 101. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* nr. 1333. *Hüller v. Gaertringen, Thera* 3, 92 (vgl. 1, 199). *Usener, Rhein. Mus.* 55 (1900), 292.

13) Tyndaris: Münzen mit der Darstellung der reitenden Dioskuren und der Legende: Σωτήρες, *Holm, Geschichte Siziliens* 3, 672 nr. 392. *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Sicily* 235 nr. 5. 6. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 173 pl. 12, 21. *Head, Hist. num.* 189. v. *Duhn in v. Sallets Num. Zeitschr.* 1876, 39.

14) Über den μῦθον θεῶν Σωτήρων = Διοσκούρων s. *Soteira* XXI.

XI. Flußgötter.

1) Als die drei argivischen Temeniden Gaaues, Aëropos und Perdikkas, von den Reitern des makedonischen Königs Kisseus verfolgt, einen Fluß — es ist entweder der Erigon oder der Haliakmon — überschritten hatten, schwoll dieser so sehr an, daß die Verfolger haltmachen mußten; daher opfern die Nachkommen der

Temeniden dem Flußgötter als Soter: τῷ θεῷ οἱ τούτων τῶν ἀνδρῶν ἀπ' Ἀργεὺς ἀπόγονοι Σωτήρι. *Herod.* 8, 138. Vgl. Soonautes u. Soson.

2) Ein Epigramm aus der Nähe von Smyrna preist die pestheilende Kraft des Flusses Meles und dankt dem Gotte dieses Flusses: ἐμὼ θεὸν Μέλῃτα, τὸν σωτήρ᾽ ἡμῶν παντὸς με λοιμοῦ καὶ κακοῦ πεπαισμένον, *C. I. G.* 2, 3165. *Kaibel*, *Epigr.* 1030. *Ramsay*, *Journ. of hell. stud.* 3, 57. *Buresch*, *Klaros* 74f.

3) ὁ Νεῖλος εἰς τε τὰ ἄλλα σωτήρ καὶ τότε ἐκ ταύτης ἀπορίας σώζει, *Plato Tim.* 3 p. 22 D. und ähnlich *Julian. or.* 3 p. 119 B (153, 5 ff. *Hertlein*): λέγονται . . . Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον παρ' αὐτοῖς τὰ ἑὴ ἄλλα σωτήρα καὶ εὐεργέτην τῆς χώρας; vgl. *Heliodor* 9, 22 (p. 207, 15 ff.); (*Αἰγύπτιοι*) . . . ἐπὶ μέγα Νεῖλον αἰσούντες Ὁρόν τε καὶ ξειδαρόν ἀποκαλοῦντες, *Αἰγύπτιον* τε ὅλης τῆς μὲν ἄνω, σωτήρα, τῆς κάτω δὲ καὶ πατέρα καὶ δημιουργόν. Vgl. auch *Sylleptor* (s. d.) als 20 *Epiklesis* des Neilos.

4) Die Inschrift *C. I. G.* 3, 5747: Ἀσκληπιῷ καὶ Ἰερέα ποταμῷ . . . τοῖς Νίσσας Σωτήριον ἰστ' gefälscht s. *Kaibel* zu *I. G.* 14, p. 3* nr. 2*.

XII. Hades s. Soteira XIII, 11. Bei *Aesch. Ag.* 1340 (1380) heißt er νεκρῶν σωτήρ; vgl. *O. Müller*, *Aeschylos Eumeniden* 182.

XIII. Harmachis (s. d.).

Busiris (im letopolitischen Gau): τὸν Ἥλιον Ἀρμαχιν Ἐπόπτην καὶ Σωτήρα, *C. I. G.* 3, 4699, 25 und *Add.* p. 1187. *Dittenberger*, *Or. Gr. inscr. sel.* 666, 25 p. 385. *Cagnat*, *Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1110 p. 381. Vgl. *Helios* unten nr. XV.

XIV. Harpokrates s. Soteira XII, 6.

XV. Helios.

1. Megalopolis: Götterbild des *Helios Soter* in Hermenform: ἐν δὲ Ἥλιος ἐπὶ νημῖαν ἔχων Σωτήρ[δὲ] εἶναι καὶ Ἡρακλῆς, *Paus.* 8, 31, 7. *Preller-Robert* 429 f. *Anm.* 8. Immerwahr, *Kulte* 40 u. *Mythen Arkadiens* 1, 207 f.

2) Philadelphia (Lydien): 'petit autel consacré à ΗΛΙΟΣ ΣΩΤΗΡ', *Arch. Anzeiger* 17 (1902), 125 nr. 72.

3) *Helios Harmachis Epoptes* und *Soter* s. oben nr. XIII.

4) *Zeus Helios Soter* s. unten s. v. *Zeus* nr. 67 (*Ptolemais*).

5) *Iuppiter Sol Conservator* s. Soteira III, 38.

6) Über *Helios* als Bringer der Rettung 50 (*καλοῦμεν αὐτὰς Ἥλιον σωτήριον*, *Aesch. Suppl.* 213) s. *Rapp* bei *Roscher M. L.* 1, 2023. *Weinreich*, *Hessische Blätter für Volkskunde* 8 (1909), 168 ff. *Ath. Mitt.* 37 (1912), 33.

7) Bei *Plut. Is. et Os.* 51 wird als Wesen der Sonne das λαμπρόν und σωτήριον bezeichnet. Auf der Basis eines Votivaltars in Gerasa (Dscherasch) steht Ἥλιος σώζας (bzw. σώζα), was trotz des barbarischen Griechisch doch als ein Gebet an *Helios* um Rettung zu er- 60 kennen ist, *Dalmann*, *Palästinajahrbuch* 1908, 16 und *Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins* 32 (1909), 223 nr. 2. *Littmann*, *Publicat. of the Princeton University Arch. Exped. to Syria* 1904—1905, *Sektion A Division III* S. 20 nr. 15.

8) Nach der unzweifelhaften Lesung und Erklärung von *Bursian*, *Jahrbücher f. klass. Phil.* 93 (1866), 775 stammt die Notiz bei *Hg.*

f. 183 (p. 36, 5 *Schmidt*): *Equorum Solis . . . nomina . . . quos Homerus tradit: Abraxas Soter Bel* Quos daher, daß der Interpolator die Legende einer Abraxasgemme mit der Darstellung des *Helios* auf einem Viergespann (*Ἀβράσας Σωτήρ Βέλ Ἰαώ*) auf die Sonnenrose bezog und dieser neuen Weisheit durch ein erlogenes Zitat aus *Homer* Autorität zu geben suchte.

XVI. Herakles.

1) Alexandria s. Soteira IV, 1.

2) Himera s. Soteira X.

3) Milet: *Herakles Soter*, *Th. Wiegand*, *Sechster vorläufiger Bericht über die . . . in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen; Anhang zu den Abhandlungen d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1908 *philos. histor. Classe* S. 27.

4) Rom: *Σωτήρι θεῷ (ἱ) Ἡρακλῆτι* (so! *Franz*, *C. I. G.* 3, 5988: Ἡρακλῆ), *I. G.* 14, 1001. *Cagnat*, *Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 83 p. 35.

5) Smyrna (?). Nach *Spanheim*, *De praestant. numism.* 1 (1717) p. 418 trägt eine Münze des Domitians, die nach Smyrna oder nach *Stymphalos* in Arkadien gehört, die Legende ΗΡΑΚΛΗ ΩΤ. ΜΥΡ. Bei *Eckhel*, *Doctr. num. vet.* 2, 546 wird als Legende ΗΡΑΚΛΗ ΩΤ angegeben.

6) Thasos: Münzen mit der Darstellung des *Herakles* und der Legende: Ἡρακλέους Σωτήρος Θασίων, *Eckhel*, *Doctr. num. vet.* 2, 54. *Poole*, *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Thrace* 222 f. *Head*, *Hist. num.* 229. *K. Regling*, *Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 83 nr. 510.

7) Thrakien: Auf Münzen des thrakischen Dynasten *Dixatelmus* in Nachahmung der Münzen von Thasos die Legende: Ἡρακλέους Σωτήρος Θρακῶν, *Zeitschr. f. Numism.* 3, 241 *Head*, *Hist. num.* 243.

8) Τῆς γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων σωτήρ, *Dio Chrys. or.* 1 p. 71 R (1, 18, 30 *Dindorf*).

9) Die Inschrift aus *Beneventum*: Ἡρακλῆ(ς) Σωτήρ, *C. I. G.* 3, 5877 b ist eine Fälschung; vgl. *Kaibel* zu *I. G.* 14 p. 8* nr. 61*.

XVII. Hermes.

1) Himera s. Soteira X.

2) Minoa (Amorgos): Ἐμὲω ἱερὸν Σωτήρ[ος], *Ath. Mitt.* 1, (1876), 332, 2. *Collitz* 5359. *I. G.* 12, 7, 249 p. 69. Oder ist mit *Hiller v. Gaertingen* zu lesen: Ἐμ. ἱ. Σωτήρ[ι]χος ἀνέστηκεν?

3) Lagina (?): s. Soteira Sp. 1243, 20.

4) Vgl. die Erklärung des *Hermesepithetons* Σῶχος als Σωτήρ τῶν οἰκῶν bei *Cornut. de nat. deor.* 16 p. 64 *Osann*.

XVIII. Heros, Heroen.

Über die Heroen als Retter hat *Deneken*, *Roschers Myth. Lex.* Bd. 1 Sp. 2481, 40 ff. gehandelt. Von Literatur ist hinzuzufügen *Rohde*, *Psyche* 2*, 251 2 *Anm.* 6. *Wendland*, *Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.* 5 (1904), 337. *Oidipus* ist σωτήρ für Attika, das ihn aufnimmt, *Soph. Oed. Col.* 460. *Eurystheus*, am Heiligtum der *Athena Pallenis* bestattet, wird σωτήρ für Athen (πόλεω σωτήριος), *Eur. Heracl.* 1032. *Brasidas* ist σωτήρ von *Amphipolis*, *Thuk.* 5, 11, 2. Wie die Heroen σωτήρες sind, so heißen sie auch ἀποτρόπαιοι, *Hippocrat. de diaet.* 89 (4, 4) = *Medici Gr. ed. Kühn* 22 p. 10 oder ἀλεξίκακοι, *Luc. calumn.* 17.

Auch bei Lebzeiten schon erhielten verdiente Männer den Ehrennamen Σωτήρ; vgl. *Plut. Coriol.* 11: "Ἑλληνες ἐτίθεντο πρόξενος ἐπώνυμον τὸν Σωτήρα καὶ Καλλίνικον. So nannten den Agesilaos seine Kampfgenossen μετὰ θεοῦς σωτήρα, *Xenoph. Ages.* 11, 13. Pelopidas und seine Genossen wurden, als ἐνεργείται καὶ σωτήρες gefeiert *Plut. Pel.* 12, ebenso Dion als σωτήρ καὶ θεός, *Plut. Dion.* 46. Weitere Beispiele bei *Wendland a. a. O.* 340 ff.

XIX. Horos.

Horos führt häufig die Bezeichnung 'Retter des Vaters'. Später tritt 'Horos, der Retter seines Vaters' als selbständiger Gott neben 'Horos, Sohn der Isis (Horsiese)' auf, *Friedr. Zimmermann, Die ägyptische Religion = Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums* 5 Heft 5/6 (1912), S. 29 Anm. 4. Vgl. *Roscher, M. L.* Bd. 1, Sp. 2746, 12 ff., wo Horos als 'Rächer seines Vaters' bezeichnet wird.

XX. Hypnos s. Linos.

XXI. Linos.

Epidauros: *Λίνου Σωτήρος. Σωτηρίων πυρφορίας*, *I. G.* 4, 1093 und dazu *Fraenkel*, der diesen Linos identifiziert mit Linos dem Sohne des Apollon, dem die Argiver jährlich ein Fest feierten, *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 463. *Roscher, M. L.* 2, 2054. Doch ist die Lesung vielleicht nicht ganz sicher; vgl. *Blinkenberg, Ath. Mitt.* 24 (1899), 386, 2, der die Ergänzung von *Kavvadias, Fouilles* 100: 'Ἰανοῦ mißbilligt und teilt, daß *Fränkel* früher *Ἰπνον* vorgeschlagen hat.

XXII. Men.

Galatia cis Halym: Weihinschrift auf einem Basrelief: *Μηνὶ Σωτήρι καὶ Πλουτοδότῃ**, *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 81. *Corr. hell.* 23 (1899), 389 pl. 1. In einer Weihung dem Μηνὶ θεῷ dargebracht bittet die *Ἀλκίων* (Phrygien) κατοικία: *Σῶζε τὴν κατοικίαν*, *Rev. des études gr.* 3 (1890), 51 nr. 1, und in einer Inschrift aus Maionien wird Men gebeten, eine Frau in seinen Schutz zu nehmen: *ἥπερ σώσεις (= σώσεις)*, *Buresch, Aus Lydien* 79f.

XXIII. Osiris s. XXVIII, 1.

XXIV. Palaimon.

Orph. Hymn. 75, 7 (vgl. 5).

XXV. Pan.

Apollinopolis Magna (Wüstentempel): *Πανὶ Εὐδόφῳ Σωτήρι*, *Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Äthiopien* 12 nr. 207. *O. Puchstein, Epigr. Graeca in Aegypto reperta* p. 53. *W. Schwarz, Jahrbuch für klass. Phil.* 153 (1896), 156 nr. 6. *Strack, Dynastie der Ptolemäer* 236 ad nr. 50. *Arch. Anz.* 14 (1899), 191 nr. 3. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 70. *Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 202 Anm. 1; vgl. *Hiller v. Gaertringen, Thera* 3, 89. *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 634. — *Πανὶ Σ[ω]τήρι*, *Letronne, Recueil des inscr.* 2, 245, 181. *C. I. G. Add.* 4836h (erste Inschrift). *Schwarz a. a. O.* 163 nr. 24. — *Παννὶ* (so!)

*) Zu den unter *Plutodotes* verzeichneten Stellen füge hinzu: *Ἀμμωνί Πλουτοδότῃ(ι) θεῷ(ι) ἐπιφανεί*, *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 6 (1905), 150 nr. 3. Auf einer Defixionsplatte aus Pantikapaion wird neben *Ἐκμή; χθόνιος, Πραξιόκη χθονία* und *Φερσαφρόνα χθονία* auch *Πλουτοδότας χθόνιος* (wohl = Hades) angerufen, *Arch. Anz.* 22 (1907) 128.

Σωτήρι (so!), *Lepsius a. a. O.* nr. 143. *Letronne a. a. O.* 245, 182. *C. I. G. Add.* 4836h (zweite Inschrift). *Schwarz a. a. O.* 163 nr. 23. Auch sonst finden sich häufig Weihungen, die dem Pan bzw. Pan *Εὐδόφῳ* wegen glücklicher Ankunft (σωθείς) dargebracht worden sind; vgl. *Schwarz a. a. O.* 154 ff. *Wendland, Zeitschr. f. neutestam. Wiss.* 5 (1904), 347. Vgl. d. Art. Pan Sp. 1373 ff.

XXVI. Poseidon.

Dem Poseidon Σωτήρ brachten die Griechen auf die Kunde vom Untergange eines Teiles der persischen Flotte am Gestade von Sepias ein Dankopfer dar, *Herod.* 8, 192; dann führen sie nach Artemision zurück, *Ποσειδέωνος Σωτήρος ἐπωνυμίῃν ἀπὸ τούτου ἔτι καὶ ἐς τὸδε νομίζοντες*, *Herod.* 8, 193. Darnach wäre bei den Griechen seit jener Zeit Σωτήρ als Epiklesis des Poseidon infolge jenes Ereignisses allgemein üblich gewesen. Freilich sind — wohl nur zufällig — sehr wenige weitere Zeugnisse erhalten, die diese Notiz bestätigen. Sicher bezeugt ist der Kultus des Poseidon Soter auf Sunion, wo ein ἱερὸν [τοῦ Ποσειδῶνος] Σωτήρος ἐπὶ Σουνίῳ erwähnt wird, *Staß, Epheμ. ἀρχ.* 1900, 146 nr. 4, (vgl. die Inschrift bei *Staß a. a. O.* 134 nr. 1, f.: ἱερὸν τοῦ Ποσειδῶνος). Als σωτήρ ἡνῶν (vgl. die Epiklesis Σωσίνας [s. d.]) wird Poseidon bei *Hom. Hymn.* 22, 4 bezeichnet, und wenn es bei *Paus.* 2, 1, 9 heißt: 'τοῦ Ποσειδῶνος (in Korinth) δέ εἰσιν ἐπιγραφασμένοι τῷ βάθρῳ καὶ οἱ Τυνδάρεω παῖδες, οὗτι δὲ σωτήρες καὶ οὗτοι νεῶν καὶ ἀνθρώπων εἰσι παντὶλλομένων', so ergibt sich für Poseidon, wenn auch wohl nicht die Kultbezeichnung Σωτήρ in Korinth, doch die Vorstellung und Benennung als σωτήρ νεῶν. Vgl. auch *Luc. Jupp. Trag.* 24: (Ποσειδῶν) σώζων τοὺς πλείοντας. *Arist. or.* 1 p. 10 *Dind.*: Ποσειδῶν τε καὶ Διόσκουροι σώζουσι τοὺς πλείοντας. Vgl. auch die Σωτηριασταὶ ... Ποσειδανιασταὶ auf Rhodos (oben Sp. 1237, 24 ff.).

XXVII. Priapos.

1) Rom: Auf der Basis einer Priaposstatue steht: Σωτήρ κόσμον *C. I. G.* 3, 5961; doch hält *Kaibel* zu *I. G.* 14 p. 13* nr. 116* die Inschrift für gefälscht.

2) Vgl. *Cornut. de nat. deor.* 27 p. 154 *Osann*: (Priapos) προστάτης καὶ σωτήρ τῶν οἰκείων.

XXVIII. Sarapis.

1) Abydos: *Σαράπιδι Ὀσειρίδι Μεγίστῳ Σωτήρι*, *Journ. of hell. stud.* 22 (1902), 377.

2) Alexandria s. Soteira XII, 2.

3) Delos: *Σάραπιδι Σωτήρι*, *Corr. hell.* 6 (1882), 323 nr. 13. *Dittenberger, Sylloge* 2³, 761 p. 618. *Drexler, Mythol. Beiträge* 1, 34 Anm. 1.

4) Lindos: Altar *Σαράπιος Σωτήρος*, *I. G.* 12, 1 nr. 932.

5) Philai s. Soteira XII, 4 d.

6) Rhodos: Verein der *Διὸς Σωτηριασταὶ Σαραπιασταὶ* s. unten Zeus nr. 69.

7) Talmis s. Soteira XII, 5.

8) s. Soteira XII, 6.

9) s. Soteira III, 38.

XXIX. Seilenos.

Nicht ganz sicher ist in einer phrygischen Inschrift: *Σωτήρος Σειλινού*, *Journ. of hell. studies* 4, 383 f.; vgl. *K. Sittl, Würzburger An-*

tiken 3 Anm. 5, der auf Artemid. 2, 12 (p. 101, 11 Hercher) und 2, 37 (p. 141, 10 ff.) verweist, wo Silen als ein heilbringender Daimon genannt wird.

XXX. Telesphoros.

Epidauros: Τελ[εσφό]ρω Σω[τή]ρι ὁ ἰερέης I. G. 4, 1044. — Τελεσφόρω Σωτήρι... ἐξ ὀνεί-
ρατος τὸν ναὸν καὶ τὸ ἄγαλμα, Cavvadias, Πακτινὰ 1906, 118. Revue des études grecques 21 (1908), 169. — Vgl. auch Soteira XI, 8.

XXXI. Theoi, Theos.

Über die θεοὶ Σωτήρες vgl. oben Sp. 1248, 35 ff. Eine gewisse Schwierigkeit entsteht bei ihrer Deutung insofern, als auch Herrscher usw. (s. unt. XXXIV) oft als θεοὶ Σωτήρες bezeichnet werden, und eine Entscheidung, ob diese oder wirkliche Götter gemeint sind, nicht immer möglich ist. Unzweifelhaft sind folgende Stellen, wo wirkliche Götter die Epiklesis Σωτήρ (Σωτήριος) erhalten: a) Pollux 1, 24 — b) Soph. El. 281 (vgl. 635 ff.): Klytaimnestra opfert allmonatlich θεοῖσιν... Σωτήροισι. Vgl. auch Aesch. Suppl. 981 f., wo die Argiver mit den θεοῖς Ὀλύμπιοι Σωτήρες verglichen werden. — c) Xenoph. Hell. 3, 3, 4: Opfer in großer Gefahr dargebracht τοῖς Ἀποροπαιῶσι καὶ τοῖς Σωτήροισι. — d) Alkiphr. Ep. 3, 7: Θεοὶ Σωτήρες καὶ Ἀλεξί-
κακοὶ προύπων με κινδύνον ἐξείλοντο. — e) Nach glücklicher Rückkehr von seinem Kriegszug opfert Alexander θεοῖς τοῖς Σωτήροισι. Arrian. Ind. 42, 6 (vgl. unten XXXII). — f) Eine fragmentierte Inschrift aus Kanatha in der Bata-neia lautet: τὸν ἄνθρωπον βαμὸν ἡγήσθη (s. v. a. ἀνήγειρεν)... σωθεὶς θεοῖς Σωτήροισι νόσων, Le Bas-Waddington 3, 2343 p. 537. Hierher sind wohl auch noch folgende Stellen zu ziehen. — g) Ein nur fragmentarisch erhaltenes Psephisma einer unbekannten Stadt erwähnt neben der Artemis 'rettende Gottheiten', deren Kult die unbekannte Stadt mit Magnesia verbindet: τῶν κοινῶν Σωτήρων, O. Kern, Die Inschriften von Magnesia a. M. 64, 4. — Wohl mehr auf Herrscherkult zu beziehen ist die fragmentarisch erhaltene Weihinschrift aus Paros: καὶ θεοῖς Σωτήροισι, I. G. 12, 5, 237, die Widmung aus lasos an die θεοὶ Σωτήρες und den Demos, Kontoleon, Ἀνέκδοτα μικρασιατικὰ ἐπιγραφαὶ 1 (1890), 34 nr. 61. Bursians Jahresber. 87 (1897), 308. In der Weihinschrift eines Priesters τῶν Σεβαστῶν, die θεοῖς Σωτήροισι dargebracht ist und aus Hypata stammt (Corr. hell. 15 [1891], 337 nr. 7. I. G. 9, 2 p. 14 nr. 34), deutet Giannopolos, Corr. hell. 21 (1897), 157 f. die θεοὶ Σωτήρες als Augustus und Roma.

Ofter ist aus der bildlichen Darstellung, den Götterattributen oder auch aus dem Zusammenhang ersichtlich, welche Gottheiten unter den (θεοῖς) Σωτήρες zu verstehen sind; vgl. Soteira XI, 3, 4 (Asklepios und Hygieia). Soter C IV, 11 (Apollon, Herakles, Zeus). Soter C X, 5, 11, 13 (Dioskuren) usw.

Neben den θεοῖς Σωτήρες findet sich auch ein θεὸς Σωτήρ in folgenden Verbindungen:

1) Aktscha-Kairak (Bezirk Kirdschali): Fragment eines Marmorreliefs mit der Darstellung des sogenannten 'thrakischen Reiters' und der Weihinschrift: ... ἐπηκόω θεῷ Σωτήρι, E. Kallinka, Antike Denkmäler in Bulgarien (Schrift.

d. Balkankommission 4) 143 p. 132. Weinreich, Ath. Mitt. 37 (1912), S. 21 nr. 103 (vgl. S. 41).

2) Patara: Θεοῦ Σωτήρος Ἐδραίου Ἀσφα-
λιῶς καὶ Ποσειδῶρος Ἐδραίου καὶ Ἡλίου Ἀπόλ-
λωνος, Journ. of hell. stud. 10 (1889), 81 nr. 34. Singulär ist zunächst das Epitheton Ἐδραῖος, das, sonst 'feststehend', 'unbeweglich' bedeutet, hier wohl 'Festigkeit verleihend' bedeutet und inhaltlich synonym mit Ἀσφαλής (Ἀσφάλειος) ist; wie man den Poseidon anrief: Ἐδρανα γῆς σώζεις (Orph. Hymn. 17, 9), wird man wohl zum Θεὸς Σωτήρ Ἐδραῖος Ἀσφαλής um Schutz und Rettung gegen Erdbeben gebetet haben, und so kann man diesen Gott wohl mit S. Reinach, Rev. arch. 15 (1890), 295 (vgl. auch Gruppe, Gr. Myth. 1139, 2. 1157, 7) als eine 'variante locale de Poseidon' bezeichnen.

3) Philai: Weihung des Epistrategen der Thebais und der Garnison von Ptolemais dargebracht Παρὶ Εὐδόκῃ καὶ Θεῷ Σωτήρι, Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Äthiopien 12, 83 nr. 207. G. Glaumann, Ptolemais in Ober-
ägypten 93. Nach Plaumann u. a. O. 52 (vgl. Hermes 46 [1911], 297 ff.) ist unter dem θεὸς Σωτήρ Ptolemaios I., der als Stadtgründer einen städtischen Kult als θεὸς Σωτήρ besessen habe, zu verstehen, während W. Otto, Hermes 45 (1910), 634 meint, man dürfe diesen θεὸς Σωτήρ mit keiner bestimmten Gottheit identifizieren, sondern man werde in ihm eher die Nennung eines Abstraktums, eben des göttlichen rettenden Prinzips zu sehen haben. — Aus der Nähe von Ptolemais ist auch ein μέ(γιστος) θεὸς Σωτήρ bezeugt, Kenyon-Bell, Greek papyri in the Brit. Mus. 3, 604 B Z. 115. 118. Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch. 4, 536 f. Es bleibt fraglich, ob man hierunter mit Otto a. a. O. 449 ff. den Kaiser Augustus oder mit Plaumann, Ptolemais 88 f. Hermes 46, 296 ff. den Stadtgott Ptolemaios I. erkennen soll; vgl. auch H. Heinen, Klio Beiträge zur alten Geschichte 11 (1911), 143 Anm. 2, zu 142. Blumenthal, Archiv für Papyrusforsch. 5, 323 f. Mariano San Nicolò, Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer 29, 2.

Noch unsicherer ist die Deutung der Inschrift einer Stele in Cairo: [Θεῷ] μεγάλῳ Σω[τήρι] εὐχὴν, Seymour de Ricci, Bull. de la soc. arch. d'Alexandrie 11 (1909), 340 nr. 23, der auch die Ergänzung zu Σω[τήρι] χροπαιῶν für möglich hält.

XXXII. Zeus.

In seiner Rede auf Zeus, die beginnt mit den Worten Ζεῦ Βασιλεῦ τε καὶ Σῶτερ, bezeichnet Aristides (or. 1 p. 11 Dind.) das Wesen des Zeus Soter, indem er sagt: ἐν νόσοις καὶ πᾶσι καιροῖς βοηθῶν Σωτήρ λέγεται. Besonders ist er Retter und Schützer in den Gefahren des Krieges; so beteten die Feldherren vor der Schlacht vor den Arginusen zu Zeus Soter, Apollon und den Semnai, Diod. 13, 102; Nearchos opfert dem Zeus Soter vor der Abfahrt, Arrian, Indica 21, 2. Zeus Soter zeigt dem Feldherrn der Platäer Arimnestos im Traume das geeignete Gelände zur Schlacht, Plut. Arist. 11. Während die Griechen unter Xenophon sich über Maßregeln für glückliche Heimkehr

beraten, wird ihnen ein *οἰωνὸς τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος* zuteil, *Xenoph. Anab.* 3, 2, 9. Seinen Namen verwendet man als Parole, da er Schutzgott der Schlachten ist: *Ζεὺς Σωτήρ καὶ Νίκη* (*Xenoph. a. a. O.* 1, 8, 16); *Ζεὺς Σωτήρ*, *Ἡρακλῆς Ἥγεμὼν* (*Xenoph. a. a. O.* 6, 5, 25); vgl. *Roscher* Bd. 3 Sp. 1643, 23 ff. Ihm und anderen Göttern, die man öfter in den Begriff der *θεοὶ σωτήρες* zusammenfaßt (s. oben XXXI), opferte man nach glücklicher Vollendung des Feldzuges; so brachten die Griechen in Trapezus Opfer dar τῷ Διὶ τῷ Σωτήρι καὶ τῷ Ἡρακλεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς, *Xenoph. Anab.* 4, 8, 25 (vgl. 5, 1, 1). *Diod.* 14, 30. Alexander der Große *σωτήρια τοῦ στρατοῦ ἔδνε Διὶ Σωτήρι καὶ Ἡρακλεῖ καὶ Ἀπόλλωνι Ἀλεξανδρῶ καὶ Ποσειδῶνι τε καὶ ὅσοι ἄλλοι θεοὶ θαλάσσιοι*, *Arrian. Ind.* 36, 3. Zeus Soter bringt Rettung vor den Nachstellungen der Feinde, *Phalaris Ep.* 13; rettet vor wilden Tieren, *Leonidas, Anth. Pal.* 6, 221, 6. Auch sonst begegnet Zeus Soter in der Literatur; vgl. *Σωτήρ τε καὶ Ἐλευθέριος ἐτύμως οὕτως εἰπεῖν* (*Aristot. de mundo* 7 = *Stob. Eclog.* 1, 2, 36 (p. 22, 30 Meineke); vgl. ferner *Arrian. Epicteti Dissert.* 1, 22, 16 (p. 72, 10 Schenkl). *Cornut. de nat. deor.* 9 (p. 28 Osann). In Anrufungen: (ὦ) Ζεῦ Σῶτερ, *Arist. Thesm.* 1009. *Menand. fr.* 532, 2 (*Kock* 3, 156). *fr.* 536, 7 (3, 159). *Philemon fr.* 79, 22 (2, 500). *Dinarch.* (or. 1, 36. *Julian. Epist.* 34 p. 406 B 30 (p. 525, 9 Hertlein). In Beteuerungen: τῇ τὸν Δία τὸν Σωτήρα, *Arist. Ran.* 738. 1433. *Eccles.* 79. 761. 1045. 1103. *Plut. 877. Dinarch.* or. 3, 15. Spende an Zeus Soter.

Nach dem Mahle, wenn die Tische weggetragen waren und ein Becher ungemischten Weines zu Ehren des *Ἀγαθοῦ δαίμονος* geschlürft worden war, wurden bei dem nun eröffneten Symposion drei Spenden dargebracht; eine davon galt dem Zeus Soter; vgl. *Phot. Lex.* 16, 40 1: *Ἐκτὴς πόσεως εἶδος ὡς Ἀγαθοῦ δαίμονος καὶ Διὸς Σωτήρος*. *Archestratos* bei *Athen* 1, 29 b: *πλήρωμα Διὸς Σωτήρος*. Doch schwanken die Angaben in bezug auf die Reihenfolge. Nach *Schol. Pind. Isthm.* 5, 10. *Schol. Plato Phileb.* 66 B (p. 255 Hermann). *Hesych. τρίτος κρατήρ* (4 p. 178). *Pollux* 6, 15. *Photius Lex.* p. 604, 25 s. v. *Τρίτον κρατήρος* wurden drei Kratere gemischt: der erste galt dem Zeus Olympios und den übrigen olympischen Göttern, der zweite den Heroen, der dritte dem Zeus Σωτήρ bzw. dem Zeus Τέλειος Σωτήρ. So wird Zeus Soter an dritter Stelle genannt bei *Pind. Isthm.* 6 (5), 8 (11). *Aesch. frgm.* 55 (*Nauck*²). *Soph. frgm.* 392. *Hesych. Σωτήρος Διὸς* (4, 122). *Pollux* 6, 100; vgl. *Schol. Ar. Pax* 300. Auch bei *Aesch. Suppl.* 26 (*Ζεὺς Σωτήρ τρίτος*, vgl. *Schol.* = *τετρίσπονδος*) erscheint Zeus Soter an dritter Stelle, und *Aesch. Eum.* 749 ff. (*Ἰακλάδος καὶ Λοξίου ἑκατὶ καὶ τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτον Σωτήρος*) enthält wohl gleichfalls eine Beziehung hierauf. Häufig begegnet bei *Plato* der sprichwörtliche Gebrauch: τὸ τρίτον τῷ Σωτήρι (*Charmid.* p. 167 a. *Phileb.* p. 66 b. *Epist.* 7 p. 340 a); vgl. τὸ δὲ τρίτον Ὀλυμπικῶς τῷ Σωτήρι τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Διὶ (*Rep.* 8 p. 583 b = *Phot. Lex.* s. v. *Τρίτον κρατήρος*), *Διὸς τρίτον Σωτήρος χάριν* (*Epist.* 7 p. 334 d)

in der Bedeutung 'zum dritten Male, da aller guten Dinge drei sind', s. *Heindorf* zu *Plat. Charmid.* a. a. O. Dagegen erscheint Zeus Soter an erster Stelle bei *Philonides* bei *Athen.* 15, 675 c: τῷ δὲ μετὰ δειπνον κεκραμένῳ πρώτῳ διδόμενῳ ποτηρίῳ Δία Σωτήρα ἐπιλέγονται. *Diod.* 4, 3, 4: ὅταν μετὰ τὸ δειπνον δίδεται (οἶνος) κεκραμένους ὕδατι, Διὸς Σωτήρος ἐπιφρονεῖν. Auch in der Legende von Amphiktyon, der zuerst die Mischung des Weines mit Wasser eingeführt und bestimmt haben soll, vom ungemischten Weine nach der Mahlzeit nur zu kosten, dann aber mit Wasser gemischten Wein zu trinken, *προσεπιλέγειν δὲ τοῦτ' αὐτὸ τοῦ Διὸς Σωτήρος ὄνομα* ... ὅτι οὗτ' ἐπὶ πίνοντες ἀσφαλῶς σωθήσονται, *Philochoros* (F. H. G. 1, 387) bei *Athen.* 2 p. 38 c, scheint Zeus an erster Stelle genannt zu sein. Auch die Stellen der Komiker (*Antiphanes, Alexis, Xenarchos, Eriphos* bei *Athen.* 15, 692 f. bis 693 c. *Diphilos* ebenda 11, 487 a) sprechen mehr für die Annahme, daß sie Zeus Soter an erste Stelle gesetzt wissen wollen. Vereinzelt heißt es bei *Eust. Hysm. amor.* 1, 27 (*Script. Erot. Hercher* 2, 169, 8): τέταρτον ἐπίνομεν Σωτήρι Διὶ. Diese verschiedenen Angaben erklären sich wohl am einfachsten daher, daß die Reihenfolge der Götter, denen man die Spenden darbrachte, nicht zu allen Zeiten dieselbe war; doch sind die Zeugnisse, die dem Zeus Soter die dritte Stelle zuwiesen, älter und zahlreicher; vgl. *K. O. Müller, Aeschylus Eumeniden* 187 ff. *K. F. Hermann, Griech. Privataltertümer*² 218, 22. Derselbe bei *W. A. Becker, Charikles* 2², 262 f. *Chr. Petersen, Zeitschr. f. Altertumsu.* 9 (1851), 203. *A. Preuner, Hestia-Vesta* 4 f. *J. v. Fritze, De libatione veterum Graecorum* (Berl. 1893) p. 45 ff. *Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer* 2⁴, 235. *K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum* (= *Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten* 9, 2) S. 17 f. *Hug* zu *Plat. Sympos.* 176 A. Von einer Spende an Zeus Soter vor dem Mahle und zwar an erster Stelle berichtet, so viel ich sehe, nur *Iambli. de vita Pythag.* 28, 155 (p. 113 *Nauck*): σπένδειν δὲ πρὸ τραπέζης παρακαλεῖ Διὸς Σωτήρος καὶ Ἡρακλείου καὶ Διόνυσον. Die Spende vor dem Mahle an die Götter (μετ' εὐφημίας σπείσαντες τοῖς θεοῖς μερίζουσι τῶν παρατιθέμενων ἑκάσι) war kretische Sitte, *Pyrgion* (F. H. G. 4 p. 486) bei *Athen.* 4, 22 p. 143 e. f. Offer steht auf Misch- oder Trinkgefäßen die Weihung Διὸς Σωτήρος, *Arch. Zeit.* 1848, 246, [*Ἀμ*]φωτὺς Διὸς Σωτήρος, *Arch. Anzeig.* 1910, 209 f.

Von dem weitverbreiteten (*Robert, Hermes* 23, 431. *Ath. Mtt.* 18 [1893], 40) Kultus des Zeus Soter legt das folgende die Zusammenstellungen bei *Preller-Robert, Gr. Myth.* 151 f. und *Gruppe, Gr. Myth.* 1108, 3 ergänzende Verzeichnis der Kultstätten Zeugnis ab.

1) Aegypten (Cousieh in Mittellägten): Διὶ Σωτήρι, *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 549 nr. 30. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 734 p. 473; vgl. *Rubensohn, Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 161. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellen. Ägypten* 1, 399 Anm. 1. Vgl. auch unt. s. v. Alexandria. Herakleopolis. Magdola. Pharos. Schedia.

2) Agrae (Aghras; vgl. Hirschfeld, *Monatsber. d. Berl. Akad.* 1879, 314): Θεός Σεβαστός καὶ Διὶ Σωτήρι, Sterrett, *Papers of the American school* 3, 335 nr. 468. Cagnat, *Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 327 p. 143.

3) Aigai (Mysien): Διὶ Σωτήρι καὶ κτίσ[τ]ῃ, *Le Bas* 3, 1724 d p. 412. Möglicherweise Weihung an einen Kaiser, aber doch wohl an einen bestehenden Kultus anknüpfend.

4) Aigiale: Διὸς Σωτήρος, *I. G.* 12, 7 nr. 428.

5) Aigion: ἔστι δὲ καὶ Διὸς ἐπίκλησιν Σωτήρος ἐν τῇ ἀγορᾷ τέμενος, *Paus.* 7, 23, 9.

6) Akragas: Münzen mit dem unbärtigen Haupte des Zeus, auf Rev. Adler auf Blitz und die Legende: Διὸς Σωτήρος, *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Sicily* 21 nr. 146 f. Holm, *Geschichte Siziliens* 3, 705 nr. 542. G. F. Hill, *Coins of ancient Sicily* 199 Fig. 70. G. Macdonald, *Cat. of greek coins in the Hunterian collection* 1, 164 nr. 88. *Head, Hist. num.* 124.

7) Akraiphia: Priester τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος und Fest Σωτήρια, *C. I. G.* 1, 1587. *I. G.* 7, 2727. Vgl. Dittenberger, *Sylloge* 2 376. *I. G.* 7, 2713. καθιερωσάαι . . . κατὰ τὸ παρόν τιν πρὸς τῷ Διὶ τῷ Σωτήρι βωμόν ἐπιγράφοντας 'Διὶ Ἐλευθέριω [Νέων] εἰς αἰῶνα' . . . εἶναι δὲ ἐν ἀναγραφῇ τὸ ψήφισμα παρὰ τε τῷ Διὶ τῷ Σωτήρι ἐν τῇ ἀγορᾷ.

8) Alexandreia s. Soteira IV, 1 u. unten nr. 63.

9) Ambrakia: Σωτήρι Διὶ Ἀρροδείῃ, *C. I. G.* 30 1798. Poland, *Gesch. des griech. Vereinswesens* 178 f.

10) Amorion: Διὶ Σωτήρι εὐχὴν, Ramsay, *Recue des études gr.* 2 (1889), 22.

11) Argos: Διὸς . . . ἱερὸν Σωτήρος, *Paus.* 2, 20, 6.

12) Arkesine (Amorgos): Διὸς Σωτήρος, *I. G.* 12, 7 nr. 92. 93.

13) Assos: ὕμνουν Διὰ Σωτήρα, Sterrett, *Papers of the American school* 1, 50 nr. 26. Dittenberger, *Sylloge* 2 364, p. 567.

14) Astypalaia: Διὶ Σωτήρι καὶ τῷ δάμῳ, *I. G.* 12, 3 nr. 194.

15) Athen: Nach Hesych. s. v. Ἐλευθέριος Ζεὺς = Schol. *Paus.* 1, 3, 2 (ed. Spiro 3 p. 219) = Schol. *Plat. Eryx.* 392 a (ed. Hermann) verglichen mit Schol. *Arist. Polit.* 1175. Hesych. s. v. Σωτήρ. *Phot. Lex.* s. v. Σωτήρ Ζεὺς (p. 564, 3 Porson). Harpokrat. s. v. Ἐλευθέριος Ζεὺς (p. 110, 12 Dindorf) ist der athenische Zeus Soter und der Eleutherios identisch, vgl. Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Altert.* 1, 161 Anm. 3. 2, 425 Anm. 2. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum* 524, 3. W. Judeich, *Topographie von Athen* 69. Doch ist es wohl zweifellos, daß der Name Soter der ältere und der eigentliche Kultname war, Judeich a. a. O. 303 Anm. 11. Gruppe, *Gr. Myth.* 285, 14. Die von *Paus.* 1, 3, 1 als Ζεὺς Ἐλευθέριος bezeichnete, auf der Agora stehende Statue des Gottes heißt bei Isokr. 9, 57 τὸ τοῦ Διὸς ἄγαλμα Σωτήρος. Diese Statue oder wohl noch eher ein vor ihr befindlicher Altar (vgl. Wachsmuth a. a. O. 426. Dittenberger zu *Sylloge* 2 nr. 163 p. 265 Not. 14) ist gemeint in der Inschrift *I. G.* 2, 5 p. 65 nr. 231 b₆₈ = Dittenberger a. a. O. 163, 34: παρὰ τὸν Δία τὸν Σωτήρα. Priester τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος, *I. G.* 2, 5 p. 58 nr. 184 b₁₈. Ditten-

berger, *Sylloge* 2 606₁₈ p. 380. Ἐπιμελεῖται καὶ ἱεροποιοὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτήρι, *I. G.* 2, 1 p. 374 nr. 616₂₂. Vgl. auch die fragmentierte Inschrift *I. G.* 21 p. 67 nr. 162 c₁₃: τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος. Freilich ist es nicht ausgeschlossen, daß hier und da der Zeus Soter im Peiraieus gemeint sein kann. Ein Beschluß der Delier bestimmt für den König Philokles ὅσους Σωτήρια . . . Διὶ Σωτήρι ἐν Ἀθήναις, *Corr. hell.* 4 (1880), 329 nr. 4₂₃. Dittenberger, *Sylloge* 209₂₃ p. 336. Eine Weihung Διὶ Σωτήρι ἐφ' ἑβων, *C. I. G.* 1, 246. *I. G.* 3, 1, 167 p. 65.

16) Branchidai: Weihgeschenk dem Διὶ Σωτήρι dargebracht, *C. I. G.* 2, 2852₄₄ p. 550. Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.* 214₄₄ p. 328. — Hieron τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος *Le Bas* 3, 222 p. 81. Vgl. unten s. v. Milet.

17) Chersonesos Taurica: Διὶ Σωτήρι, Latyshev, *Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini* 1, 199 nr. 202.

18) Delos: Opfer dargebracht Διὶ Σωτήρι und anderen Göttern im Lenaion, *Corr. hell.* 6 (1882), 22 Z. 181 (vgl. *Corr. hell.* 14 [1890], 492 u. Anm. 5). Nilsson, *Griech. Feste* 35. A. Mommsen, *Philologus* 66 (1907), 434. Priester Διὸς Σωτήρος, *Corr. hell.* 32 (1908), 438 nr. 64₁₅.

19) Weihung dargebracht Διὶ Σωτήρι, Σαράπιδι, Ἰαίδι, Ἀνούβιδι, *Corr. hell.* 7 (1883), 367 nr. 16.

20) Delphoi: Zur Erinnerung an den Sieg über die Kelten stifteten die Aitolier als die Herren des befreiten Delphoi τὸν ἀγῶνα, τὸν τῶν Σωτηρίων . . . τῷ Διὶ τῷ Σωτήρι καὶ τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ, *I. G.* 2, 323. Dittenberger, *Sylloge* 2 205 p. 334, vgl. Dittenberger nr. 205 Anm. 1 nr. 206 Anm. 11 und Nachtrag p. 643. Pomtow, *Jahrb. f. klass. Phil.* 149 (1894), 501 ff. A. Mommsen, *Delphica* 215 ff. Reisch, *De mus. Graec. certaminibus* 87 ff. Schoemann-Lipsius, *Griech. Altert.* 2⁴, 43. 479. Nilsson, *Gr. Feste* 34. Sokoloff, *Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 5, 227 f. Walek, *Die delphische Amphiktyonie* (nach Bericht in *Götting. Gel. Anz* 1913, 138 f.). Pomtow, *Götting. Gel. Anz.* a. a. O. 150. 152. 179 f. 182 f.

21) Doganowo (Bulgarien): Διὶ Σωτήρι καὶ Ἡρᾷ Σκαρσηνῇ (Weihinschrift eines Reliefs), *Arch. Epigr. Mitt.* aus Oesterr. 10 (1886), 144 Anm. 11. E. Kalinka, *Antike Denkmäler in Bulgarien* (Schriften der Balkankommission IV) 135 p. 128 f.

22) Dorylaion: Πατὴρ Διὶ Σωτήρι εὐχὴν, Belegstellen s. v. Papias; vgl. auch Mordmann, *Ath. Mitt.* 10 (1885), 13 zu nr. 2. P. Foucart, *Les associations religieuses* 88, 1.

23) Elaia: βωμὸς τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος, *Inscr. v. Pergamon* 246₁₀ und dazu M. Fraenkel, ebenda 55. 156. Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.* 332₂ p. 515. K. Pilling, *Pergamensche Kulte* 7.

24) Elis: τὸν τύραννον ἀπέκτεινεν ὁ Κύλων ἐπὶ Διὸς Σωτήρος βωμόν καταφρονόνα ἱκέτην, *Paus.* 5, 5, 1. Doch folgt hieraus noch nicht mit Notwendigkeit ein Kult des Zeus Soter.

25) Epidauros: Altar Διὸς Σωτήρος, *Ath. Mitt.* 24 (1899), 386. *I. G.* 4, 1291. Weihungen: Διὶ Σωτήρι *Ath. Mitt.* a. a. O. 385. *I. G.* 4, 1292. 1293.

26) Epidauros Limera: πρὸ τοῦ λιμένος (ναὸς) Διὸς ἐπίκλησιν Σωτήρος. *Paus.* 3, 23, 10. *Wide, Lakonische Kulte* 22. 47. Nach *Ptolem.* 3, 23, 10 (p. 552 Müller) hieß der Hafen von Epidauros Limera: Διὸς Σωτήρος λιμήν.

27) Erythrai: Opfer an Zeus Soter (neben Athena P[olias]), v. Wilamowitz, *Nordionische Steine in Abhandl. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl.* 1909, 49³⁷, 46 (vgl. S. 51).

28) Eumeneia: [ἱερὸς Διὸς] Σωτήρος, *C. I. G.* 10 3, 3886. *Corr. hell.* 1884, 237 nr. 7. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia* 246 nr. 88 (vgl. 358. 375). Nilsson, *Griech. Feste* 35.

29) Galaria (Sizilien): Münzen mit der Darstellung des sitzenden Zeus mit Adler und der Legende: ΣΟΤΕΡ, *M. Raoul-Rochette, Lettre à M. le duc de Luynes sur les graveurs des monnaies grecques* 7, 2. 28, 2. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Sicily* 64. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 91 Fig. 12. *Holm, Geschichte Siziliens* 3, 603 nr. 118. *Head, Hist. num.* 139.

30) Herakleopolis (Ägypten): Διὶ Σωτήρι καὶ Ἀπόλλωνι, *Arch. für Papyrusforschung* 5, 161. Vgl. oben s. v. Ägypten.

31) Hieropolis (Kilikien): Διὶ Σωτήρι καὶ Θεοῖς Σεβαστοῖς, Heberdey-Wilhelm, *Reisen in Kilikien in Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss.* 44 (1896), VI S. 33 nr. 78. Cagnat, *Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 910 p. 346. — Διὶ Σωτήρι καὶ Θεοῖς Ὀλυμπίοις, ebenda S. 34 nr. 83. 84 (vgl. S. 32 nr. 77). Cagnat a. a. O. 911 p. 347.

32) Itanos (Kreta): Διὶ Σωτήρι καὶ Τύχη Πρωτογένῃ (Πρωτογενείᾳ?), *Corr. hell.* 24 (1900), 238 nr. 1. Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.* 119 p. 200. Cagnat, *Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1020 p. 345.

33) Kalaureia: Opfer dargebracht τῷ Ποσειδῶνι καὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτήρι, *Collitz* 3380. *I. G.* 40 4, 840. — *Ath. Mitt.* 20 (1895), 287, 2. *I. G.* 4, 841. Dittenberger, *Sylloge*² 578₁₂ p. 277. — *L. Ziehen, Leges Graec. sacrae* p. 157 nr. 53₁₂, 21. — In der zweiten Inschrift auch Eid bei Zeus Soter geleistet.

34) Kamarina: *Pind. Ol.* 5, 17. Boeckh, *Explic. ad Pind.* a. a. O. p. 150.

35) Kibyra: Ζεὺς Σωτήρ, *I. G.* 14. 829. Cagnat, *Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1 p. 137 nr. 418. Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.* 497 p. 135. — Priester Διὸς Σωτήρος, Petersen-Luschan, *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis* 2, 187 nr. 246. 247. 248.

36) Kinaros (Insel): Διὸς Σωτήρος, *I. G.* 12, 7 nr. 511.

37) Kleonai: Das Opfer des Herakles an Zeus Soter nach Bewältigung des nemeischen Löwen (*Apollod.* 2, 74f. [2, 5, 1., 4.]. *Pediasim.* 1, 2) erklärt Tümpel, *Roscher Myth. Lex.* 2 Sp. 3112, 30ff. als Stiftungslegende eines sonst für Kleonai und die Gegend von Nemea — s. aber unten nr. 54 s. v. Nemea — nicht bezeugten Opferkultus an Zeus Soter.

38) Knossos: Weihung Διὶ Σωτήρι, Ἐφημ. ἀρχ. 1908, 233 nr. 16.

39) Korone: Διὸς Σωτήρος χαλκοῦν ἄγαλμα ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς πεποιήται, *Paus.* 4, 34, 6.

40) Kos: Fest gefeiert Διὶ Σωτήρι, *Paton*

and Hicks, *The inser. of Cos* 43 b. 11 (p. 98) vgl. 34, p. 59. v. Prot, *Leges Graec. sacrae* p. 33B₁₂ nr. 13. Dittenberger, *Sylloge*² 619₃₃ p. 411. Ziehen, *Leges Gr. sacrae* p. 326 nr. 321. Soterienfest in Kos als Parallelfest zum delphischen Soterienfest (vgl. oben nr. 20) gefeiert τῷ τε Ἀπόλλωνι τῷ Πνθίῳ καὶ τῷ Διὶ Σωτήρι καὶ τῷ Νίξῃ, *Pomtow, Götting. Gel. Anz.* 1913, 179.

41) Kyrene: Διὸς Σωτήρος, *R. Murdoch Smith u. E. A. Porcher, History of the recent discoveries at Cyrene* p. 113 nr. 11 pl. 80 nr. 11.

42) Kyzikos: Münzen mit der Legende Ζεὺς Σωτήρ Κυζικηνῶν *Mionnet Suppl.* 5 nr. 215. *J. Marquardt, Kyzikos u. sein Gebiet* 133. *Head, Hist. num.* 454.

43) Lindos: Verein der Διοσωτηριασταί, *J. G.* 12, 1, 939. Poland, *Gesch. des griech. Vereinswesens* 178. 237.

44) Magdola(?): Διὶ Σωτήρι καὶ θεῷ Σνείζ καὶ θεοῖς συννόοις, *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 547 nr. 25 (und dazu Strack). Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.* 733 p. 473. Vgl. oben s. v. Ägypten.

45) Makris (Insel im aigaiischen Meere, gegenüber von Myonnesos): Διὶ Σωτήρι . . τὸν βασιλέα, Wieseler, *Göttinger Gel. Nachrichten* 1874, 16. *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐβ. σχολ.* 1, 75 nr. 39; vgl. Mordtmann, *Ath. Mitt.* 10 (1885), 13 zu nr. 2.

46) Mantinea: Μαντινεῦσι δὲ ἐστὶ καὶ ἄλλα ἱερά, τὸ μὲν Σωτήρος Διὸς, τὸ δὲ Ἐπιδάουτον καλούμενον, *Paus.* 8, 9, 2.

47) Megalopolis: ἱερὸν Σωτήρος ἐπίκλησιν Διὸς, Gruppe des thronenden Zeus, Artemis Soteira und der Stadtgöttin Megalopolis, *Paus.* 8, 30, 10. In der fragmentarisch erhaltenen Inschrift am Megalopolis (*C. I. G.* 1, 1536. *Le Bas* 2, 331 p. 179ff. Dittenberger, *Sylloge*² 289 p. 458f.) wird Zeus Soter und das Fest Σωτήρεια, an dem Philopoimen göttlich verehrt wurde, wiederholt erwähnt; vgl. Nilsson, *Gr. Feste* 35.

48) Messene: ἐν τῇ ἀγορᾷ Διὸς ἐστὶν ἄγαλμα Σωτήρος, *Paus.* 4, 31, 6. — Weihinschrift vom Berge Ithome: Διὶ Σωτήρι, *Rev. arch. I année* (1845), *Seconde partie* p. 433 nr. 2. *Le Bas* 2, 312 p. 155.

49) Methymna: Stieropfer dargebracht τῷ Διὶ τῷ Σωτήρι, *Collitz* 276. *I. G.* 12, 2, 498₁₈ p. 101. Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.* 78₁₈ p. 128.

50) Milet: Nach Th. Wiegand, *Sechster vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet und Didyma in Abhandl. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Cl.* 1908, 27 fährt Zeus in Milet die Epiklesis Soter. — Eine andere Inschrift: Διὸς Σωτήρος, *Ath. Mitt.* 5 (1880), 335, 2; vgl. ebenda 335, 3 die Weihung an Hadrian: Διὶ Ὀλυμπίῳ Σωτήρι καὶ ἐβεργέτῃ καὶ κτίστῃ.

51) Miletopolis (zwischen Miletopolis und Hadrianu Therai in Mysien): ὁπρὲ τῶν [καρπῶν καὶ] σίτων Διὶ Σωτήρι καὶ Ἡρακλεῖ εὐχαριστήριον, *Ath. Mitt.* 29 (1904), 301; vgl. ebenda 306. 310 die dem Kaiser Hadrian als Ὀλυμπίῳ Σωτήρι καὶ κτίστῃ dargebrachten Weihungen. Vgl. auch Sozon II, 1.

52) Motella (Phrygien): Διὶ Σωτήρι καὶ Θεοῖς

Σεβαστοῖς καὶ τῷ δήμῳ τῶν Μορελιανῶν, Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia* 155 nr. 61 (vgl. 356 Note 2).

53) Naxos: Διὸς Σωτήρος I. G. 12, 5 nr. 51.

54) Nemea: Διὶ Σωτῆρι ἀνέθηκεν, Rhein. Mus. 21 (1866), 516 nr. 328. Le Bas 2, 143 b p. 62. Vgl. oben nr. 37 s. v. Kleonai.

55) Olbia: ὁ δήμος Διὶ Σωτῆρι, Latyschev, *Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini*. 1, 26 nr. 12_{1c}. — Διὶ Σωτῆρι (εὐχαριστήριον), ebenda 10 nr. 124 f. nr. 91. 92. Vgl. Hirst, *Journ. of hell. stud.* 23 (1903), 36.

56) Olympia: Weihung Διὶ Σ[ωτῆρι, Dittenberger-Purgold, *Die Inschriften von Olympia* 270 p. 398. Fest Σωτήρια, ebenda 176 p. 305. 327 p. 450. Vgl. C. Robert, *Athen. Mitt.* 18 (1893), 41.

57) Orchomenos: Διὶ Σωτῆρι, Collitz 470 p. 170. I. G. 7, 3206 p. 599.

58) Orgeos: Opfer dargebracht τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι, I. G. 7, 411_{1s}. Dittenberger, *Sylloge*² 308₁₇ p. 494.

59) Panion (Thrakien): Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶ Νικηφόρῳ καὶ Ἀπόλλωνι. *Corr. hell.* 24 (1900), 165 nr. 8. Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.* 301 p. 471.

60) Pantikapaion s. Soteira IX; vgl. Hirst, *Journ. of hell. stud.* 23 (1903), 37.

61) Peiraios: Soweit der Kult des Zeus Soter mit dem der Athena Soteira verbunden erscheint s. Soteira IV, 13. Das Heiligtum des Zeus Soter (τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος, Strabo 9, 396. Τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Σωτῆρας, Lykurg. 6. 16. ἐν Πειραιεὶ Ἀθηνᾶς ἐστὶ καὶ Διὸς τέμενος, Paus. 1, 1, 3. templum Iovis Servatoris, Plin. n. h. 34, 74) hieß auch Disotion: Δισωτήριον καλοῦσιν Ἀθήνησι τὸν ναὸν τοῦ Σωτήρος Διὸς, Phrynichos bei Bekker, *Anecd.* 1, 91_e. Priester τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος τοῦ ἐν Πειραιεὶ, I. G. 2, 5 nr. 373 c p. 95. Für die Pompe, die τῷ τε Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῷ Διονύσῳ galt I. G. 4, 2 p. 59 nr. 192 c. Dittenberger, *Sylloge*² 500₂₁₋₃₁ p. 114₁, hatte der erste Archon (ἐπιμελείται δὲ καὶ τῆς [scil. πομπῆς] ... τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι) zu sorgen, Aristot. *rep. Ath.* 56, 5; vgl. E. Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris* 95 f. Opfer an Zeus Soter (Plut. *Demosth.* 27. *Lysias* 26, 6. I. G. 2, 741 p. 103 f. [Dittenberger, *Sylloge*² 620 p. 414 f.] I. G. 2, 1, nr. 305 p. 128. nr. 325. 326 p. 149. nr. 466₂₃ p. 245. nr. 469₂₁ p. 258); s. Wachsmuth 2, 143 f. Mommsen S. 525 ff. Weihungen: Διὶ Σ[ωτῆρι, I. G. 2, 5 p. 226 nr. 1048 b; vgl. auch das Fragment I. G. 2, 834 p. 299: Διὸς Σωτήρος. Eine Rekonstruktion des Zeussaltars (Plin. n. h. 34, 74; vgl. Pseudo-Plut. *vit. dec. orat.* p. 846 D Westernmann, *Biograph.* p. 286: τὸν βασιλὸν τοῦ Σωτήρος Διὸς ἐν Πειραιεὶ) versucht F. Hauser, *Jahreshefte d. österr. Inst.* 6 (1903), 102 ff.

62) Pergamon: ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐπὶ τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος τῷ βασιλῷ, *Inscr. v. Pergamon* 251₃₀ und dazu M. Fraenkel ebenda S. 55 K. Pilling, *Pergamenische Kulte* 7. Dittenberger, *Sylloge*² 592₃₀ p. 354. — Διὶ Μεγίστῳ Σωτῆρι, *Inscr. v. Pergamon* 327.

63) Pharos: Wahrscheinlich war die den Leuchtturm von Pharos krönende Statue die des Zeus Soter; vgl. das Epigramm des Posei-

dippos: οὐδ' ἂν ἀμάροισι Σωτήρος ... Ζητὸς ὁ τῆδε πλέων, Blafß, *Rhein. Mus.* 35 (1880), 90. *Anth. Pal. Append. Didot.* (ed. Cougny) 3, 80. Th. Preger, *Inscr. Graecae metricae* p. 96 Anm. 1; vgl. Hermann Thiersch, *Pharos* 33. Vgl. ob. nr. 8.

64) Pharsalos: Διὶ Σοῦρσι Ath. *Mitt.* 13 (1888), 103. Collitz 327. I. G. 9, 2 p. 70 nr. 237. — [Διὶ Σ]ωτῆρι Le Bas 2, 1185. I. G. a. a. O. nr. 238.

65) Plataiai Nähe von: [τοῦ Διὸς] τοῦ Σωτῆ[ρος], I. G. 7, 1668 (*Ath. Mitt.* 5 [1880], 119 f. nr. 5). Vgl. auch Plut. *Arist.* 11, woraus freilich nicht notwendig ein Kult des Zeus S. für Plataiai zu folgern ist.

66) Priene: Volksbeschluß, aus Anlaß der Wiedererlangung der Freiheit zu opfern τῷ τε Διὶ τῷ Σ[ωτῆρι καὶ τῇ Ἀθηνᾶ τῇ] Νίκῃ, καὶ ἄγειν ἑορτὴν Σωτήρια, Hiller v. Gaertringen, *Inscr. v. Priene* 11 p. 16.

67) Ptolemais: Διὶ Ἠλίῳ Σωτῆρι, *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 564 nr. 113; (vgl. Wilcken ebenda 4, 537 Anm. 1). Milne, *Catal. général des ant. égyptiennes du Musée du Caire* 18 (1905), p. 34 nr. 9275. Cagnat, *Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1153 p. 395. G. Plau-mann, *Ptolemais in Oberägypten* 89 f.

68) Rhamnus s. Soteira IV, 14.

69) Rhodos: Διὶ Σωτῆρι, Ἀθηνᾶ Σωτῆρα, Ποσειδάων Ἀσκαλείῳ, I. G. 12, 5 nr. 913. — Διὶ Σωτῆρι I. G. 12, 1 nr. 32 (vgl. 41₁₁). Verein der Διὸς Σωτηριασταὶ Σαραπιασταὶ, I. G. 12, 1 nr. 162. Dittenberger, *Sylloge*² 742. Collitz 3843. Poland, *Gesch. d. griech. Vereinswesens* 178.

70) Sangariosgebiet (Tchaltik): Διὶ Σωτῆρι εὐχὴν, Koerte, *Kleinas. Studien in Ath. Mitt.* 24 (1899), 444 nr. 40. Cagnat, *Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 49 p. 17.

71) Schedia (Unterägypten): Διὸς Σωτήρος, A. Schiff, *Festschrift für O. Hirschfeld* 383 (vgl. 390 Anm. 2). *Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 133 nr. 10.

72) Sikyon: Fest Σωτήρια zur Erinnerung an die Befreiung der Stadt durch Aratos, an dem der Priester τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος das Opfer darbrachte, Plut. *Arat.* 53. Odelberg, *Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia* 5. 195. Rohde, *Psyche* 2², 354, 2. Kornemann, *Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 1, 85, 3.

73) Simena (Kekowa in Lykien; vgl. Hirschfeld, *Arch.-epigr.* *Mitt.* 9, 192 ff.): Διὸς Σωτήρος, Heberdey-Kulinka, *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Classe* 45 (1897), I S. 17 nr. 54.

74) Stageiros s. Soteira IV, 16.

75) Smyrna: Διὸς Σωτήρος ἀγαμία, C. I. G. 2, 3159. Kaibel, *Epigramm.* 805. — θύσαι βοτῶν δημοσία τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι, Aristid. *or.* 25 (p. 1, 148 Dind. = Keil 2, 422₁₁).

76) Tefeny (Phrygien): Würfelorakel Διὸς Σωτήρος, *Corr. hell.* 8 (1884), 502 nr. VIII. *Papers of the American School at Athens* 2, 88 nr. VIII; vgl. ebenda nr. IV₄: Δημήτρε γὰρ σοι καὶ Ζεὺς σωτήρες ἐσονται. IX₄: ὕψιβεσμέτης σωτήρ.

77) Telmessos: ἰδούσασθαι ... Διὶ Σωτῆρι βασιλῷ ... καὶ θύειν κατ' ἐναντιόν. *Corr. hell.* 14 (1890), 164₂₅₋₃₃. Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.* 55₂₅₋₃₃ p. 90 f. *Corr. hell.* 28 (1904), 410. Nilsson, *Griech. Feste* 35.

78) Troizen: *Λίδος ἱερὸν ἐπίκλησιν Σωτήρος*, Stiftung des Ätios, des Sohnes des Anthas, *Paus.* 2, 31, 10 *Wilde, De sacris Troezeniorum* 5.

79) Thera: Altarinschrift *Λίδος Σωτήρος, I. G.* 12, 3 nr. 430. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* 1363. 1364. 1365. — *Ἐστίας καὶ Ζηνὸς Σωτήρος, I. G.* 12, 3 *Suppl.* 1357. — *Λίδος Σωτήρος καὶ Ἀγαθοῦ δαίμονος*, *ebendu* 1366. Vgl. *Hiller v. Gaertingen, Klio, Beiträge zur alt. Gesch.* 1, 222.

80) Thermai Himerai s. oben IV, 9 s. v. 10 Apollon.

81) Tmolos-Aureliopolis (Salihly, Lydien): *Δία τὸν Σωτήρα, Keil u. von Premenstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien in Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 54 (1911) *Philos.-hist. Cl. II S.* 10 nr. 16.

XXXIII. Jesus.

Über Jesus als Soter handelt besonders *P. Wendland, Σωτήρ in Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft* 5 (1904), 335 ff. bes. 347 ff.; vgl. *W. Wagner, Über σώζειν und seine Derivata im Neuen Testament, ebenda* 6 (1905), 205 ff. bes. 219 ff. *Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 1, 87 ff. *Derselbe, Der Heiland in Die Christl. Welt* 14 (1900), nr. 2 = *Reden u. Aufsätze* 1, 307 ff. *H. Lietzmann, Der Welt- heiland* (Bonn 1909) bes. 33. 56 ff. *A. Deißmann, Licht vom Osten* 276 f. Der Aufsatz von *Wendland* zeigt, wie der christliche Soter, dessen Titel an den Göttern, Heroen und Herrschern beigelegten Soternamen anknüpfte, als der Erretter und Befreier von der Herrschaft und Tyrannei der bösen Geister empfunden wurde, als der Gründer des neuen Reiches, in das er die Seinen einführt, als Erlöser von der Sünde, von dem Tode und dem Gerichte.

XXXIV. Herrscher.

Über die Verehrung der Könige und Kaiser als *σωτήρες* findet sich reiches Material in dem schon zitierten Aufsatz von *Wendland, Zeitschr. f. neutestam. Wissensch.* 4, 338 ff. Ein Ansatz zur Bezeichnung des Herrschers als *σωτήρ* zeigt sich schon bei *Demosth. de cor.* 43, wo es heißt: *Θετατοὶ καὶ . . . Ὀρβαιοὶ φίλον, εὐεργέτην, σωτήρα τὸν Φίλιππον ἡγοῦντο πάντ' ἐκείνος ἦν αὐτοῖς.* — Über Antigonos und Demetrios Poliorketes als *θεοὶ σωτήρες* s. oben X, 4. — Ptolemaios I. Soter und seine Nachfolger s. das Inschriftenmaterial bei *Strack, Dynastie der Ptolemäer* 276 ff. (vgl. *S.* 129 f.). *Kornemann, Klio, Beitr. zur alt. Gesch.* 1, 66. 70 f. 75. *Niese, Gesch. d. griech. u. maked. Staaten* 1, 332 f. 2, 113 Anm. 3. *J. P. Mahaffy, The empire of the Ptolemies* 110 f. *Kaerst, Rhein. Mus.* 52 (1897), 46 ff. *v. Prott, Rhein. Mus.* 53 (1898), 460 ff. und *Bursians Jahresber.* 102 (1899), 131. *Gruppe, Gr. Myth.* 1506, 2. 1507, 1. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 135, 5. 143 ff. 148. 152, 2. 180 ff. 2, 272 f. *Rubensohn, Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 156 f. *Wilcken, ebenda* 202, 1. *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 448 ff. 635 ff. *Plaumann, Ptolemais in Ober- ägypten* 2, 33. 50 ff. 88 ff. und *Hermes* 46 (1911), 297 ff. *Blumenthal, Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 324 ff. — Über Antiochos I. Soter, der nach seinem Tode als *Ἀντίοχος Ἀπόλλων Σωτήρ* konsekriert wurde, s. ob. IV, 10. — Über die Attaliden

s. *Kornemann* 86. Über Titus Flamininus, Pompeius, Caesar s. *Wendland* 340 ff. — Über den Kaiser Augustus und seine Nachfolger als *σωτήρες* s. das Material bei *Wendland* 342 ff., *Otto, Hermes* 45, 449. 454 ff. Über Hadrian bes. das Inschriftenmaterial bei *Wilh. Weber, Untersuchungen zur Gesch. d. Kaisers Hadrianus* 134 f. und dazu *Ath. Mitt.* 35 (1910), 463, 44. — Über Soter als Beiname von Königen von Baktrien, Charakene usw. vgl. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 4, 109 f. vgl. *Kahrstedt, Klio* 3, 285 (Münze des baktrisch-indischen Königs Straton: *Βασιλέως Σωτήρος Σιράτωνος*). Vgl. auch Art. *Sozon*. [Höfer.]

Sotera (*Σωτήρα*) = *Σώτειρα* 1) Aphrodite s. *Soteira* II (Sp. 1237, 18). — 2) Artemis s. *Soteira* III, 21 (Sp. 1239, 41 ff.). — 3) Athena s. *Soteira* IV, 18 (Sp. 1242, 13). — 4) Leukothea(?) s. *Soteira* XIV (Sp. 1246, 36). [Höfer.]

Soteres (*Σωτήρες*) 1) = Anakes oder Dioskuren s. *Soter* C I und X. — 2) *θεοὶ Σωτήρες* s. *Soteira* I. *Soter* XXXI. [Höfer.]

Soteria (*Σωτηρία*), Personifikation der Rettung, besaß Kulte 1) in Patrai, wo Eurypylos (s. d. nr. 3) nach seiner Heilung vom Wahnsinn ihr Heiligtum und ihr Kultbild gestiftet haben sollte, *Paus.* 7, 21, 7. Schon diese alte Kultlegende macht die Annahme von *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 328 unwahrscheinlich, daß es sich um die römische Salus handele. Als 'Heroine' bezeichnet *Deneken* Bd. 1 Sp. 2481, 53 f. die Soteria. — 2) In Aigion, wo nur das Kultpersonal das im Heiligtum befindliche Bild erblicken durfte. Außerdem wird noch berichtet, daß man einheimische Opferkuchen von dem Altar der Göttin nahm, sie ins Meer warf und dabei sagte, man sende sie der Arethusa in Syrakus, *Paus.* 7, 24, 3. *Bursian* a. a. O. 332. *Marx, Jahrb. d. Kais. deutsch. arch. Inst.* 4 (1889), 124. Nach *Eman. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 169 wäre diese *Σωτηρία* eine Artemis *Σώτειρα*, während *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 750 Anm. 4 sie als Demeter deutet. — 3) In Epidauros, aus dessen Asklepieion die Weihung: *Σωτηρία* stammt, *I. G.* 4, 1319. — 4) Nach *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 155 (vgl. *Num. vet.* p. 38), der die Zustimmung von *F. M. Avellino, Italiae veteris numismata* 2, 19, 42 (vgl. auch de *Luynes, Etudes numism.* 9. *E. Gerhard, Prodromus* 97, 120. *Abhandl. d. Kgl. Akad. d. Wissensch. in Berlin* 1847, 488 Anm. 52 = *Gesam. akadem. Abhandl.* 2, 51 Anm. 52) gefunden hat, wäre unter *Σωτηρία* auf den unter *Soteira* XIII, 8 verzeichneten Münzen Demeter zu verstehen. Dagegen nimmt *M. Raoul-Rochette, Lettre à M. le Duc de Luynes sur les graveurs des monnaies grecques* 7 nr. 1 Anstoß an diesem Gebrauche von *Σωτηρία* und meint, es sei *ἱερὰ* und *ἄθλα* zu ergänzen, also *Σωτηρία* zu betonen. Der Einwand von *Raoul-Rochette*, daß der Kult der Soteria in Aigion und Patrai erst einer späten Periode angehöre und daher hier nicht zum Vergleiche herangezogen werden dürfe, ist, wie oben bemerkt, nicht stichhaltig, vielmehr ist wohl *Σωτηρία* nach der Analogie der oben erwähnten drei Kulte als selbstständige Göttin (vgl. die Sospolis [s. d.] von Gela) aufzufassen. — 5) Athenisches

Schiff, Böckh, Staatsshaualtung der Athenen 3, 92. Vgl. Soteira XXIV. [Höfer.]

Soterios (Σωτήριος) = Σωτήρ (s. d.) 1) Zeus, *Soph. fragm.* 392 *Nauck?* *Diodor.* 14, 30. — 2) Θεοὶ σωτήριοι *Soph. El.* 281. *Le Bas* 2, 876 p. 43 (= *Arch. Anz.* 1866, 174). — 3) Helena ναυτίλοις σωτήριος, *Eur. Or.* 1637. — 4) Τύχη Σωτήριος s. Soteira XX a. E. [Höfer.]

Sothis, ägyptische Sterngöttin (hieroglyphisch špdt , gesprochen etwa *šópdet, später *sóte nach Σῶθις. Bedeutung des Namens unbekannt; Erklärungen wie 'die Bereite' [*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 632 = 1636] sind Wortspiele).

Literatur: *Lepsius, Chronologie* (1850) 73. 151. 167; *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* (1881) p. 1058; *Maspero* (1888) in *Bibliothèque égyptologique* (Paris 1893) 2, 17; *Brugsch, Rel. u. Myth.* (1891) 299; *Maspero, Hist. anc.* (1895) 1, 96; *Budge, Gods of the Egyptians* (1904) 2, 56; *Brodrick and Anderson Morton, Diction. of egyptian archaeology* (1902) 167; *Erman, Ägypt. Rel.* (1905) 224; *Roeder in Aeg. Ztschr.* 45 [1909] 22. Die klass. Überlieferung gesammelt in *Jablonski, Pantheon aegyptiorum* (1752), lib. 3, cap. 2.

Sothis ist der ägyptische Name des Sternes 1. Größe am südlichen Himmel unter dem Orion, den wir nach griechisch-römischem Vorgang großer Hundsstern oder Sirius nennen; an seinen Lauf haben die Ägypter wegen seiner außerordentlichen Helligkeit früh andere Beobachtungen angeknüpft. Zur Zeit der ersten Kalendereinrichtung (um 4241 v. Chr. nach *Ed. Meyer, Ägypt. Chronologie* 38; Nachträge [1907] I.) lag der Jahresanfang in der Zeit der Sommersonnenwende (um den 20. Juli), in der auch das erste Sichtbarwerden des Sirius vorder aufgehenden Sonne und das Steigen des Nils eintrat. Diese drei Ereignisse (Jahresanfang, 40 Siriusaufgang und Nilüberschwemmung) blieben in der dogmatischen Priesterlehre im Zusammenhang miteinander, obwohl in Wirklichkeit die natürlichen Vorgänge sich im Laufe der Zeit in verschiedener Weise von jenem theoretischen Neujahr entfernten. Der Frühaufgang des Sirius rückte alle vier Jahre um einen Tag vorwärts, so daß er in $4 \times 365 = 1460$ Tagen den ganzen Kalender durchlaufen hatte und wieder auf den 1. Tag des Jahres fiel; trotzdem wurde der Tag des Siriusaufganges zu allen Zeiten als Fest gefeiert, 'in den heiligen Schriften Neujahr genannt' (Dekret von Ha-aopus, Z. 36 griech., 18 hierogl.).

In älterer Zeit.

Der Sirius wird von den Ägyptern wie andere Sterne seit alter Zeit personifiziert gedacht, und zwar, weil sein Name weiblich ist, als Frau. Sothis ist ein gutartiges Wesen, das dem Toten freundlich ist, sie besitzt eine 'Seele (Ba)' *Pyramidentexte* ed. *Sethe* 723). Wenn der tote König 'zum Himmel hinaufsteigt, ist Sothis seine Schwester, und sein Führer ist der Morgenstern' (*Pyr.* 1123). Orion und und Sothis, die oft nebeneinander genannt werden (*Pyr.* 151), nehmen den Toten bei der Hand (*Pyr.* 1561), oder Sothis wäscht

seine Arme (*Pyr.* 1428). Der Tote heißt der Sohn der Sothis (*Pyr.* 458), oder häufiger ist Sothis seine Schwester (*Pyr.* 341. 929. 1707), und Sothis die Tochter des Osiris (*Pyr.* 965). Ein Sohn der Sothis namens Ni-anch ist nur einmal (*Pyr.* 1482) erwähnt. Wegen ihrer Beziehung zum Kalender hat Sothis den Beinamen 'Jahr' (*Pyr.* 965). Etwas später rühmt man vom König, er sei erzo-gen von Sothis und der Geschichtsgöttin Seschat (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 19, Amosis I.), und man kennt eine Wohnung der Sothis in der Unterwelt (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 150).

Sothis ist aber keine selbständige Göttin geblieben, sondern unter dem Einfluß des weitverbreiteten Osirislgebens ist sie zu einer Form der Isis geworden. Schon in den *Pyramidentexten* wird Isis in einem Wortspiel, das mit der Erzeugung des Horus zusammenhängt. Sothis genannt (*Pyr.* 632 = 1636). In der 19. Dynastie nennt die Beischrift das Sternbild 'Isis-Sothis' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 171) oder nur 'Isis' (Grab Sethos I. ed. *Lefébure in Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 4, pl. 36); im Osiristempel zu Abydos ist 'Sothis' ein Beiname der Isis (*Mariette, Abydos* 1, App. A. tabl. 33). An der astronomischen Decke des Ramesseums sagen die Götter zum König: 'Du gehst auf am Himmel wie Isis Sothis am Morgen des Neujahrs, wenn sie dir Jubiläen und Nile ohne Schaden (?) verkündet' (*Leps. Denkm.* 3, 170 = *Champollion, Not. descr.* 1, 993 = *Brugsch, Thesaurus* 87). In der späteren Klage um Osiris sagt Isis: 'Orion am Himmel geht täglich auf und unter und ich als Sothis bin hinter ihm, ohne mich zu entfernen' (*Berlin P.* 3008. 52); dabei ist Osiris als Orion und Isis als Sirius gedacht.

Selten finden sich Andeutungen, daß andere Götter als Isis sich im Sirius verbergen; vielleicht sind es Reste von älteren oder lokalen Mythen. Horus, der Sohn der Osiris und der Isis, heißt auch 'Horus, der in der Sothis ist' (*Pyr.* 632; *Totbch.* 101, nach Nu ed. *Budge*) und 'Osiris und Horus, der in der Sothis ist', sind zwei Sterngötter, mit denen der Tote als Stern am Himmel wandelt (*Mém. Mission franç. Caire* 1, 130, Dyn. 18). Eine 'Pechet, Herrin der Sothis' ist im Tempel Ramses' III. zu Theben erwähnt (*Brugsch, Thesaurus* 1408).

In später Zeit.

a) Als Stern der Isis.

Die Personifizierung des Sternes hat sich erhalten; Sothis wird als Frau oder Kuh neben anderen Sternbildern dargestellt (vgl. Abschnitt 'Darstellung'). Sothis gehört zu den Dekanestern (*Brugsch, Thesaurus* 1, 15); ebenso in der griechischen Überlieferung derselben (*Salmasius, De annis climactericis. Lugd. Batav.* 1548 p. 610; *Camerarius Nürnberg* 1532 p. 4) als Σῶθις. Sie heißt 'Sothis am Himmel, Fürstin unter den Sternen' (*Mariette, Dendérah* 2, 55e), und dem König wird 'das Königtum der Sothis am Himmel' verliehen (*ibid.* 4, 20).

Auf ihrer Bedeutung für den Kalender beruhen die Beiworte 'die am Himmel aufgeht am Jahresanfang' (*ibid.* 2, 55e) und 'Herrin

des Neujahrs' (*ibid.* 4, 24b) und 'Herrin des Jahresanfanges, die als Jahr aufgeht, um das schöne Jahr anzufangen' (*Brugsch, Thes.* 1, 9). 'Jahr' und 'Sothis' sind nebeneinander Beiworte einer und derselben Göttin (*Mar. Dend.* 1, 39c; *Dümichen, Baugeschichte von Dendera* 6). — Die griechischen Schriftsteller nennen häufig den ägyptischen Namen des Sirius: Der Stern, den die Griechen Hundsstern und Sirius, die Ägypter Σώτης nennen (*Plutarch de solert. animal.* cap. 21) und: Diesen Stern (ἄστρον κνρός) nennen die Ägypter Sothis (*Chalcidius zu Ptolemaios Timaios* cap. 124; ähnlich *Porphyr. de antro nymph.* 24). Sie erzählen auch mehrfach, daß die Ägypter den Anfang des Jahres nach dem Aufgang des Hundes berechnen (Zeugnisse gesammelt in *Lepsius, Chronologie* p. 151).

Die Tempelinschriften nennen in griechischer Zeit ausschließlich Isis als die Göttin, die sich im Sirius offenbart. In Syene betet man: 'Heil dir, Isis, Große, Gottesmutter, Herrin von Syene, Herrin des Himmels, Fürstin der lebenden Seelen der Götter (= der Sterne)..' (*Catal. des monum.* ed. de Morgan 1, 55). Ähnlich in Dendera: 'Heil dir, Sothis [Herrin des] Himmels, Fürstin der lebenden Seelen der Götter, erglänzend am Himmel hinter ihrem Bruder Osiris, wenn sie auf seiner Spur geht, . . wandelnd hinter Orion' (*Brugsch, Thesaurus* 1, 14), und man nennt sie 'Sothis, die in Frieden wandelt hinter ihrem Bruder als Orion' (*ibid.* 1, 9). Auch in Dendera ist 'Sothis' häufiger Beiname der Isis (*Leps. Denkm.* 4, 69a; *Mariette, Dendérah* 2, 2) und dann auch der Hathor, die ja die Isis in sich aufgenommen hatte (*ibid.* 2, 11. 55e. 4, 24b); vereinzelt heißt Hathor 'Herrin der Sothis' (*ibid.* 1, 63a). In den Liedern an Osiris heißt es: 'Der Himmel trägt deine göttliche Seele (Ba), die Stern-götter folgen dir, deine Schwester Sothis geht hinter dir' (*ibid.* 4, 73) oder 'Erhebe dich als Orion, Sothis jauchzt dir zu!' (*ibid.* 4, 65).

Ebenso steht in der griechischen Überlieferung Isis in engem Zusammenhang mit dem Sirius. Das Dekret von Kanopus (238 v. Chr.) übersetzt 'Sothis' mit τὸ ἄστρον τῆς Ἰαίδος, oder nur τὸ ἄστρον (*Z.* 18. 19. 21). Auf einem fingierten Grabstein der Isis sagt sie: 'Ich bin es, die im Hundsstern aufgeht' (*Diod.* 1, 27). *Plutarch* kennt eine echt ägyptische Vorstellung: die Seelen der Götter glänzen nach dem Tode am Himmel als Sterne; die Seele der Isis heißt bei den Griechen κνός, bei den Ägyptern Σώτης (*de Is. et Os.* cap. 21b ed. *Parthey*; ähnlich *ibid.* 61b: der der Isis geweihte Stern heißt Σώτης). *Horapollons* Bemerkung 'Isis ist bei den Ägyptern ein Stern, ägyptisch Σώτης, griechisch Ἀστροκνός' genannt, der, wie man glaubt, über die übrigen Sterne herrscht' (I, 3 ed. *Leemans*) erinnert an ägyptische Beiworte der Sothis (vgl. oben mehrfach). Für *Damascius* ist Sothis gleich Isis, und sie ist der Sirius, der der Hund des Jägers Orion ist (*vita Isidori in Photius Bibliotheca* § 242 ed. *Bekker* p. 340b, 36). *Eratosthenes* nennt nur den Stern am Kopf des Hundes Isis, den an der Zunge Sirius (*Cataster.* cap. 33,

vgl. unten letzter Absatz), ähnlich *Hyginus* (*Poet. astronom.* 2, cap. 36).

b) Zusammenwerfung mit Satis.

Zu den genannten Zügen erhält Sothis eine Reihe von neuen, die ihr vor der griechischen Zeit fremd waren. Im Isistempel auf Philae bringt Ptolemäus XIII. einen Bogen und zwei Pfeile der Sothis (dargestellt wie Isis), damit sie die Feinde des Sonnengottes vernichte; sie heißt 'Sothis, Gewaltige, Herrin von Elephantine, Herrin des Bogens, [Fürstin des] Pfeiles' . . . die ihren Bruder Osiris schützt (*Lepsius, Denkmäler* 4, 50c). Ptolemäus XIII. opfert der Osirisfamilie, Chnum und 'Sothis, der Gewaltigen, Königin der Menschen, Fürstin beider Länder' (*Lepsius, Denkmäler* 4, 51a; Sothis trägt die Satskrone; vgl. *Lepsius, Denkmäler* 4, 67a). — In Inschriften aus dem 1. Kata-rakt werden Chnum, Sothis und Anukis als die Herren des Landes angesehen und angerufen (*Hungersnot* und *Cat. mon.* ed. de Morgan 1, 81; *Brit. Mus.* 912 unbekannter Herkunft: Totengebet an Re Harachte, Chnum, Sothis 'Gewaltige, Herrin von Elephantine' und Anukis). — Im Horustempel zu Edfu sprengt Ptolemäus IV. Wasser vor Chum, Sothis (mit Satskrone, 'Herrin von Elephantine, Isis in Bige, die den Nil zu seiner Zeit ausgießt') und Anukis (ed. *Rochemonteix* [= *Mém. Mission. franç. Caïre* 10. 11], 1 p. 115. 2 pl. 19). Ptolemäus IV. läuft mit Krügen zu Sothis (mit Satskrone, 'Gewaltige, Herrin von Elephantine, Isis, die den Nil zu seiner Zeit ausgießt, Herrin des Bogens, Fürstin des Pfeiles') und Anukis (*ibid.* 1 p. 317. 2 pl. 30b). Isis (zwischen Osiris und Horus stehend) heißt 'Isis Sothis, die den Nil zu seiner Zeit ausgießt' (*ibid.* 1, 162); ebenso Hathor-Sothis (*ibid.* 1, 164). — Im Hathortempel zu Dendera (spätptol. und röm.) kennt man als Heimat der 'Sothis aus Elephantine' (*Mariette, Dendérah* 1, 63b), den 1. oberägyptischen Gau (*Dümichen, Geograph. Inschriften* 1, 72. 3, 58). Hathor (als Hathor dargestellt) heißt 'Sothis, die alljährlich die Flut ergießt, um den Acker zu überfluten mit ihren Kostbarkeiten' (*Mar. Dend.* 65b) oder: 'sie ist Sothis, die den Nil aus seinem Quelloch ergießt' (*ibid.* 3, 511). Isis, Große, Gottesmutter (als Isis dargestellt), heißt auch 'Sothis, Große, Herrin des Jahresanfanges, die den Nil ergießt, um die Pflanzen zu erfrischen' (*ibid.* 1, 33e). Unter den Namen der Göttin von Dendera ist: 'Sothis, Große, die am Himmel erglänzt, die den Nil aus den Quellächern bringt' (*Dümichen, Histor. Inscr.* 51). Prozession von Schutzgöttern des Osiris, darin 'Sothis', mit der Satskrone, hält Bogen und Pfeile (= Art. 'Satis' Abb 2) und sagt: 'Ich ergreife den Bogen, ich fasse den Pfeil, ich zerstückele die Glieder dessen, der die Wege des Osiris verletzt' (*Mar. Dend.* 4, 80). Sothis und Anukis werden oft zusammen genannt (*ibid.* 2, 27; *Brugsch, Thesaurus* 1, 10. 14), wobei meist beide Spenderinnen des Nilwassers sind. Sothis heißt in Dendera 'Große' (wr-t) in Anlehnung an Isis-Hathor (*Mar. Dend.* 1, 33e. 2, 2. 3, 29a. 4, 24b). — Der Tempel von Esne (röm.

Zeit ist einem widerköpfigen Chnum geweiht, dessen Gefährtin Neit ist; doch steht einmal hinter ihm die Göttin 'Sothis, Gewaltige, Herrin von Elephantine, Fürstin von Bige, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter', die 'die Flut zu ihrer Zeit' gibt (*Leps. Denkm.* 4, 90b = *Champ., Not. descr.* 1, 288; Sothis trägt die Satiskrone). Sothis als Frau des Chnum (*Brugsch, Thesaurus* 3, 625B). Die Beischrift zur Darstellung des Siriussternes lautet scheinbar 'Satis' (*ibid.* 1, 82). — Auf dem Naos aus Saft el-Henne (Nektanebos) ist eine Göttin Sothis dargestellt, eingesprenzt in fremde Umgebung (*Naville, Goshen* pl. 5, 2). — Im Apophisbuch schützen Sothis und Anukis, wie viele andere Göttinnen, den Re, der in seiner Barke von der Apophisschlange angegriffen ist (*Brit. Mus. Pap.* 10188. 31, 21 ed. *Budge, On the hieratic pap. of Nesiansu*). Nach dem Fajjampapyrus (ed. *Lanzoni* 2, 41 = ed. *Pleyte* 2, 21) ist 'das Haus der Sothis und Anukis die Stätte, die den Nil in Elephantine ausgießt, um das Fajjum und Ehnas zu überschwemmen'.

Die genannten Stellen ergeben für Sothis eine Reihe von Zügen, die sie offenbar von der Göttin Satis (s. d.) von Elephantine entlehnt hat. Zunächst die eigenartige Satiskrone und ihre Stellung neben Chnum und Anukis, mit welchen zusammen Sothis die Trias von Elephantine bildet (in fast allen Stellen); dadurch wird Elephantine die Heimat der Sothis (Philae, Edfu, Dendera). Das Beiwort 'Gewaltige' ('t) geht von Satis auf Sothis über (Philae, Edfu, Esne). Sothis übernimmt ferner von Satis das Ausgießen des Nils in Elephantine (Edfu, Dendera, Esne, Fajjampap.) und das Pfeilschießen (Philae, Edfu, Dendera). Die Wortspiele, die früher zwischen Satis und dem Verbum št'j für 'werfen, Wasser gießen, Pfeil schießen' gemacht waren, übertrug man jetzt auch auf 'Sothis'; die beiden Namen klangen ja in der späten Zeit ähnlich: *sate und *sote. Diese Ähnlichkeit der Aussprache hat es schließlich veranlaßt, daß man gelegentlich 'Satis' schrieb, wo man 'Sothis' meinte (Esne). — Bei einer anderen Gruppe von Beiwörtern kann man schwanken, ob sie von Satis auf Sothis übertragen sind: Sothis heißt das Auge des Re (Esne) und vernichtet die Feinde des Sonnengottes (Philae, Apophisbuch). Diese Vorstellungen passen zwar zu dem alten Bilde von Satis; doch sind sie vielleicht von Isis-Hathor her zu Sothis gekommen. Das letztere liegt gewiß vor in den Fällen, wo Sothis als Königin der Götter und Menschen gefeiert wird (Philae, Esne) oder wenn Bige ihre Heimat genannt wird (Edfu, Esne). Endlich ist Sothis auch zur Beschützerin des Osiris geworden (Philae, Dendera).

Die von Satis stammenden Züge treten bei Sothis am Ende der Ptolemäerzeit auf; gleichzeitig erscheinen bei Satis die Beiworte der Sterngöttin, die offenbar von Sothis stammen. Wir sehen Satis und Sothis noch eine Weile nebeneinander existieren, in der Gegend des ersten Kataraktes und in Nubien hält Satis sich bis in die römische Zeit. Sonst wird sie

aber allmählich ersetzt durch Sothis, die von Satis Tracht, Beiworte und alle Funktionen bis in einzelne Züge übernimmt. Die ägyptischen Tempel zeigen dabei einen verschiedenen Stand des berganges. In Philae und Syene (ptol.) kennt man Satis und Sothis nebeneinander, in Edfu (ptol.) ist Satis sehr selten (ed. *Rochemonteix* 1 p. 115. 116), in Dendera und Esne (röm.) wird Satis gar nicht genannt. Diese Feststellung gilt unter der Voraussetzung, daß der Name der Göttin das entscheidende Moment ist; wollte man nach Tracht und Beiwörtern gliedern, so wäre das Ergebnis beinahe umgekehrt. Denn in dem Wesen der späten Sothis ist der Charakter als Sterngöttin nur ein untergeordneter Zug; der wichtigste ist, daß sie den Nil ausgießt. Diese Tätigkeit konnte man der Sothis mit gutem Grunde zuschreiben; seit alter Zeit bestand die Überlieferung, daß der Sirius unmittelbar vor Beginn des Steigens des Nils zum erstenmal wieder vor der aufgehenden Sonne sichtbar werde. Wir kennen aus älterer Zeit zwar nur eine einzige Andeutung der Verbindung zwischen Siriusaufgang und Nilüberschwemmung (*Leps., Denkmäler* 3, 170, s. ältere Zeit Absatz 2); aber die Kenntnis dieser Tatsache war gewiß nicht verloren gegangen.

Die griechische Überlieferung berichtet wohl, daß die Ägypter den Sirius der Isis weihen, weil er das (Nil)wasser herbeiführe (*ἰδρα, ὡς ὅν ὄντα, Plutarch, De Is. et Os. cap. 38a*) und *Aelian (de nat. anim. 10, 45)* erzählt: Die Ägypter halten den Hund heilig, weil gleichzeitig mit dem Aufgang des Hundsternes der Nil zu wachsen beginnt; aber die ägyptische Vorstellung von Isis-Sothis, die den Nil ausgießt, scheint nicht zu den klassischen Völkern gekommen zu sein.

Darstellung.

Die ältesten Darstellungen des Sternbildes aus der 19. Dynastie (Grab Sethos I. ed. *Leffebure in Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 4 pl. 36; Ramesseum: *Leps., Denkm.* 3, 171 = *Rosellini, Mon. culto* pl. 71 = *Burton, Excerpta hieroglyphica* 58 = unsere Abb. 1), zeigen eine Frau, die mit rückwärts erhobener rechter Hand in einem Boot steht; in der vorgestreckten linken Hand hält sie ein Papyruszepter und ein Lebenszeichen. Der Kopfschmuck ist eigenartig: zwei hochstehende Federn (zwischen denen unten in einem Falle eine Sonnenscheibe sitzt) und eine nach hinten geneigte Straußenfeder. Isis-Sothis trägt einmal auf den ihr zugehö-



1) Sothis (nach *Lepsius, Denkmäler* 3, 171).

den Hörnern einen Aufsatz von Federn, der an den obigen erinnert (*Mariette, Abydos* 1, App. A tabl. 33).

In späterer Zeit ist Sothis in Ombos (*Leps. Denkm.* 4, 49 c = *Cat. mon. ed. de Morgan* 2, 250) eine Frau im Boot; sie hält Bogen und Pfeile, trägt den Kopfschmuck der Isis (Sonne zwischen Kinderhörnern), darauf in einem Falle noch die oberägyptische Königskrone. Ebenso mit einfacher Federkrone auf dem Sarg des Chetar (*Brugsch, Thesaurus* 1, 80; *Zeitschr. deutsch. morgenl. Ges.* 14, 15). — Andere späte Tempel stellen das Sternbild als Kuh, im Boot liegend, dar (*Brugsch, Thes.* 80); zwischen ihren



2) Sothis-Satis, Bronze
Brit. Mus. 11143.

Die Vereinigung von Sothis und Satis hat dazu geführt, auf die alte Satisfkrone einen Stern aufzusetzen. Die neugebildete Krone wird in den Tempelreliefs nicht dargestellt; wir kennen sie nur an Bronzen: 1. Brit. Mus. 110 = *Arundale-Bonomi, Gallery of the Brit. Mus.* pl. 5, 12 (Dyn. 26, aus Theben). 2. Brit. Mus. 11143 = *Lunzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 313, 1 = *Budge, Guide to the third and fourth Egyptian rooms* p. 143, Abb. = unsere Abb. 2. 3. Sammlung *Hilton Price* 4174 = *Catal.* vol. 2, pl. 8 (aus Abydos). 4. Turin: *Lunzone* tav. 313, 3. Die Göttin, stehend oder sitzend, hält in den Händen Lebenszeichen und Zepter oder ein Menat-Gegengewicht oder nichts; sie trägt die Satisfkrone mit oder ohne Uraus, auf der ein fünfstrahliger Stern schwebt. Die Turiner Figur hat scheinbar ein Kreuz + statt des Sternes.

Die spätgriechische Volkskunst hat für den Hundsstern eine neue Darstellungsweise in ihrem Stile erfunden. Eine späte Terrakotta (Berlin 9956 = Abb. 143 in *Erman, Die ägypt. Religion*) zeigt Isis reitend auf einem Hunde, der einen Stern auf dem Kopfe trägt (s. oben *Eratosthenes* in: späte Zeit a. letzter Absatz). Bei einem ähnlichen Stück liegt der Hund neben Isis, die Sistrum und Topf hält (Berlin 9172). [Roeder].

Souco . . . , keltische Lokal-Gottheit, erwähnt auf der Inschrift einer Basis, die eine Statue trug: <Nu>m. Aug. d. Souco . . . <Di>vixtus Silani f(ilius) . . . , *Revue épigr.* 4, p. 265, nr. 1508 (Abbild. pl. 17). Von der Statue sind nur die Füße erhalten, die keinen sichern Schluß zulassen, ob wir es mit einem Gott oder einer Göttin zu tun haben. Der Herausgeber, *E. Espérandien*, vermutet eine Quellgöttin und möchte d(eae) Souco(nae) ergänzen, die er in Zusammenhang bringt mit dem unweit des Fundorts der Inschrift (*Sagone, dép. Cher*) fließenden Baches Sagonin. [M. Ihm.]

Nach Bericht in *Rev. arch.* 1902, 2 p. 461 nr. 255 handelt über diese Inschrift und die darin genannte Gottheit *Des Méloizes, Une inscription votive découverte à Sagonne (Cher). Extrait des Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre* (Bourges 1902): [N]um(ini) Aug(usti): D(eae) Souco(nae), Di(vixtus) Silani f(ilius). [Höfer.]

Sozon (Σόζων), I. kleinasiatischer, wohl erst in hellenistischer Zeit geprägter Gott, der nur durch Inschriften und Münzen bekannt ist. Die Heimat seines Kultes ist Pisidien, von wo aus er sich nach Phrygien, Karien, Pamphylien und Lykien verbreitet hat, *Usener, Götternamen* 174. *Sarre, Arch.-Epigr. Mitt. aus Ost.* 19 (1896), 50. Im einzelnen ist der Kultus dieses Gottes für folgende Stätten bezeugt:

1) Antiochia ad Maeandrum (Karien): Münzen mit der Darstellung einer männlichen bekleideten Gestalt, welche den rechten Arm ausgestreckt und mit der Linken das Gewand faßt und einen Zweig hält, und der Legende Σόζων, *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 304 nr. 8 (vgl. *Kleinasiat. Münzen* 1, 299 zu nr. 1). *Catal. of greek coins in the Brit. Mus.* Caria 16 nr. 14 pl. 3, 7. *Head, Hist. num.* 2 608. *G. Mendel, Corr. hell.* 26 (1902), 222. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 263 nr. 1.

2) Aphrodisias (Karien): Münze mit dem Haupt des Augustus und der Legende Σεβαστός (Obvers); auf Revers Darstellung des Doppelbeils (Labrys) und Legende Ἀφροδισιῶν Σόζων, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus.* Caria 39 nr. 90 ff.

3) Attaleia (Pamphylien): Darstellung des berittenen Gottes, Weihung: Σόζωνι εὐχμήν, *Corr. hell.* 3 (1879), 346 nr. 29 = *Corr. hell.* 4 (1880), 294 pl. 10 Fig. 4 (vgl. *Corr. hell.* 1 [1877], 367. 2 [1878], 171). *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 263 nr. 4. — Vgl. unten nr. 15.

4) Baris (Isbarta): Grabstele mit der Darstellung eines Reiters mit Chlamys und dichtem Haar und der Weihung: Σόζωνι εὐχμήν, *H. Rott, Kleinasiat. Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien,*

Kappadokien u. Lykien (= Studien über christliche Denkmäler 5/6 [1908] S. 355 nr. 22. Vgl. unten nr. 15.

5) Kibyrates (δημος Ουρηλιών): Votivrelief (Darstellung des reitenden Gottes, der um das Haupt eine Strahlenkrone trägt und in der R. eine Art Schwert hält): Θεῷ Σώζοντι εὐχὴν, *Corr. hell.* 2 (1878), 170 nr. 2 = *Corr. hell.* 4 (1880), 293, 1 = *Papers of the American School at Athens* 2, 96 nr. 64 = *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 306 (vgl. *Corr. hell.* 1 [1877], 367). — Darstellung des reitenden Gottes, der das Doppelbeil in der R. trägt; Weihung: [Σ]ώζοντι ἐπιχώ (was mit Collignon für ἐτη xθ zu lesen ist) εὐχὴν ἀνέθηκεν, *Corr. hell.* 2 (1878), 172 nr. 4 = *Corr. hell.* 4 (1880), 293 nr. 2 = *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 304 nr. 98 = *Smidt, Journ. of hell. stud.* 8 (1887), 237 f. nr. 18 = *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 19 nr. 87.

6) Magnesia a. M. (?): Σώζοντι, O. Kern, *In-schriften von Magnesia a. M.* nr. 122 b p. 109 (vgl. *Index* p. 216 s. v. Σώζων).

7) Mastaura (Lydien): Münzen mit der Darstellung eines dem Apoll gleichenden Gottes, der einen Zweig (?) in der gesenkten Rechten trägt und die Linke an die Lyra hält, die hinter ihm auf einer Basis steht. Im Felde rechts Bogen und Köcher; Legende: Σώζων. *Imhoof-Blumer, Lydische Stadtmünzen* 95, 1 (vgl. *Kleinasiat. Münzen* 1, 299 zu nr. 1). *Head, Hist. num.* 653. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus.* Lydia 156 nr. 3. 4 pl. 17, 1 und *Introd.* p. LXXIV. G. Mendel, *Corr. hell.* 26 (1902), 222. Vgl. *Mionnet* 4, 83, 454 Anm., wo Σώζων steht.

8) Milyas: Σώζοντι εὐχὴν ἀνέστησα, *Petersen u. Luschan, Reisen im südwestlichen Kleinasien* 2, 166 nr. 196.

9) Philomelion (Akschehir): Weihung dargebracht Ἀητοῖδῃ(ι) Σώζοντι καὶ Ἑκλιῷ(ι) βασιλῇ, beide Götter werden bezeichnet als θεοὶ δικαιοτάτοι καὶ δαῖοι, A. Körte, *Ath. Mitt.* 25 (1900), 443 f. nr. 76 (vgl. S. 433).

10) Pisidien (nördlich vom See Karalis): ἀνέστησαν τὸν βασιλὸν Σώζοντι, *Papers of the American school at Athens* 3, 216 nr. 345.

11) Saradschik (östliches Lykien): Erwähnung eines Heiligtums des Sozon, dem die Strafgelehrten für Grabesverletzung zufallen sollen: δώσει προστίμου τῷ(ι) ἱερῷ(ι) τοῦ Σώζοντος, *Petersen u. v. Luschan, Reisen im südwestlichen Kleinasien* 2, 154 nr. 185.

12) Sozopolis: Sozon ist wohl auch Eponymos der pisidischen Stadt Sozopolis (jetzt Susu), *Petersen u. v. Luschan, Reisen in Lykien* 154. Die anderen Namen von Sozopolis 'Apollonia' (vgl. *Hirschfeld, M.-Ber. Akad. Berl.* 1879, 318) erklärt v. *Lanckoroński* 2, 8 Anm. 7 aus der Gleichsetzung des Apollon mit Sozon. Auch der Personennamen Σώζων (*Papers of the Amer. school* 3, 373₄₉ p. 246. 374₅₃ p. 252 aus der Gegend der pisidischen Antiocheia wird ein theophorer sein, *Usener a. a. O.* 176.

13) Termessos: Θεῷ Σώζοντι εὐχάμενος, *Hill, Journ. of hell. stud.* 15 (1895), 129 nr. 28. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertin.* 3, 170 nr. 450.

14) Themisonion (Phrygien): Münzen mit der Legende ΑΥΚ links, Σώζων rechts zeigen

das Brustbild des Gottes Sozon mit Strahlenkrone und Gewand rechtshin, *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 1, 299 nr. 1. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Phrygia* 419 nr. 5 p. 49, 2 und *Introd.* p. CIV.

Ramsay, Amer. Journ. of arch. 3 (1887), 362. *Cities and bishoprics of Phrygia* 262 f. ergänzt die Legende unter Zustimmung von Graf *Lanckoroński, Städte Pamphyliens u. Pisidiens* 2, 9 (vgl. *Perdrizet, Corr. hell.* 20 [1896], 98, 2. *Arch. Anz.* 16 [1901], 162) zu ΑΥΧ[ίος] Σώζων, und sieht darin den Sonnengott Lykabas den Retter, während v. *Lanckoroński a. a. O.*, von derselben Ergänzung ausgehend, im Anschluß an die von *Stengel, Hermes* 18 (1883), 304 ff. aufgestellte Erklärung von Ιναβάς = Mondjahr, den 'Lykabas Sozon' äußerlich wenigstens dem Men (s. d.) gleichsetzt. Die wahrscheinlichere Ergänzung ist wohl die zu ΑΥΧ[ίος] Σώζων, die *Head, Hist. num.* 1569 gibt, während er freilich in der 2. Auflage p. 687 wieder ΑΥΧ[ίος] (?) schreibt. Denn einerseits ist Lykabas nirgends als Bezeichnung des Sonnen- oder Mondgottes bezeugt, andererseits erscheint auf der Inschrift von Philomelion (oben nr. 9) Σώζων als Ἀητοῖδης und auf Münzen von Mastaura (oben nr. 7) durchaus als Apollon gebildet und mit apollinischen Attributen. Es kommt hinzu, daß die Darstellungen des Sozon öfter denen eines als Apollon bezeichneten Gottes gleichen (s. unten).

15) Unbestimmter Herkunft: Votivrelief mit Darstellung des aufrecht stehenden unbekleideten Gottes, der in der R. einen undeutlichen Gegenstand, in der L. die Lyra hält; zu seiner L. eine über einem Bukranion nach oben sich ringelnde Schlange; Weihung: Σώζοντι ὑπὲρ τέκνων εὐχὴν. G. Mendel, *Corr. hell.* 26 (1902), 220, der angibt, daß das Relief aus Baris (vgl. oben nr. 4) stammt, während im *Journ. of hell. stud.* 22 (1902), 115 nr. 33 Provenienz aus Attaleia (s. oben nr. 3) angegeben wird.

Sozon 'der Retter' findet, wie Soter in Soiteira, in der für weibliche Gottheiten gebrauchten Epiklesis Sozusa (s. d.) sein Gegenstück. Sein Name ist echt griechisch, wenn freilich, wie weiter unten ausgeführt ist, sein Wesen orientalische Eigenart zeigt, so daß eine eigenartige Mischung von lokalem Glauben und griechischem Mythos sich darbietet, vgl. *Körte, Ath. Mitt.* 25, 432. *Mendel, Corr. hell.* 26, 222. *Sarre a. a. O.* 50. *Petersen-Luschan, Reisen in Lykien, Milyas und Kibyris* 197.

Nach dem Vorgang von *Ramsay, American Journ. of Arch.* 3 (1887), 362 f. haben auch *G. Radet, Rev. arch.* 1893, 2 p. 211. v. *Lanckoroński, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 8. 13. *Anderson, Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 80 und *P. Perdrizet, Corr. hell.* 20 (1896), 98 in Σώζων eine griechische Umbildung des thrakisch-phrygischen Σαβάσιος, Σαονάσιος gesehen, und nach *Gruppe, Gr. Myth.* 1533 (Anm. 4 zu 1532) hat auch *Cumont, Suppl. rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897, 7 die Gleichsetzung des Sozon mit Sabazios empfohlen mit der Begründung, daß die Sozonverehrer sich in den ersten Jahrhunderten n. Chr. mit Juden vereinigten und von diesen messianische Vorstellungen empfangen, Sabazios aber dem Zebaoth

gleichgesetzt wurde. *Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 198 hat die Frage unentschieden gelassen. Nach *v. Lanczowski* a. a. O. 9 soll Σώζων sogar mit Oso-gos (s. d.) namensverwandt sein. Mit Recht hat *Usener* (a. a. O. 176, vgl. *A. Körte, Ath. Mitt.* 25 [1900], 432 Anm. 5) diese Gleichsetzung des Sozon mit Sabazios abgelehnt; vgl. auch *Eisele, Roscher Myth. Lex. Bd. 4 Sp. 263*. Vielleicht ist auch der Zeusbeiname Σώζων (s. unten nr. II) unter dem Einfluß des selbständigen Gottesnamens Σώζων entstanden und stützt so seinerseits die Annahme von der echt griechischen Benennung dieses Gottes.

Die Darstellungen des Sozon als Reiter, der die linke Hand am Zügel hält, während die Rechte eine Keule oder auch das Doppelbeil trägt, und dessen Haupt oft mit einem Strahlenkranz umgeben ist, erinnern an die ähnlichen Darstellungen, wo aber dem dargestellten Gotte statt der unbestimmten Bezeichnung eines 'rettenden Gottes' gewöhnlich ein bestimmter Name beigegeben worden ist.

Auf der Vorderseite eines Votivreliefs aus Kula ist eine nach rechtshinreitende unbärtige Figur in kurzem Chiton und Schuhen dargestellt, die mit der Linken das Doppelbeil schultert; unter dem Relief steht die Weihung: Ἀπόλλωνι θεῷ(ι) Βοήηνῳ(ι),* *Conze, Arch. Zeit.* 38 (1880), 37 f. *Kgl. Museen zu Berlin: Beschreibung der antiken Skulpturen* 252 nr. 680. *Ramsay, Cities* usw. 152 nr. 52. Eine weitere gleichfalls aus Kula stammende Vorsilbe weist eine liegende Doppelaxt und die Weihung: Ἀπόλλωνι Τρωί auf, *Conze* a. a. O. 38. *Kgl. Museen zu Berlin* a. a. O. nr. 681. Ein Votivrelief aus Smyrna zeigt eine mit Chiton und flatternder Chlamys bekleidete Göttergestalt, die eine Bipennis schultert und die in der Widmung als Ἀπόλλων bezeichnet ist, *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 153 nr. 128 Fig. 77 auf S. 125.

Auf einer Inschrift aus Pergamon wird die Darstellung eines Ἥλιος ἐφ' ἵππων καὶ ἰκέτης παρὰ τῷ ἵππῳ erwähnt, also die Darstellung desreitenden Helios und eines neben seinem Pferde stehenden Adoranten, *Fränkel, Inschr. v. Pergamon* 248 nr. 336. *Dittenberger, Sylloge* 2², 615 nr. 754. Diesen Helios ἐφ' ἵππων identifiziert *Fränkel* a. a. O. direkt mit dem θεός Σώζων. Des weiteren findet sich die Statue eines ἐφιππος Ἥλιος erwähnt auf einer Inschrift aus der Nähe von Antiochia Pisidica, *Papers of the american school at Athens* 3, 240 nr. 371. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 296. Auch der lykische Reitergott mit der Strahlenkrone, Kakasbos (s. d.), ist mit Sozon verglichen worden, ebenso die Münztypen von Arykanda in Lykien, wo nach *Schol. Pind. Ol.* 7, 33 Helios verehrt wurde, und von Choma, auf denen

* Vielleicht ist dieser Apollon Βοήηνος mit dem Ζεύς Ἀβοήηνος einer Inschrift aus Nakolea (Phrygien) identisch, *Radet, Archives des Miss. Scient.* 6 (1894), 441. *Corr. hell.* 20 (1896), 109 nr. 4. Auch der Ζεύς Βώζιος auf Münzen von Hierapolis in Phrygien läßt sich wohl vergleichen, *Head, Hist. num.* 2 676. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Phrygia* 234. *Imhof-Blumer, Monn. gr.* 401 *Ramsay* a. a. O.; vgl. *Cumont bei Pauly-Wissowa* s. v. *Bozenos*. *P. Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. d. gr. Sprache* 199, 1.

ein männliches Haupt mit Strahlenkrone bzw. ein reitender Gott mit der Strahlenkrone erscheint, der von *Hill, Cat. of the greek coins Brit. Mus. Lycia Pamphilia and Pisidia Introd.* LVIII und p. 44, 1. 45, 4 und von *Head, Hist. num.* 2 694 fragweise als Sozon gedeutet wird. Weiteres über den reitenden Sonnengott bei *R. Dussard, Rev. arch.* 1903, I p. 369 ff., der p. 370 ihn direkt mit dem θεός Σώζων identifiziert. Also Apollon und Helios sind es besonders, die in derselben Darstellung erscheinen wie Sozon. Nun zeigt die Inschrift aus Philomelion (oben nr. 9), daß Ἀπτοῖδης Σώζων und Ἥλιος βασιλεύς als θεοὶ δικαιοτάτοι καὶ ὅσιοι bezeichnet werden, d. h., wie *Körte, Ath. Mitt.* 25, 432 f. bemerkt, daß der sonst Ὅσιος καὶ Δίκαιος genannte Gott hier in zwei Wesen, in Apollon Σώζων und Helios, gespalten ist. Und in der Tat gleichen die Darstellungen der Ὅσιος καὶ Δίκαιος genannten Gottheit denen des Sozon, Apollon oder Helios genannten Gottes; s. *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10 (1885), 12 (vgl. 6 [1881], 139 f. nr. 16). *Humann u. Puchstein, Reisen in Kleinasien u. Nordsyrien* 341. *Koerte* a. a. O. 432 f. und *Götting. Gel. Anzeigen* 1897, 408 nr. 50. Verwandte andere Monumente bezeichnen in der Weihinschrift den dargestellten Gott als Herakles, Poseidon, Ares. Es liegt die Vermutung nahe, daß auch der sogenannte 'thrakische Reiter' in diesen Kreis gehört, *Mendel, Corr. hell.* 26 (1902), 221. *Benndorf-Niemann* a. a. O. 153. *Petersen-Luschan* a. a. O. 197. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß dieser 'thrakische Reiter' als ἐπήκοος θεός Σωτήρ (= Σώζων) bezeichnet wird, s. *Soter CXXXI*, 1. Auch in Thrakien begegnet eine Stadt Sozopolis-Apollonia (vgl. oben nr. 12), *Pape-Benseler* s. v. Σωζόπολις 1, und der dargestellte 'thrakische Reiter' wird auch hier bisweilen Apollon genannt, *Gruppe, Gr. Myth.* 826 Anm. 4₁₃.

Usener (a. a. O. 176, vgl. *Ziehen, Arch. Anz.* 1904, 12) hat mit Sozon die gleichartige Gestalt des Medaurus verglichen und als ältere kleinasiatische Benennung für Sozon den Mandros vermutet. Die urkundliche Bestätigung dieser von *Letronne* nur erschlossenen vorderasiatischen Gottheit ist durch die von *J. Keil* Beiblatt der *Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 14 (1911) S. 136 ff. veröffentlichte Mysterieninschrift aus dem äolischen Kyme erbracht worden, in der ein vor den Toren der Stadt gelegenes Heiligtum, ἱερὸν Καίωντος Μ[άν]-δρ[α]ν, dem Mysterien gefeiert wurden, erwähnt wird. *Keil* a. a. O. erklärt diesen Καίων Μάνδρος für einen Feuergott, wohl kleinasiatischen Ursprungs. *Letronne*, dem *Meister, Herondas* 65. *Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 395 folgen, hatte Mandros dem Flusse und Gotte Maiandros (s. d.) gleichgesetzt, und *Gruppe, Gr. Myth.* 852, 6 (vgl. *Movers, Die Phönizier* 1, 342) hatte vermutet, daß Maiandros = Mandros eigentlich das im Gebiete des Flusses aus der Erde qualmende Feuer sei (vgl. *Strabo* 12, 8, 17 p. 579). Für diese Vermutung bringt die dem Mandros auf der Inschrift gegebene Epiklesis Καίων die glänzende Bestätigung. Vielleicht ist Mandros aber auch als Sonnengott verehrt worden. Wenigstens findet

sich *Καίων* als Epitheton des Sonnengottes auf einer Inschrift der Tür eines Grabmals in Marissa (Idumaea): *Ἥλιος Καίων Μύρων ἱερεὺς*, J. P. Peters und H. Thiersch, *Painted tombs in the Necropolis of Marissa* nach Bericht in *Rev. des études gr.* 1908, 206. Ist Sozon, wie Usener annimmt, ein Seitenstück zu dem nun auch inschriftlich bezeugten Mandros und trifft unsere Vermutung, daß Mandros ein Sonnengott ist, das Richtige, so würde dies zu der ob. (Sp. 1283) 10 gegebenen Darstellung gut passen, nach der Sozon sich nahe mit Helios bzw. Apollon berührt.

II. Beinamen des Zeus = *Σωτήρ*.

1) Auf einem aus der Nähe von Kyzikos stammenden Relief ist rechts Zeus dargestellt mit Adler, stehend vor einem Altar, dessen Relief ein Stieropfer darstellt; hinter dem Altar erhebt sich ein Baum, von links naht ein Adorant. Oben auf dem Relief steht *Ζεὺς Χαλάζιος Σώζων*. Darunter steht folgende Inschrift: 20 *Θακικοκομῆται τῷ θεῷ τὴν στήλην (so!) καθιέρωσαν ὑπὲρ εὐκαρτίας καὶ ἀβλαβίας τῶν καρπῶν καὶ ὑπὲρ ὀφείας καὶ σωτηρίας τῶν γεοκτενῶν κ. τ. λ.* Hasluck, *Journ. of hell. stud.* 24 (1904), 21 f. (vgl. Fr. Poland, *Gesch. d. gr. Vereinswesens* 180⁸⁸). Die Epitheta beziehen sich auf Zeus als den Gott der Vegetation (*Gruppe, Gr. Myth.* 1108 f.), der als solcher gelegentlich auch durch Sendung von Hagelschlag den Ernteseegen vernichten kann; und daher ruft man ihn, wie es in der obigen Inschrift geschieht, als *Σώζων* 'an ὑπὲρ εὐκαρτίας καὶ ἀβλαβίας τῶν καρπῶν: er kann es bewirken, daß die Felder Frucht tragen, wie er umgekehrt die Ernte vernichten kann. Vgl. *νόσους τῶν καρπῶν, αἱ ἐν Διὶ εἰσιν* (Xenoph.) *Rep. Ath.* 2, 6 und dazu E. Kalinka, *Die Pseudoxenophontische Ἀθηναίων πολιτεία* p. 193. Vgl. auch Amelung, *Röm. Mitt.* 20 (1905), 300. Auf einer gleichfalls aus Mysien stammenden Inschrift wird wie hier Zeus *Σώζων* als Erntegott Zeus *Σωτήρ* angerufen ὑπὲρ τῶν [καρπῶν καὶ] σίτων, *Ath. Mitt.* 29 (1904), 301.

Χαλάζιος als Götterbeiname, und zwar als Epiklesis des Apollon, findet sich im *Cod. Marcianus* des *Proklus Chrest.* bei Phot. *Bibl.* 321 b 31 Bekker: *δαφνηφορίαν εἰς Ἀπόλλωνος Ἰσχυρίου καὶ Χαλαζίου*. Die geringeren Handschriften bieten statt *Χαλαζίου*: *Γαλαξίου*, was nach v. Wilamowitz, *Hermes* 34 (1899), 224, der auf 50 *Plut. de Pyth. or.* 29 p. 409 b verweist, die richtige Lesung ist. Die bei *Plutarch* angeführten Verse (*Poet. Lyr.* 3⁴, 719 frgm. 90) stammen nach v. Wilamowitz a. a. O. aus des *Pindar Partheneia*. Dagegen hält Nilsson, *Gr. Feste* 164 Anm. 3, 165 an der Lesung des Marcianus fest und erklärt den Apollon Chalazios für den 'hagelabwehrenden Apollon'. Mir will scheinen, als spräche der Zeus Chalazios unserer obigen Inschrift für die Auffassung von Nilsson, 60 zumal da auch Apollon als Schützer des Getreides angerufen und verehrt wurde; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1228 ff. C. Fries, *Die griechischen Götter u. Heroen* 198 f.

2) Auf einem in der Nähe von Kap Palos (Spanien) gefundenen bleiernen Anker befindet sich die Inschrift SEVC KAC ICCOSA, die nach P. Paris, *Arch. Anz.* 21 (1906), 168 *Ζεὺς Κάκος*

Σώζων zu lesen ist. Ein anderer an gleicher Stelle gefundener Anker trägt die Aufschrift *Ἀφροδίτη Σώζουσα*. Wie Zeus überhaupt (*Wide, Lakonische Kulte* 22, 47. *Gruppe, Gr. Myth.* 834, 9 ff.) Gott der Schifffahrt ist und als Schirmer in ihren Gefahren den Beinamen *Σωτήρ* führt (*Ptolem.* 3, 23, 10; vgl. *Paus.* 3, 23, 10), so ist auch Zeus Kasios Schützer der Seefahrer; vgl. Roscher, *Myth. Lex.* Bd. 2 Sp. 972, 56 ff. Sp. 973, 54 ff. [Höfer.]

Sozusa (*Σώζουσα*) = *Σώτειρα*, Epitheton 1) der Asklepiostochter Panakeia (s. d.) in einer Weihung aus Pergamon; *Πανάκιαν Σώζουσαν*, *Ath. Mitt.* 27 (1902), 92 nr. 80. — 2) Der Eileithyia (s. d.) auf einer Inschrift aus Paros: *Εἰλειθυῖῃ Σωσοῦσῃ, Ἐπισωσοῦσῃ εὐχήν*, C. I. G. 12, 5 p. 310 nr. 1022. — 3) Im *Papyrus Leidensis* U ed. Wilken, *Mélanges Nicole* 582, II Z. 19 (vgl. 595 Z. 19) wird Isis angeredet: *Σώζουσα θεοὺς πάντας, Ἰσι*. Vgl. die Inschrift aus Philai: *Εἰσιν τῶν σώζειν κόσμον ἐπισταμένων*, C. I. G. 3, 4935 b p. 1230. — 4) Zu der Aufschrift auf einer Strigilis: *Σ[ώ]ζουσα* C. I. G. 14, 2408, 8 bemerkt Kaibel z. d. St. (p. 611 und *Index* p. 739): *videtur deae nomen significare*. — 5) Auf einem in der Nähe von Kap Palos (Spanien) gefundenen bleiernen Anker steht die Inschrift *ἈΦΡΟΔΙΤΗ ΣΩΖΟΥΣΑ*, *Arch. Anz.* 21 (1906), 168. Über Aphrodite als Schirmerin der Schiffer vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1351 u. Anm. 3. [Höfer.]

Spad[en]os? (*Σπαδ[η]νός*), *Ἀπόλλωνι Σπαδ...*, Buresch-Ribbeck, *Aus Lydien* 5, 4: „*Σπαδ...* scheint der Rest eines barbarischen Beinamens des Apollon zu sein, möglicherweise *Σπαδ[η]νός*, nach einer Ortschaft mit einheimischem Apollon-Kult.“ [Höfer.]

Spalaxos s. Palaxos und P. Kretschmer, *Einleitung in d. Gesch. d. griech. Sprache* 303, 2. J. Schäfer, *De Iove apud Cares culto* (= *Dissert. Phil. Hal.* 20, 4) S. 369. [Höfer.]

Spariantis, eine der Hyakinthiden, d. h. der Töchter des aus Lakedaimon nach Athen gekommenen Hyakinthos. Sie wurden am Grabe des Kyklopen Geraistos geopfert, um von Athen die Pest abzuwehren, die Zeus auf die Bitte des Minos über die Stadt verhängt hatte, als dieser in dem Rachezug wegen des Todes seines Sohnes Androgeos die Stadt nicht einnehmen konnte. Der Zweck des Opfers wurde jedoch nicht erreicht. Der Name Spariantis wird nur bei *Hygin. fab.* 238 erwähnt, während *Apollodor* (3, 15, 8, 3) als Namen der Hyakinthostöchter Antheis, Aigleis, Lytaia [so R. Wagner in seiner *Apollodorausgabe* nach den Handschriften trotz der von *Meursius* nach *Steph. Byz.* s. v. *Λουσιά* vorgeschlagenen Emendation *Λουσία*. Also darf der Name wohl nicht, wie der Verfasser des Artikels Lytaia dieses Lexikons (Bd. 2, Sp. 2214) meint, als 'statt Lusía' stehend betrachtet werden. Andererseits läßt sich auch bei *Steph. Byz.* nicht *Λουσία* ohne weiteres in *Λυταία* emendieren, da *Λουσία* durch die Beziehung auf den Demos *Λουσιά* der Phyle *Ολυνθίς* geschützt ist. Es wird wohl kaum etwas anderes übrig bleiben, als die beiden Namen Lytaia und Lusía nebeneinander anzuerkennen], und Orthäia nennt

M. Schmidt (*Hygin. fab.* Jena 1872) sucht in Anlehnung an Th. Muncker (*Mythogr. Latini* Amstelod. 1681) Übereinstimmung zwischen *Hygin* und *Apollodor* herzustellen, indem er das im Frisingensis überlieferte 'Hyacinthus Spariantem filiam' (sc. occidit) in 'Hyacinthus Spartanus Antheidem filiam' ändert; schwerlich mit Recht, zumal offenbar *Hygins* Quelle überhaupt nur das Opfer einer Hyakinthostochter kannte. — Irrtümlicherweise nennt der Verf. des Artikels 'Hyakinthiden' dieses Lexikons (Bd. 1, Sp. 2759) unter den Namen der Hyakinthostöchter weder Orthais noch Spariantis, obwohl er *Apollodor* sowohl wie *Hygin* zitiert. Diese beiden Namen sind also dort nachzutragen. [H. Ostern.]

Spartaios (Σπαρταῖος), einer der drei Söhne des Zeus und der Nympe Hymalia. Zu der Zeit als Poseidon mit Halia, der Schwester der Telchines, 6 Söhne und eine Tochter, namens Rhodos, erzeugte, entstanden in den östlichen Teilen der Insel Rhodos die sogenannten Ignetes (so ist wohl ziemlich sicher mit A. Becker, *De Rhod. primord.* Jena 1882, Bethe [*Hermes* 24, 427 ff.] und Tümpel [*Philol.* 50, 43] das überlieferte γίγντας zu emendieren. Vgl. z. B. *Steph. Byz.* s. v. Ἰγνῆς· ἔθνος οὐκ ἔσσαν τὴν Ῥόδον· ἐνθεν καὶ Ἰγνητες οἱ ἰθαγενεῖς. λέγεται γὰρ καὶ μετὰ τοῦ Ἰγνητες. *hesych.* s. v. Ἰγνητες, *Simmias* v. Rhodos bei *Clemens Alex. Strom.* 30 V p. 674 [= § 48 Klotz]: Ἰγνητῶν καὶ Τελχίνων). ὅτε δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται καταπεπολεμῶν τὴν Ῥόδον ἐραστῆναι μᾶς τῶν νηπιῶν Ἰμαλίας ὀνομαζομένης καὶ τρεῖς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσαι παῖδας· Σπαρταῖον, Κρόνιον, Κύτον. Zur Zeit dieser Hymaliasöhne wurde Aphrodite, als sie von Kythera nach Rhodos übersiedeln wollte, von den übermächtigen Poseidonssöhnen daran gehindert. Aphrodite rächt sich für die ihr angetane Schmach, indem sie die Poseidonssöhne wahnsinnig macht. Die Wahnsinnigen vergewaltigen ihre eigene Mutter Halia und tun den Einwohnern von Rhodos viel Übles. Als das Poseidon merkt, verbietet er sie unter die Erde, wo sie *προσῆφοι δαίμονες* genannt werden; Halia aber stürzt sich ins Meer und erfährt als Leukothea göttliche Verehrung von den Einheimischen. Einige Zeit später verlassen die Brüder der Halia, die Telchines (s. d.), die Insel, da sie die bevorstehende große Flut vorhersehen, und verschwinden. Als dann die große Flut kommt und die Ebenen der Insel überschwemmt, geht fast alles auf Rhodos zugrunde. Nur wenige, die sich auf die höheren Teile der Insel zurückgezogen hatten, blieben am Leben; unter ihnen auch die Söhne des Zeus. —

So *Diodor* 5, 55, 4—56, 2. Wahrscheinlich ist Hymalia die Müllerin, und ihre drei Söhne sind als der Säer (Spartaios), der Reifer (Kronios) und der Speicherer oder Bäcker (Kytos) zu erklären. Vgl. *Preller-Robert, Gr. Mythol.* 4 S. 607; *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 1107 Anm. 1 (Zusammenhänge mit boeotischem Demeterkult?); *Heffter, Die Götterdienste auf Rhodos im Alterthume* (Zerbst 1827); *Pott, Mytho-Etymologica in Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 9 (1860) S. 414; *M. Mayer, Giganten u. Titanen* S. 44 f.

Es liegt nahe, diesen Zeus, der sich mit der 'Müllerin' Hymalia vereinigt, mit dem Zeus Melēus zu gleichen, den *Lykophon*, *Al.* 435 erwähnt. Möglich, daß wir es hier überhaupt mit ursprünglich unbenannten 'Mühlengöttern' (Μυλάντριοι θεοὶ *Steph. Byz.* s. v. Μυλάντριοι) zu tun haben. (*Preller-Robert* 4 S. 608 nimmt geradezu an, daß unter den μυλάντριοι θεοὶ auf Kameiros Zeus, Hymalia und die drei Söhne zu verstehen seien). Daß die Zusammenstellung mit den Telchines bei *Diodor* keine zufällige ist, läßt dieselbe Notiz des *Steph. Byz.* erkennen, nach der einer der Telchines namens Mōlas der Erfinder der Mühle sein soll. (Sonderbarerweise erwähnt *Usener* in den *Götternamen* die drei Hymaliasöhne nicht als Sondergötter, obwohl er die Stelle bei *Diodor* [*Götternamen* S. 257 Anm. 19] zitiert.)

Der Zusammenhang der ganzen *Diodor*-stelle ist nicht recht klar. Die dreimalige Angabe des Zeitpunktes für das Abenteuer der Aphrodite mit den Söhnen des Poseidon muß befremden, ließ sich aber bei der überlieferten Lesart γίγντας nicht ändern. Sollte das wiederhergestellte Ἰγνητες nicht dazu berechtigen, den Satz ὅτε δὴ καὶ Ζεὺς κτλ. (trotz der sprachlichen Härte) als Erklärung des Vor- ausgehenden (also nicht als dritte Zeitangabe) aufzufassen? Die Ignetes wären dann die drei Söhne des Zeus und der Hymalia bzw. die Ur- eingeborenen von Rhodos (Ἰγνητες: Ἰγνητες wie Eteocretes: Cretes *Lobeck, Pathol. Graec. sermon.* 1 p. 73 ff.) hätten ihre Abstammung auf diese drei Göttersöhne zurückgeführt. Damit hätte dann auch die bei *Diodor* so merkwürdig nach- hinkende Notiz vom Überleben der Διὸς παῖδες nach dem κατακλυσμός ihre befriedigende Erklärung gefunden. (Anders suchen *M. Mayer* u. *Tümpel* [s. o.] die Schwierigkeit des Textes zu beheben, indem sie die Ignetes mit den *προσῆφοι δαίμονες* identifizieren.)

Die Natur der Hymaliasöhne als Fruchtbarkeits- und Wachstumsgötter findet eine erwünschte Bestätigung in einer Notiz bei *Clemens Romanus* (ed. *Dressel*, *Homil.* 5, 13, 10f.: (Ζεὺς) Ἰμαλία (Εἰμα lib.) τῇ γηγενεῖ ἐν Ῥόδῳ διὰ θυβροῦ σπηλῆθεν, ἐξ ἧς Σπαρταῖος (Παρογαῖος lib.), was *Dressel* sonderbarerweise im Texte stehen läßt, anstatt es nach *Diodor* in Σπαρταῖος zu emendieren), Κρόνιος, Κύτος. (Vgl. auch *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 1110 Anm. 2.) Hiernach ist auch eine Stelle der von *Bursian* im Anhang seiner Ausgabe des *Firminus Mat.* edierten 'capita quaedam libri X. recognitionum Pseudoclementinarum' zu heilen (S. 54 = fol. 35^b), in dem zu lesen ist: 'Hymaliam (nicht wie *Bursian* meint Hymaliam oder Hymaladem) Gege- neam apud Rhodum mutatus in imbrem', wo- zu dann zu ergänzen wäre (nicht wie *Bursian* vorschlägt ex qua nascuntur Ignetes et Telchines, sondern) 'ex qua nascuntur Spartius, Cronius, Cytus'. [H. Ostern.]

Sparte (Σπάρτη), Tochter des Eurotas und der Kleta, Gemahlin des Lakedaimon, Mutter des Amyklas und der Eurydike. *Apollod.* 3, 10, 3. *Pausan.* 3, 1, 2. *Schol. Eurip. Orest.* 626. Nach *Pausan.* 2, 16, 4 befand sich in Amyklai eine bildliche Darstellung der Sparte (Σπάρτης

γυναικὸς εἰκὼν ἔστιν ἐν Ἀνάκλεις). Dieselbe ist wohl Pausan. 3, 18, 8 gemeint, wo es heißt, daß Aristandros von Paros als Dreifußstütze eine leierspielende Gestalt gebildet habe (γυναικὰ ἔχουσαν λόφον, Σπάρτην δῖδεν). Die Dreifüße stammten von der Beute bei Aigospotamoi. Eine von Löschcke (Athen. Mitt. 3 (1878), 164 bis 171 beschriebene Stele aus dem Heiligtume der Alexandra zu Amyklai zeigt diese Göttin leierspielend. Entweder hat sich also Pausanias geirrt, und die vermeintliche Sparte ist Alexandra, oder eine ist das Vorbild für die andere gewesen. [Türk.]

Das Haupt der Sparte (ΣΠΑΡΤΗ), ein weiblicher Kopf mit langem Lockenhaar erscheint auf lakonischen Münzen, Eckhel, Doctr. num. vet. 2, 280. Mionnet 2, 221, 55. Cat. of the greek coins Brit. Mus. Peloponnesus 127, 62 pl. 25, 5. Head, Hist. num. 365 (436*). Weil, Ath. Mitt. 6 (1881), 14 nr. 4. [Höfer.]

Spartoi (Σπαρτοί), die Männer, die aus den von Kadmos gesäten Drachenzähnen hervordurchn. Sie töten sich gegenseitig bis auf fünf, die Kadmos zu Bürgern macht und in Theben ansiedelt: Chthonios, Udaïos, Pelor oder Peloros (über die Etymologie von πέλωρ handelt zuletzt H. Osthoff im Arch. f. Rel.-Wiss. 8 [1905/6] S. 51—68), Hyperenor und Echion (Aischylos fragm. 376 [Nauck²] = Schol. Eurip. Phoen. 942, Pherekydes fr. 44, F. H. G. 1. p. 83 = Schol. Apoll. Rhod. 3, 1179. Weitere Stellen siehe bei Crusius im Artikel Kadmos ob. Bd. 2 Sp. 828 f. nr. 5, sowie die Artikel der einzelnen Namen), zu denen nach Timagoras (Schol. Phoen. 670) noch Kreon und nach Memnon bei Phot. bibl. p. 228* (Bekker) Astakos (vgl. Crusius a. a. O. Sp. 835 f. nr. 26, Sp. 857 nr. 66, Sp. 865 nr. 79) hinzuzufügen ist.

Da der Gegenstand in dem Artikel Kadmos von Crusius (Bd. 2 Sp. 824—893) bereits ausführlich behandelt ist, so sei hier nur zur leichteren Benutzung dieses großen Artikels auf dessen Stellen, soweit sie die Sparten betreffen, verwiesen:

Literarische Quellen: Sp. 826 f. nr. 4.

Darstellung in Eurip. Phoeniss.: Sp. 827 f. nr. 5.

Zahl und Namen der Sparten: Sp. 828 f. nr. 6. (Über die 5-Zahl vgl. auch Usener, Pasparios (Rh. Mus. 49 [1894] S. 469. Vgl. unten.)

Hauptzüge der urspr. Sage: Sp. 831 nr. 9. 50 Darstellung bei Pherekydes, Hellanikos, Eurip. im Herakles u. a. (Die Zähne nicht auf den Rat der Athene, sondern des Ares bzw. von diesem selbst gesät. Steinwurf des Kadmos: Sp. 835 nr. 19 u. 20.)

Steinwurf des Jason unter die Sparten im Kolchis. Jasonsage als Dublette des Kadmosmythos: Sp. 835 nr. 19, Sp. 836 nr. 21 (wo in der Verweisung in Zeile 5 statt Sp. 506. 511 Sp. 70 zu lesen ist), Sp. 842 f. nr. 26. Vgl. auch Bd. 2 Sp. 75 u. 76 sowie Bd. 1 Sp. 505 f. und Sp. 511; ferner den Artikel Argonauten bei Pauly-Wissowa 2, 765 f.

Weitere Folgerungen aus der Pherekydesversion: Sp. 836 nr. 22.

Bestehen des Drachen- und Spartenabenteuers eine der Bedingungen, unter denen Kadmos die Harmonia heimführt: Sp. 836 nr. 22.

Sparten im Zusammenhang mit (Kadmos und ?) Ogyges bei Lykophron. Alexandra 1206: Sp. 843 nr. 28.

Kadmos mit den Sparten erbaut die Kadmeia: Sp. 844 nr. 31.

Der Platz der Drachensaat: Sp. 845 nr. 33. Sparten als Ahnen des Aigeus, Epaminondas u. a.: Sp. 845 f. nr. 34.

10 Lanze als Muttermal der Spartenabkömmlinge: Sp. 846 nr. 36.

Sparten als Götterfeinde: Sp. 848 f. nr. 45.

Zusammenhänge der Namen Thermodon u. des euböischen Abantenkönigs Chalkedon mit der Saat der Zähne: Sp. 857 nr. 65, Sp. 862 nr. 75.

Sparta und die Sparten: Sp. 866 f. nr. 82, Sp. 893 nr. 131.

Sparten auf Kreta. Wechsel der Form Σπαρτοί und Σπαρτιάται: Sp. 869 nr. 86. (Vgl. dazu Usener, Pasparios S. 469.)

20 Sparten auf Münze von Tyros (?): Sp. 871 nr. 88.

Sparten bei Nonnos; Sp. 877 nr. 100.

Kadmos als Erfinder der Ergewinnung vielleicht wegen der Spartenrüstung: Sp. 878 nr. 105.

Rationalistische Erklärung der Sparten: Sp. 854 nr. 60, Sp. 879 nr. 106.

Παλαιότατος περί Σπαρτών: Sp. 879 f. nr. 108.

30 Spartensage als ψεύδος Φοινικίων: Sp. 880 nr. 110.

Erklärung der Spartensage: Sp. 887 nr. 123.

Hierzu ist jetzt nachzutragen die Erklärung Useners im Rh. Mus. 49 (1894), 461 ff., wo er die Herleitung der Σπαρτοί von σπείρω als bloße Volksetymologie bezeichnet, unter deren Einfluß die gewöhnliche Sage entstanden sei, während die richtige Erklärung auf die Wurzel σπαρ- (= σκαρ-) aufzubauen sei, die 'zappeln, zucken, sich unruhig und unstet bewegen' bedeute. „Ursprünglich waren sie 'Tänzer' Σπάρτοι. Der späteren Sage ist der Waffentanz zum ersten Kampf geworden“ (S. 469). Die Sparten und Spartiaten sind ebenso wie die Κορυῆτες, Σιγῆτιοι „noch zu der Zeit, als ihre Benennungen durchdrangen, Tänzer vor dem Herrn des Lichts gewesen.“ Vgl. dazu Gruppe, Gr. Mythol. S. 898.

Spartenkampf als Reflex eines agrarischen Festbrauches: Sp. 888 nr. 124.

Kadmos und Harmonia in Drachengestalt die Echeleer und Illyrier versöhnend als Parallele zur Spartensage: Sp. 889 f. nr. 126.

Zum Schluß ist noch hinzuweisen auf Zienlinskis Artikel Hermes und die Hermetik (Arch. f. Rel.-Wiss. 9) S. 57 f.: Κάδμος-Κόσμος-Hermes. Erwachsen der Sparten aus den Zähnen = „Ursprung des Menschengeschlechtes aus den Steinen der Erde, ἀπὸ πέτρης, dem arkadisch-hermetischen Ursprung ἀπὸ θρόνους, parallel. Die Menschen geraten sofort in Krieg miteinander . . ., bis sich die Übrigbleibenden dank Kadmos vertragen, der somit auch in der Menschengesellschaft den Kosmos stiftet.“

[H. Ostern.]

Sparton (Σπάρτων), 1) Sohn des Phoroneus, Vater des Mykeneus, Eponymos von Sparta, Akusilaos bei Paus. 2, 16, 4 (= Diels, Fragmente der Vorsokratiker 2, 1 p. 515 fr. 24); vgl.

Herodian ed. Lenz 1, 36, 16, doch fügt *Pausanias* ausdrücklich hinzu, daß weder nach lakedaimonischer Überlieferung noch nach seiner persönlichen Ansicht diese Genealogie annehmbar sei. Nach *Schol. Eur. Or.* 1246 ist Spartos Sohn des Phegeus (des Bruders des Phoroneus, *Charax* bei *Steph. Byz. Φήγεια*) und gleichfalls der Vater des Mykeneus; Vater des letzteren, aber Bruder des Phoroneus ist Spartos nach *Steph. Byz. Μυκήναι*. *Eust.* 10 ad *Hom. Il.* 289, 47. Vgl. *Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 98. *Kordt, De Acusilaos* (Diss. Basel 1903) p. 35 f. Vgl. Spartos. — 2) Sohn des Teisamenos, *Paus.* 7, 6, 2. — 3) Vater des Eurytios (s. d.), *Ant. Lib.* 27.

[Höfer.]

Spartos (Σπαρτός) 1) Nach *Steph. Byz.* s. v. *Λακεδαιμόν* p. 407, 1 = *Herodian* ed. Lenz 1, 344, 24: Σπαρτή . . ἀπὸ Σπαρτοῦ τοῦ Ἀμύκλαντος τοῦ Λέλεως τοῦ Σπαρτοῦ wären zwei Trä- 20 ger des Namens Spartos zu unterscheiden: Spartos, der Sohn des Lelex, und Spartos, der Sohn des Amyklas, der Urenkel des andern Spartos, der Eponym von Sparta. Da bei *Herodian* 1, 216, 22 nur Σπαρτός υἱὸς Ἀμύκλαντος (= *Eust.* ad *Hom. Il.* 294, 29) τοῦ Λέλεως steht, sind vielleicht die Worte τοῦ Σπαρτοῦ nach Λέλεως als Dittographie zu streichen, oder, da Lelex als lakonischer αὐτόχθων (*Paus.* 3, 1, 1) bezeichnet wird, Sparta 30 aber nach den Sparten (*Crusius* Bd. 2 Sp. 866, 31 ff. 49 ff.) benannt sein soll, könnte Λέλεως τοῦ Σπαρτοῦ bezeichnen = des Lelex, des Sparten (Σπαρτός = αὐτόχθων). Eine andere Genealogie findet sich bei *Isidor. Orig.* 15, 1, 47: Sparta ab Sparto, filio Phoronei vocata, qui fuit filius Inachi. Hier erhält also Spartos denselben Vater, den *Akusilaos* dem Spartos (s. d. nr. 1) gegeben hatte, so daß man daran denken könnte, bei *Isidor* zu lesen: ab Spar- 40 to(νε), filio Phoronei. — 2) Hund des Aktaion (s. d.), *Apollod.* 3, 4, 4. Nach *Bergk, P. L. Gr.* 3⁴, frgm. adesp. 39 g p. 700 wäre Πᾶρος zu lesen. [Höfer.]

Spatale (?) (Σπατάλη?), unsicherer Name einer Nereide bei *Claudian. Epithal. de nuptiis Honorii Augusti* 167, wo *Birt Psamathe* (s. d.) vermutet. [Höfer.]

Speio (Σπειώ), Nereide, *Hom. Il.* 18, 40. *Hes. Theog.* 245. *Apollod.* 1, 2, 7. *Hyg. fab. praef.* (p. 10, 15 *Schmidt*). *Eust.* ad *Hom. Il.* p. 1130, 54. *Schömann, Opusc. acad.* 2, 168. Dargestellt ist Speio mit anderen Nereiden auf dem Bd. 3 Sp. 3195, 60 ff. erwähnten Krater. 50

[Höfer.]

Spelaütai (Σπηλαῖται), Beiname der drei Götter Herakles, Hermes und Apollon in Themisonion (irtümlich Gruppe, *Gr. Myth.* 1333, 5: 'auf dem Parnassos') in Phrygien, deren Kultbilder vor dem Eingang zu einer Höhle standen, *Paus.* 10, 32, 4. *Steph. Byz.* s. v. Σπήλαιον p. 584, 10 (*Meineke*) *Herodian* ed. Lenz 2, 869, 3. 4. *Brunn, Sitzungsber. d. K. Bayr. Akad. d. Wiss.* 1880, 459 f. *Kleine Schriften* 2, 84 f. Dem Apollon Spelautes von Themisonion entspricht der nach einer Höhle bei *Abolai* (so statt des überlieferten *Ἰλαι* bei *Paus.* 10, 32, 6 v. *Wilamowitz, Gött. Gel. Anz.* 1900, 572 Anm. 3, 60

was übrigens auch schon *Drexler, Roscher M. L.* Bd. 1 Sp. 2797, 67 vermutet hatte) im Gebiete von Magnesia a. M. genannte Apollon *Αἰλαίτης*, *Drexler* a. a. O. O. Kern, *Inscr. v. Magnesia a. M.* XXV. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Ionia* 164, 49. 50. *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 79, 25. *Head, Hist. num.* 583². — Auch Zeus scheint als Höhlengott verehrt worden zu sein, wenn anders mit *A. Koerte, Ath. Mitt.* 25 (1900), 419 f. der Zeus ἐξ ἀλῆς ἐπήμοος θεός einer phrygischen Inschrift als 'Höhlen-Zeus' zu erklären ist. Auch das bei *Ael. nat. an.* 11, 6 erwähnte arkadische Heiligtum des Pan, namens *Αἰλή*, war offenbar eine Höhle. [Höfer.]

Spermeios (Σπερμεῖος), Beiname 1) des Apollon, *Orph. Hymn.* 34, 2. Über Apollon als Vegetationsgott s. Gruppe, *Gr. Myth.* 1228, 2, *C. Fries, Die griechischen Götter und Heroen* 198 f. — 2) Der Demeter (Σπερμεῖη), *Orph.* a. a. O. 40, 5. [Höfer.]

Spermo (Σπερμόν), eine der Oinotrophoi (s. d.); vgl. ferner *A. Mommsen, Philologus* 66 (1907), 439—441. *E. Maab, Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 10 (1907), 95 Anm. 14. [Höfer.]

Spermos (Σπέρμος) s. Bd. 1 Nachträge unter Damonno u. Tümpel, *Philologus* 50 (1891), 612. *Derselbe, Roscher, Lex.* Bd. 3 Sp. 876, 16 ff. Vgl. auch *Ed. Meyer* bei *Pauly - Wissowa* 2, 617 unter Ardy's I. [Höfer.]

Spercheios (Σπερχεῖος), [Etymol. nach *Ebeling, Lex. Hom. u. Curtius, Etymol.* zu σπέρχω gehörend: 'qui cito fert'. *Prellwitz, Etymol. Wörterb. d. griech. Spr.* stellt zu σπέρχω auch das deutsche 'springen', 'sprengen', führt jedoch Σπερχεῖος nicht unter den zu σπέρχω gehörenden Worten an] die Gottheit des Flusses Spercheios; er wird durch das Epitheton διυπετής (*Il.* II 174) als Sohn des Zeus bezeichnet, was ein späterer Überarbeiter durch ὃν ἀθάνατος τέκετο Zeus verdeutlichen wollte (wenn man mit *Nauck (Ilias)* Berlin 1879 *adn. critic.* ad II 174) das *A-Scholion* zu Φ 2 (καὶ ἐν ἄλλοις δὲ εἰρηται υἱὸς Σπερχεῖοιο, ὃν ἀθάνατος τέκετο Zeus) als an ihrer eigentlichen Stelle (zu II 174) verloren gegangene Zenodot-Lesart zu der Vulgata Σπερχεῖοιο, διυπετός ποταμοῖο betrachten darf. Anders *Dindorf (A-Schol.* Vol. II p. 211 *adn. critic.* ad Φ 2), der Σπερχεῖοιο als Schreibfehler für Πειριφόοιο betrachtet, also ein Zitat von B 741 an unserer Stelle erkennt. Woher die Angabe bei *Pauly, Reall.* s. v. Spercheios stammt, daß Okeanos und Ge als Eltern des Sp. gelten, ist mir nicht bekannt. Sie findet sich schon in *Boccaccio's Genealogia Deorum* (Lat. Ausg. 1532) Lib. VII Cap. 63, jedoch auch dort ohne Angabe antiker Quellen. *Ilias* Φ 195 f. wird Okeanos als Ursprung aller Flüsse bezeichnet). Peleus hatte ihm vor der Ausfahrt seines Sohnes dessen Haupthaar geweiht, für den Fall, daß ihm glückliche Heimkehr beschieden sei. Auch eine Hekatombe wollte er dann zum Dank dem Flusse darbringen und 50 unverschnittene Schafe in die Quelle opfern, dort, wo der heilige Bezirk und der Altar des Spercheios war (Ψ 141 ff. Vgl. dazu *Plato, Politeia* p. 391 B und *Paus.* 1, 37, 3. Über Verehrung von Flüssen vgl. den Artikel

‘Flußgötter’ dieses Lexikons. (Abweichender Ansicht über Opfer von Rossen an die Gottheit der Flüsse ist *Stengel, Jahrb. f. Philol.* Bd. 143 S. 149 ff.) Speziell für die Weihung des Haupt- haares an Flußgottheiten gibt interessante Parallelen aus anderen Kulturkreisen (Hindu, Australien) *Fraser im Kommentar zu Pausanias* 8, 41, 3 = Vol. IV p. 392 f. Nach dem *Schol. Townl.* zu Ψ 146 hat *Antimachos* auch von einem Haaropfer an den Kephissos erzählt. Ob es sich hier, wie *Kinkel (Epic. fragm. Antimach. fragm. 60)* meint, auch um *Peleus* und *Achill* handelt, bleibt indessen zweifelhaft). Das *Schol. Townl.* zu Ψ 142 gibt hierfür zweierlei Erklärungen: 1) *Σπερχειῶς ὡς συγγενεῖ Πολυδόρῳ γὰρ εἶχε τὴν Πηλεὺς θυγατέρα* ἢ 2) *ὅτι ἀπὸ Φθίου τοῦ Σπερχειοῦ Φθία* (so *E. Maabz*; bei *Bekker* fehlt das *Φθία*). Die zweite Erklärung kennt also einen *Phthios* als Sohn des *Spercheios* u. Eponymos der Stadt *Phthia*. Diese Genealogie ist sonst nirgends überliefert (vgl. den Artikel *Phthios* dieses Lexikons Bd. 3 Sp. 2472 nr. 2d). Die erste Erklärung dagegen nimmt Bezug auf die *Ilias* selbst, und zwar auf Π 173 ff. Danach hat *Polydore (Schol. Townl. zu Π 175: Ζηρόδοτος δὲ Κλεοδώρην φησίν, Ἡσίοδον καὶ τῶν ἄλλων Πολυδόρην αὐτὴν καλούντων)*, die Tochter des *Peleus*, dem *ἄνακτος Σπερχειῶς* den *Menesthios* geboren, während offiziell (interessante Zusammenstellungen derartiger Doppelangaben über die Herkunft nebst kühnen daraus gezogenen Schlußfolgerungen gibt *Usener, Göttliche Synonyme: Rh. Mus. N. F.* 53, 329 ff. Siehe besonders S. 332, Anm. 1) ihr Gemahl *Boros*, der Sohn des *Perieres*, als Vater galt (offenbar verderbt sind die beiden unverständlichen Interlinearscholien des *Townl.* zu Π 177: *Βόρω Περιήρεος νῦν ὁ Μενέστιος* und zu 178: *ὅς ὁ Περιήρης*). Das *A-Scholion* vertritt die Ansicht, daß dieser *Peleus* nicht der Vater des *Achill*, sondern ein ‘anderer *Peleus*’ sei, da der Dichter sonst die Verwandtschaft mit *Achill* irgendwie bezeichnet hätte. Diesem Grunde fügt das *Schol. Townl.* noch hinzu, daß *Achilleus* nach dieser Schwester im *Hades (Od. 1)* müßte gefragt haben, schließt sich aber dann der Ansicht der *πρώτεροι* an, die *Menesthios* als Schwager des *Achill* auffassen und jenen Einwand vom *Hades* mit dem Hinweis auf *Ktimene*, die Schwester des *Odysseus*, entkräften, nach der *Odysseus* im *Hades* ebensowenig fragt, wie *Achill* nach *Polydore*, obwohl sie *Od. o* 363 erwähnt wird. Demgemäß nannte auch *Pherekydes* *Polydore* die Schwester des *Achill (A-Scholion zu Π 175. Vgl. auch Strabo 9, 433: Μενέστιον . . . Σπερχειῶν λέγεσθαι παῖδα καὶ τῆς ἀδελφῆς τῆς Ἀχιλλέως und Heliodor, Aithiopika 2, 34, der sich sogar die Erklärung des Schol. Townl. zu Π 175 zunutze macht, daß nämlich *Menesthios* als ἀδελφιδόους Ἀχιλλέως die Führung der πρώτη τάξις bekommen habe). Nach anderer Version (*Schol. Venet. B*) ist nicht *Spercheios*, sondern der Gigant *Pelor* (über die Etymologie dieses Namens handelt zuletzt ausführlich *Osthoff im Arch. f. Rel.-Wiss.* 8, S. 51–68, was beim Artikel *Pelor* dieses Lexikons nachzutragen ist) Vater der *Polydore*:*

Er paßt, in *Polydore* verliebt, auf, wann sie im *Spercheios* zu baden pflegt, taucht heimlich unter, nachdem sie in den Fluß gestiegen ist, und überwältigt sie, *ὡς ἐν προορᾷ δῆθεν Σπερχειοῦ*, in der Mitte des Flusses, womit wohl sein im *Schol. Townl. Π 176* überlieferter Tod (vor *Poseidon* fliehend springt er in den *Spercheios* und wird in ihm durch den Dreizack des Gottes zerschmettert) in Zusammenhang stehen wird. Bei *Apollodor* 3, 13, 4 wird (im Gegensatz zu *Apollod.* 3, 13, 1, wo *Apollod.* mit der *Ilias* übereinstimmt) *Polydora* als Tochter des *Perieres* und Gattin des *Peleus* bezeichnet und erzählt, sie habe *ἐπικλῆν* ihrem Gemahl den *Menesthios* geboren, der in Wirklichkeit ein Sohn *Σπερχειοῦ τοῦ ποταμοῦ* gewesen sei. (Weitere Varianten über die Herkunft der *Polydore* siehe diese nr. 7 und nr. 9: Bd. 3 Sp. 2641 f.)

Die Stelle Ψ 141 ff. scheint *Statius* in der *Achilleis* 1, 628 f. vorzuschweben, wo er *Achill* in *Skyros*, von wo dieser sich zu *Taten* hinaussehnt, bei sich sagen läßt: *quaerisne meos, Sperchie, natatus promissasque comas* (vgl. auch *Achilleis* 1, 238 f., 2, 143 ff., *Silv.* 3, 4, 85?) Nach *Nikander* gibt *Anton. Liberal.* 32 die Herkunft des *Dryops*, des Stammvaters der *Dryoper* von *Spercheios* und der *Danaide* *Polydora* an, wozu nach sehr einleuchtender Emendation auch *Pherekydes (F. H. G. 1, 24 fr. 23)* stimmt (vgl. hierüber den Artikel *Polydora* nr. 9).

Ovid. Metam. 5, 86 erwähnt als Sohn des *Spercheios* den *Lycetus*, der von *Perseus* bei dem Kampf, der sich bei seiner Hochzeit mit *Andromeda* entspinnt, getötet wird. (Diese Angabe sieht ganz wie eine freie Erfindung des *Ovid* aus, und es liegt daher auch kein Anlaß vor mit *Klotz* und *Georges (Lateinisch-deutsches Handwörterbuch)* ‘*Sperchionides*’ an dieser Stelle als ‘*Abwucher* des *Spercheios*’ zu fassen, was sprachlich kaum möglich sein dürfte.)

Steph. Byz. s. v. Τυφρησιός läßt nach einem Sohne des *Spercheios* die Stadt *Typhrestos* in *Trachis* genannt sein.

Von einem weiteren Sohne des *Spercheios* weiß *Lactantius Placidus Comment. in Statii Achilleida* (rec. *Jahnke*) ad 1, 239 (so zu korrigieren im Artikel *Narkissos* dieses Lexikons Bd. 3 Sp. 12): *Pater autem Narcissus fuit Sperchius*. Doch liegt hier wahrscheinlich nur ein Versehen des Kommentators vor, der selbst zur *Thebais* 7, 340 der üblichen Genealogie folgend den *Kephissos* als Vater des *Narkissos* angibt.

Schließlich ist noch die bewußt falsche Genealogie der *Nymphen* am *Othrys* zu erwähnen, die nach *Ant. Liberal.* 22 *Nikander (fr. 39 Schn.)* dem Hirten *Kerambos* in den Mund legte: Erzürnt darüber, daß *Pan* ihm geraten hatte, er solle anstatt auf den Hängen des *Othrys* in der Ebene weiden, entläßt er seinen Zorn in Scheltreden gegen die *Nymphen* und wirft ihnen vor, sie seien gar nicht Töchter des *Zeus*, sondern *Deino* habe sie dem *Spercheios* geboren (*ἢ δεινα τοῦ σπερχειοῦ* cod. *ἢ Δεινὸ τῷ Σπερχειῷ Martini* in seiner Ausg. Bonn 1886). [*H. Ostern.*]

Spes, göttliche Personifikation der den Menschen in allen Lebenslagen und Nöten aufrechterhaltenden Hoffnung auf glücklichen Erfolg, entsprechend der bei den Griechen seit *Hesiod* häufig erwähnten *Ἐλπίς* (vgl. *Th. Birt, Elpides*, Marburg 1881, S. 6 ff.), oft ausdrücklich als *bona Spes* bezeichnet (*Plaut. Rud.* 231 *Spes bona, obscuro, subventa mihi. Auson. de dis* 13 p. 161, 56 *Peiper: et numquam in dubiis hominem bona destituens Spes*. *Ribbeck, Append. sent.* 255 *Fortuna innocentem saepe, numquam bona Spes deserit. C. I. L.* 9, 6080¹. 11, 6705²⁰. *Eckhel, Doctr. num.* 7, 154; *sancta* heißt sie bei *Plaut. Cist.* 670 *Spes mihi sancta subventi*). Sie wird häufig mit anderen Personifikationen abstrakter Begriffe verbunden (Aufzählungen bei *Cic. de leg.* 2, 28; *de nat. deor.* 2, 61. 3, 47. *Plin. n. h.* 2, 14), z. B. *Plaut. Bacch.* 893 *Spes Opis Virtus Venus* (vgl. *Veneris et Spei signa C. I. L.* 9, 4663 und die Grabchrift *C. I. L.* 20 6, 15594 *Fortunae Spei Veneri et memoriae Claud(iae) Sennae sacrum*), namentlich mit *Salus*, z. B. *Plaut. Pseud.* 709 *dixit utrum Spemne an Salutem te salutem, Pseudole; Merc.* 867 *Spes Salus Victoria; Most.* 350 f., wo neben *Spes* *Confidentia* (vgl. *Stat. Theb.* 6, 393 *Spes Metus Fiducia*) und *Salus* erscheinen; *es sacerdos Spei et Salutis aug.* in *Gabii C. I. L.* 14, 2804. Vor allem aber steht sie in der engsten Beziehung zur *Fortuna*: so sagt bei *Plaut. Merc.* 30 842 f. *Eutyclus* zu *Fortuna* (nicht zu *Spes* selbst, wie *A. Kieseberg, Quaestiones Plautinae et Terentianae ad religionem spectantes*, Diss. Lips. 1884, S. 55 fälschlich annimmt) *dixim atque hominum quae spectatrix atque era eadem es hominibus, spem speratam quom obtulisti hanc mihi, tibi grates ago*, und im *Vicus longus* auf dem *Quirinal* in Rom gab es einen Altar der *Τύχη εὐέλπις* (*Fortuna Bonae Spei?*, *Plut. de fort. Rom.* 10; vgl. *Quaest. Rom.* 74). Der *Fortuna* 40 *Primigenia* von Praeneste wird einmal (*C. I. L.* 14, 2867) unter anderen Statuen im *Pronaos* ihres Tempels auch eine solche der *Spes* gewidmet, ein andermal (*C. I. L.* 14, 2853) *simulacra duo Spei corolitica*, und wenn es in der *Fortuna*-Ode des *Horaz* (1, 35, 21) heißt *te Spes et albo rara Fides colit velata panno*, so erzählt dies eine Illustration durch die capuanische Inschrift *C. I. L.* 10, 3775, welche die gemeinsame Verehrung von *Spes Fides Fortuna* 50 bezeugt. *Fortuna* und *Spes* nebeneinander erscheinen auf einer Nebenseite des Altars im *Museo Chiaramonti, Visconti-Guattani, Museo Chiaramonti* Taf. 20 = *Amelung, Die Sculpturen des vaticanischen Museums I* S. 740 ff. Taf. 79 und auf Münzen des *Hadrian* und *L. Aelius*. Interessant ist in diesem Zusammenhange auch die auf Grabchriften in mehrfachen Variationen sich findende Wendung *Spes et Fortuna valete*, so *C. I. L.* 6, 11743 = *Buecheler, Carm. epigr.* 1498 *Evasi effugi. Spes et Fortuna valete, nil mihi voviscum est, ludificate alios. C. I. L.* 9, 4756 = *Buecheler a. a. O.* 409, 8 f. *actumst, excessi, Spes et Fortuna valete, nil iam plus in me vobis per saecula licebit; vgl. C. I. L.* 11, 6435 = *Buecheler a. a. O.* 434, 13 f. *effugi tumidam vitam, spes, forma valete: nil mihi vobiscum est, alios deludite quaeso*; griechische Fassung des-

selben Gedankens *Anth. Pal.* 9, 49 (vgl. 134. 172) *Ἐλπίς καὶ σύ, Τύχη, μάλα χαίρετε· τὸν λιμὲν εὖρον· οὐδὲν ἐμοὶ χυμὴν· παίζετε τοὺς μετ' ἐμέ; vgl. ebd. 10, 70, 1 Τύχης ἐταῖρου Ἐλπίδες*. Wie *Fortuna* so erstreckt auch *Spes* ihre Herrschaft über alle Gebiete des menschlichen Lebens; der Landmann (*Tibull.* 1, 1, 9. 2, 6, 21 f.) und der Jäger (*Tibull.* 2, 6, 23 f.), der Kranke (*Ovid ex Ponto* 1, 6, 35 f.) und der Liebende (*Tibull.* 2, 6, 27. *C. I. L.* 4, 1837 = *Buecheler a. a. O.* 949, 5 *quod Spes eripuit, Spes certe reddit amanti*), der Schiffer in Seenot (*Ovid. ex Ponto* 1, 6, 33 f.) und der Gefangene (*Ovid. a. a. O.* 37 f., vgl. 31 f. *Tibull.* 2, 6, 25 f.) rufen sie an, vor allem auch der Krieger in den Gefahren seines Berufes (daher die Verbindung mit *Victoria* *Plaut. Merc.* 867). Es ist kein Wunder, daß in dem Militärstaat Rom der bekannteste öffentliche Kult der *Spes* durch die Bedeutung hervorgerufen wurde, welche die Hoffnung in den Wechselfällen des Krieges besitzt. *A. Atilius Calatinus* gelobte im ersten punischen Kriege der *Spes* einen Tempel (*Tac. ann.* 2, 49. *Cic. de leg.* 2, 28 und danach zu verbessern *de nat. deor.* 2, 61) und erbaute ihn am *Forum holitorium* (über die Lage vgl. *R. Delbrück, Die drei Tempel am Forum holitorium in Rom, Rom* 1903 und dazu *Wissowa, Gött. gel. Anzeig.* 1904, 561 ff. *Hülsem, Röm. Mitteil.* 21, 1906, S. 191. *Hülsem-Jordan, Röm. Topogr.* 1, 3 S. 511 ff.); der Tempel wurde mehrfach durch Blitzschlag und Feuersbrunst zerstört (*Liv.* 21, 62, 4. 24, 47, 15, 25, 7, 6. *Cass. Dio* 50, 10, 3), aber stets wiederhergestellt, zuletzt durch *Germanicus* im J. 17 n. Chr. (*Tac. ann.* 2, 49). Der durch die *Steinkalender* (*fast. Vall. Arval. Ant. C. I. L.* 1² p. 323, dazu ein neues Bruchstück der *fasti Praenestini, Not. d. Scavi* 1897 S. 421) bezeugte Stiftungstag am 1. August muß eine gewisse allgemeine Bedeutung besessen haben, da auch die Bauernkalender in ihrer knappen Auswahl von Festen das *sacrum Spei* im August erwähnen. Älter war nach dem Bericht der Stadtchronik (*Liv.* 2, 51, 1. *Dion. Hal.* 9, 24, 4) zum J. 277 = 477 ein im Osten außerhalb der Stadtmauern gelegenes Heiligtum der *Spes*, von dem nachher die ganze Gegend der späteren *Porta Praenestina* die Bezeichnung *ad Spem veterem* (*Tychici sutoris a Spem veterem C. I. L.* 15, 5929. *Hist. aug. Heliog.* 13, 5. *Frontin. de aqu.* 5, 19. 20. 21. 65) führte (*Hülsem-Jordan a. a. O.* S. 364 f.); einen neuen Tempel der *Spes* (*templa duo nova Spei et Fortunae*, vgl. dazu *Jordan, Arch. Zeit.* 29, 1871 S. 79. *Hülsem-Jordan a. a. O.* S. 465) nennt die *Notitia regionum* in der 7. Region (*Via lata*). Außerhalb Roms kennen wir einen Tempel der *Spes* in *Ostia* (*C. I. L.* 14, 375), eine *porticus Spei* und eine Priesterin der *Spes* und *Salus augusta* in *Gabii* (*C. I. L.* 14, 2804), *cultores Spei augustae* in *Antium* (*C. I. L.* 10, 6645), gemeinsame Verehrung von *Spes Fides Fortuna* in *Capua* (*C. I. L.* 10, 3775), endlich



Spes auf einer alexandrinischen Münze (nach Cat. of the grec coins in the Brit. Mu. Alexandria pl. VIII nr. 291).

eine alte Weihinschrift an Spes aus Aricia (C. I. L. 14, 2158). Der Beiname *augusta*, den Spes auf Inschriften (C. I. L. 5, 707. 834. 6, 758 — 760. 10, 6645, vgl. 14, 2804) und oft auf Münzen (vgl. *Ἐλπίς σεβαστή* auf einer alexandrinischen Münze des Domitian, *Catal. Coins of the British Mus. Alexandria* S. 36 nr. 291) führt, setzt die Göttin in Beziehung zum Kaiserhause und drückt insbesondere die Hoffnungen aus, die sich an die heranwachsenden jüngeren Mitglieder der kaiserlichen Familie knüpfen; so verzeichnet der augusteische Festkalender von Cumae (C. I. L. 10, 8375) zum Andenken an die Anlegung der Toga virilis durch Augustus am 18. Oktober eine *supplicatio Spei et Iuven[nti]* (Iuventus ist die *dea novorum togatorum*, s. oben Bd. 2 Sp. 764 f.), und die Arvalbrüder feiern die Entbindung der Kaiserin durch ein Opfer an Spes (C. I. L. 6, 2043 II 10); Münzaufschriften wie *Spes publica* oder *Spei perpetuae* geben natürlich häufig auch weitergehenden Hoffnungen Ausdruck. Bilder der Spes werden inschriftlich im Verhältnis zu der beschränkten Zahl der Zeugnisse auffallend häufig erwähnt (C. I. L. 9, 4663. 10, 8295. 14, 2853. 2867); die Münzdarstellungen sowie eine inschriftlich gesicherte Statue (C. I. L. 6, 757 = *Schreiber, Die antiken Bildwerke der Villa Ludovisi in Rom* nr. 292) zeigen die Göttin durchweg in der gleichen Darstellung, stehend, in archaischer Gewandung und Haartracht, in der Rechten eine Blüte haltend und mit der Linken zierlich einen Zipfel des Kleides fassend (so z. B. auf dem oben Sp. 1295, 52 erwähnten Altarrelief im Museo Chiaramonti; vgl. auch die Statuen bei *Clarac, Musée de Sculpture* pl. 319, 844. 760, 1899 und das Denkmälerverzeichnis bei *J. J. Bernoulli, Aphrodite* S. 68 ff.); über den dieser Darstellung zugrunde liegenden archaischen griechischen Frauentypus vgl. *H. Lechat, Bull. de corr. hellén.* 14, 1890 S. 121 ff. 301 ff. 552 ff.

[Wissowa.]

Sphairos (*Σφαῖρος*), nach troizesischer Sage der sonst Killas (s. d.) genannte Wagenlenker des Pelops, Eponymos der Insel Sphairia bei Troizen, wo sein *μνημα* war. Als Aithra infolge eines von Athena geschickten Traumgesichtes sich nach Sphairia begeben hatte, um an dem Grabe des Sphairos zu opfern, gesellte sich Poseidon ihr zu, *Paus.* 2, 33, 1. 5, 10, 7. *Kalkmann, Pausanias der Perieget* 46. *Thraemer, Pergamos* 53. 60. *H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme* 1, 109. *G. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* (Diss. Greifswald 1890) p. 11. *Gruppe, Gr. Myth.* 173, 9. Nach *Max. Mayer, Giganten u. Titanen* 61 ist Sphairos, wofür seine Verbindung mit der uralten Naturgöttin *Αἰθήρα*, der Personifikation der klaren Himmelsluft, spricht, eine Personifikation des Himmelsgewölbes, synonym mit *Kotos* (s. d.; vgl. *zoia σφαῖρα, Antimachos in Etym. M.* 770, 9). Den in der Giebelgruppe der Ostseite des Zeustempels in Olympia dargestellten Wagenlenker des Pelops (s. Bd. 3 Sp. 774 s. v. *Oinomaos*) bezeichnen die einen als Killas (s. d.), die andern als Sphairos, *P. Monceaux und V. Laloux, Rev. arch.* 1889, 2 p. 56. *H. Brunn, Kleine Schriften* 2, 185. [Höfer.]

Sphaltes (*Σφάλτης*), Beiname des Dionysos, *Lykophr.* 207. *Anonym. Laurent. in Anecdota var. Graec. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 268. *Nicetas* ebend. 276. 282. *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio* 7, 5. Nach *Schol. vet. Paraphr. vet. Tzetz.* zu *Lyk. a. a. O.* führt Dionysos diesen Beinamen, weil er den Telephos (s. d.), der die in Mysien gelandeten Griechen bedrängte, an einer Weinrebe, die er plötzlich emporwachsen ließ, straucheln machte, so daß Telephos von Achilleus verwundet wurde; vgl. *Welcker, Zeitschr. f. die Altertumswissenschaft* 1 (1834), 44. Darstellungen des in den Kampf zwischen Telephos und den Griechen eingreifenden Dionysos auf einem attischen Krater der kaiserlichen Eremitage in St. Petersburg (*Stephani* nr. 1275, abgeb. *Mon. d. Inst.* 6 tav. 34), *Emanuel Loewy, Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 4 (1880), 221 f. und auf dem pergamenischen Telephos-Friese, *C. Robert, Jahrb. d. Kais. D. arch. Inst.* 2 (1887), 249 f. Nach *Panofka, Arch. Ztg.* 16 (1858), 180* soll Dionysos Sphaltes 'der vom übermäßigen Trunke starken Weines zu Fall gekommene und ausschlafende Weingott' (!) auf dem Henkel eines Erzgefäßes bei *Gerhard, Ant. Bildw. Taf.* 101, 1 dargestellt sein. [Höfer.]

Sphelos (*Σφήλος*), Athener, Sohn des Bukolos (s. d. 5), Vater des von Aineias getöteten Iasos, *Hom. Il.* 15, 338. v. *Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 249 Anm. 14. *Toepffer, Att. Genealogie* 263 Anm. 1. *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio* (Greifswald 1891) p. 7 Anm. 5.

[Höfer.]

Sphettos (*Σφήττος*), Sohn des Pittheus (s. d.), mit Athen verbunden, wo er als Eponymos des Demos Sphettos gilt, wie sein Bruder Anaphlystos Eponymos des gleichnamigen Demos ist, *Paus.* 2, 30, 9. *G. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* (Diss. Greifswald 1890) p. 2 f. 12. v. *Wilamowitz, Aus Kydathen* 228 (vgl. 136 Anm. 58). *Gruppe, Gr. Myth.* 19, 11. *Toepffer, Aus der Anomia* 40, 2. *Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* 60. [Höfer.]

Sphingios (*Σφίγγιος*), wie für das überlieferte Sphincius (*Hyg. f.* 1 p. 38, 6 *Schn.*) und Plinthius (*Hyg. f.* 239 p. 134, 3) zu lesen ist, Sohn des Athamas und der Themisto, Bruder des Orchomenos, *Hyg. aa. aa. Oo.* Der Name hängt wohl mit dem Phikionberg zusammen; vgl. *M. Schmidt, Rhein. Mus.* 20 (1865), 460. *K. O. Müller, Orchomenos* 170. 214 u. Anm. 7. *G. Rathgeber, Gottheiten der Aitolier* 506. *Gruppe, Gr. Myth.* 79, 15. 510, 1. [Höfer.]

Sphinx, der ägyptische.

Der Sphinx ist dem Ägypter seit alter Zeit vertraut und ein Erzeugnis seiner eigenen Phantasie, nicht von außen eingeführt; Löwen mit Menschen-, Falken- oder Widderkopf (d. h. Sphinxen bzw. Greife bzw. Widdersphinxen) werden von der bildenden Kunst zu allen Zeiten in mannigfacher Weise dargestellt. Die Tiere sind im allgemeinen männlich; weibliche Stücke sind nur gelegentliche Variationen der männlichen Typen, erst der griechische Einfluß bringt sie zu selbständiger Geltung. Anliegende Flügel hat der Sphinx und Greif seit alter Zeit; aber das Ausbreiten derselben wird erst

später Sitte. Zwischen den liegenden und stehenden Typen bestehen meist nur äußere und zufällige Unterschiede in der Anwendung; beide sind seit alter Zeit bekannt, sowohl plastisch wie in Zeichnung. Der hockende Typus tritt offenbar erst später auf.

Im alten Reich kennen wir den Sphinx liegend, männlich und weiblich, auch mit Flügeln; das Bild des Feinde niedertretenden Sphinx existiert schon. Stücke dieser Art haben wir teils als Plastik, teils auf Tempelreliefs. Im mittleren Reich wird der Typenschatz erweitert durch den Sphinx mit menschlichen Händen; das paarweise Auftreten der Sphinx ist hier zuerst sicher zu belegen. Der stehende Greif, einen Barbaren niedertretend, erscheint. Im neuen Reich wird das Bild überall mannigfaltiger, nicht nur weil das Material größer ist. Bei den liegenden Sphinxen sind nun alle Kombinationen zu belegen. Bei den stehenden kommen neben männlichen auch weibliche vor, an denen das Weibliche des Löwenkörpers betont ist. Hockende Sphinx treten vereinzelt auf. Die bisher anliegenden Flügel werden nun gehoben und ausgebreitet. Liegende Greife und Widder-sphinxen erscheinen. Auch die Verwendung dieser Typen wird reichhaltiger: zu den Plastiken und Tempelreliefs kommen königliche Geräte sowie Skarabäen von Privatleuten; wir wissen auch von Königsfiguren in Götterbarken und an den Salbgefäßen der Tempel sowie von Randverzierungen auf Prunkgefäßen. In der späten Zeit wird nach dem Einsetzen des griechischen Einflusses der weibliche, der geflügelte und der hockende Typus bei Sphinxen wie bei Greifen häufiger; auch finden diese sich mehr als früher auf Privatstelen, an Gefäßen und Schmuck angewendet. Die römische Zeit hat dann aus den schlichten Fabeltieren der alten Ägypter phantastische Tierkompositionen gemacht. Die alten Typen leben noch in meroitischen (G III a 5, IV a 7, J II e), byzantinischen (G III c 5) und sogar arabischen (G IV b 6) Sphinxen fort; in vielfachen Wanderungen, die hier nicht behandelt werden sollen, sind sie in andere Länder übergegangen.

Literatur: *J. Fr. Champollion, Le Panthéon* (Paris 1823) nr. 24 E; *G. Wilkinson, Manners and customs* (London 1837) 3, 21. Second series (L. 1841) 2, 200; *Prisse d'Avennes, Histoire de l'art égyptien*: Atlas (Paris 1878). Texte (P. 1879), 201–3; *Paul Pierret, Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) 133; *Ders., Le Panthéon ég.* (P. 1881) 26; *R. Lanzoni, Dizion. di mitologia egiz.* (Torino 1881) 645. tav. 235; *G. Perrot, Histoire de l'art. I. L'Égypte* (Paris 1882) 731; *Furtwängler, Gryps in Roschers Lex.* 1, 2 (1886–90) Sp. 1742; *Alfr. Wiedemann, Herodots 2. Buch* (Lpzg. 1890) 598–602; *60 Ders., Religion d. alt. Äg.* (Münster 1890) 103–5; *Joh. Ilberg, Der ägypt. Sphinx* (ungedr. Ms., 38 Bl.); *Ders., Sphinx in Ztschr. für bild. Kunst, N. F.* 6 (1895) 217; *Ders., Die Sphinx in der griech. Kunst und Sage*: Progr. Königl. Gymn. Lpzg. 1896; *G. Legrain, Statues et statuettes des rois et particuliers I* (= *Catal. Génér. Musée Caire*) 1906: passim; *Fr. v. Bissing, Denkmäler ägypt. Skulptur* (München 1906) Text zu 37. Über den Sphinx der griechisch-ägyptischen Kunst: *G. Lafaye, Hist. du culte des divin. d'Alexandrie* (Paris 1884) 290 ff. 301; *Mallon, Basreliefs de Sphinx in Rev. archéol.* 4e sér. 5 (1905) 169 ff. *Prinz, Gryps in Pauly-Wissowa, Realencycl.* 7 (1911).

A. Ursprung des Sphinx.

1. Schon in der ältesten Zeit finden sich Phantasietiere in Darstellungen, die im übrigen durchaus realistisch sind; z. B. auf der Narmmer-Palette halten Leute an Stricken panther-ähnliche Tiere mit unnatürlich langen Hälsen (*Ztschr. Äg. Spr.* 36 [1898] 81, Taf. 12). Auf dem Goldgriff eines Feuersteinmessers in Kairo (*Catal. Maspero* nr. 1391) ist der Greif unter anderen Tieren dargestellt (*de Morgan, Origines* 1, 115 Fig. 136); auf einer etwa gleichalten Schminkpalette in Oxford geht ein Greif mit Löwen auf Rinder und Antilopen los (*Capart, Debuts de l'art* Fig. 156 = *Princit. art.* Fig. 172). Daß Wesen, die wir Phantasiegebilde nennen, für die Vorstellung des alten Ägypters wirklich leben, zeigen vor allem die Jagdbilder in Beni-Hasan (Privatgräber des mittleren Reiches). Dort sehen wir in der Wüste nicht nur Antilopen und Gazellen, sondern auch Fabeltiere. Zunächst einen geflügelten Greif (Löwe mit Falkenkopf) namens sṛ oder sṛf (*Newberry, Beni Hasan* [London 1893] 2 pl. 4. 13). Ferner einen weiblichen Greif (Löwin mit Zitzen, Falkenkopf), dessen Schwanz in eine Lotusblume endet (*ebend.* 2 pl. 16; vgl. v. Bissing in *Annal. Serv. des Antiqu. Égypte* 5 [1904], 110); und andere Tiere (*Beni Hasan* 1 pl. 30). Diese Tierbilder sind früh veröffentlicht (*Champollion, Monum.* pl. 382, 3. 4. 418 bis; *Notices descriptives* 2, 339, 360. — *Rosellini, Monum. civil.* pl. 33; *del culto* pl. 23. — *Lepsius, Denkmäler* 2, 131), und man hat sie bald richtig erkannt, z. B. *Wilkinson (Manners and customs* [London 18. .] 3, 21–4) und *Erman (Ägypten* [Tübingen 1885] 329) und *Maspero (Hist. ancienne* 1 [Paris 1895] 83–5). — Der geflügelte Greif (Löwe mit Falkenkopf) namens 'ḥḥ Achech' spielt auch sonst eine Rolle.

2. Die Existenz von solchen Fabelwesen scheint auch den Klassikern nicht unglaublich. *Plinius (hist. nat.* 8, 30) berichtet, in Äthiopien lebten Sphinxen mit schwarzbraunen Haaren und zwei Zitzen auf der Brust. Auch *Strabon* (17 S. 775 ed. *Casaubon*) und *Pomponius Mela* (3, 9) scheinen daran zu glauben; *Aelian (nat. anim.* 12, 17) jedoch erklärt es für eine Fabel.

B. Bedeutung des Sphinx.

I. Deutung als Gott oder König.

a) In der klassischen Überlieferung (*Wilkinson, Manners and customs*, Second series 2 [London 1841] 302; *Wiedemann, Herodots 2. Buch* [Lpzg. 1890] 598) erscheinen die ägyptischen Sphinxen als Abbilder göttlicher Wesen. *Plutarch (de Is.* 9; vgl. ed. *Parthey* [Berlin 1850] S. 175) nennt sie Sinnbilder der Weisheit. *Clemens Alexandrinus (Strom.* V. 5 § 31 p. 240 *Sylb.*) spricht, offenbar an *Plutarch* sich an-

lehnend, von ihrer rätselhaften Natur; an anderer Stelle (*ebend.* V 7 § 43 p. 242 *Sylb.*) meint er, sie seien Sinnbilder der Kraft, weil sie einen Löwenleib, und der Einsicht, weil sie ein Menschengesicht haben.

b) Diese Auffassung der antiken Schriftsteller hat noch auf die älteren Ägyptologen eingewirkt; für Champollion (*Le Panthéon égyptien*, [Paris 1823] nr. 24E) ist der Sphinx die Inkorporation des Sonnengottes. Mariette (*Voyage dans la Haute-Egypte* 2, 9) ist schon zu der Überzeugung gekommen, daß der König selbst vor dem Tempel wacht, den er gebaut hat' und Wilkinson (*Manners and customs*, Sec. ser. [London 1841] 1, 416. 2, 200) gliederte die verschiedenen Typen der Darstellung des Königs als Sphinx. Seitdem ist es unbestritten, daß der eigentliche Sphinx (Löwe mit Menschenkopf) den König darstellt; so auch ursprünglich bei dem großen Sphinx von Gise (H 3). Anders bei den Greifen (Löwe mit Falkenkopf) und Widdersphinxen (Löwe mit Widderkopf. *Pierret* (*Petit manuel de mythologie* [Paris 1878] 133) wies den Falkenkopf dem Horus zu, dessen irdisches Ebenbild der König ist, und den Widderkopf dem Chnum. So galten die Sphinxen mit Tierköpfen als Verkörperungen des Gottes, dessen Kopf sie tragen (*Wiedemann, Herodots 2. Buch* [Lpzg. 1890] 598 ff.; *Ders., Religion der alten Äg.* [Münster 1890] 105; v. *Bissing, 30 Denkm., Text zu 37 Anm. 19).*

c) Interessant ist, daß die Ägypter ein und denselben Relieftypus offenbar im Laufe der Zeit verschieden gedeutet haben. In den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir stellt der Sphinx, der die Barbaren niedertritt, den Gott Sopd dar; im Totentempel der Hatschepsut ist er die Königin selbst (G III c 1; vgl. auch J II a). — Der umgekehrte Wandel der Bedeutung, vom König zum Gott, liegt bei dem großen Sphinx von Gise vor (H 3).

II. König als Sphinx.

Mannigfache Bilder dienen dem Ägypter zur Verherrlichung des Königs; z. B. wie die Poesie ihn als 'starker Stier' rühmt, so stellt die bildende Kunst ihn als solchen schon in der ältesten Zeit dar. Es ist dem ägyptischen Geist durchaus gemäß, nun auch Fabeltiere dem Ruhme des Pharaos dienen zu lassen, zumal ja diese Wesen für den Ägypter ein realeres Dasein hatten also für uns (oben H 1). Der König erscheint häufig als Sphinx, gelegentlich als Greif, vereinzelt auch als Widdersphinx: die Königin tritt nur als weiblicher Sphinx auf.

a) Als Sphinx (Löwe mit Menschenkopf). Auf vielen plastischen Sphinxen findet sich der Name eines Königs eingegraben. Darans ist freilich nicht ohne weiteres zu schließen, daß dieser Sphinx den König darstelle; denn der König pflegt seinen Namen z. B. auch auf Götterstatuen zu setzen, die er in den Tempel stiftet. Nun kommt aber hinzu, daß das Gesicht der Sphinx in der Regel die Züge des stiftenden Herrschers trägt; hier ist also Porträtähnlichkeit beabsichtigt, und zwar in höherem Maße als bei Götterstatuen, denen man oft ein Gesicht gibt, das dem des Herr-

schers ähnlich ist. Entscheidend ist endlich, daß bei regierenden Königinnen der Sphinx ein Frauengesicht zeigt oder gar den Ornat der Königin trägt (unten d). — Unter den Darstellungen sind beweisend die zahlreichen Fälle, in denen der Name des Königs als Beischrift zu dem Bilde des Sphinx gesetzt ist. Im einzelnen seien von den Darstellungen des Königs als Sphinx genannt:

1. Für das alte Reich sind die Belege unsicher, weil das einzige Stück aus der 4. Dynastie eine Frau darzustellen scheint (G II a); der Sphinx des Pepi (G I a 1) ist nicht vollständig erhalten.

2. Aus dem mittleren Reich haben wir eine große Zahl von Sphinxen verschiedener Größe, die nur den König darstellen können; unter ihnen die kolossalen Granitskulpturen aus Tanis mit den schönen Porträts Amenemhet III. (G I a 4). Meist sind es liegende Sphinxen (in G I a), auch mit Gefäß in menschlichen Händen (G V a 1).

3. Im neuen Reich kommt zu diesen das große Tempelrelief des Feinde niedertretenden Sphinx, das ursprünglich einen Gott dargestellt hatte (G III c 1; vgl. oben B I c). Es wird auch angebracht auf königlichen Geräten (unten E II b) und Skarabäen (unten E II c 1). Ferner wird der König als liegender Sphinx mit menschlicher Hand dargestellt in einer Reihe von Tempelreliefs, wo die Deutung nach dem Inhalt der Darstellungen und nach den Beischriften zweifellos ist (G V a 6). Ferner Sphinxfiguren in verschiedener Haltung, die sie in die Götterbarken zu stellen pflegten (E I c 1); sie sind Bilder des Königs so gut wie die Statuetten des Königs in menschlicher Gestalt, zwischen denen die Sphinxen aufgestellt sind. Endlich die Salbgefäße, die einen König mit dem Salbentopf darstellen (E I c 2); auch hier gibt es andere Stücke, die den König in menschlicher Gestalt zeigen.

4. In der römischen Zeit, in der von den aufgezählten Typen nur noch wenige in Gebrauch sind, scheint der König als Sphinx auf zwei Privatstelen dargestellt zu sein, falls nicht dort ein göttliches Wesen gemeint ist (G III a 1). Auf der einen (Berlin 14132) betet ein Mann vor einem stehenden Sphinx, über dem ein Geier schwebt und hinter dem eine löwenköpfige Göttin steht. Auf der anderen (Berlin 8820) steht ein Sphinx mit Sonnenscheibe vor Horus und Amon.

b) Die Darstellung des Königs als Greif (Löwe mit Falkenkopf) ist seltener (vgl. J). Auf der Brusttafel Sesostri III. (J II a) steht der König zweimal als Greif, Feinde niederwerfend. Auch der liegende 'von Mont geliebte' Greif auf der Axt des Ahmose I. (J I a) stellt wohl den König dar. Eine Statue Amenophis' II. als liegender Greif mit Doppelkrone ist unter den Neujahrsgeschenken an Amon dargestellt (J I b).

c) Als liegender Widdersphinx (Löwe mit Widderkopf) erscheint der König vereinzelt in römischer Zeit in einer Variierung der beliebten Form der Salbgefäße: der König als liegender Sphinx hält den Salbentopf vor sich (K 3).

d) Die Königin als Sphinx ist kein selbständiger Typus, sondern lehnt sich mit wenigen Ausnahmen an die Darstellung des Königs an. Das Stück aus dem Totentempel des Dedefre (Dyn. 4) bei Abu Roasch (G II a) ist ein liegender Sphinx, mit Frauengesicht und -haar, aber ohne Ornat der Königin; wen es darstellt, wissen wir nicht. Hatschepsut, die regierende Königin, hat sich teils als männlicher Sphinx mit Frauengesicht in dem bärtigen Königskopf darstellen lassen (G I a 13); teils als Sphinx mit Frauenkopf und -haar und der Geierhaube der Königin (G II b). An die letztere schließt sich der ganz ähnliche liegende Sphinx der Schepenupet an (Dyn. 26), der Herrscherin in dem priesterlichen Fürstentum von Theben (G V b 1). Von diesen und den sonst bekannten Typen weicht die Zeichnung der Mut-nezemt, Gemahlin des Königs Haremheb ab (G V b 2), wo die Löwin Zitzen hat. Ganz selbständig endlich ist die weibliche stehende Sphinx der Tii, Gemahlin Amenophis III. (G III b).

III. Gott als Sphinx.

Die Sphinxen stellen weit häufiger einen König als einen Gott dar; aber doch muß beides seit alter Zeit Hand in Hand gegangen und in gleicher Weise angewendet worden sein. Der König ist eben für den Ägypter ein Gott und wenn man ihm den Sphinx und anderes Ungewöhnliche zuweist, so geschieht das eben, weil er Teil hat an den überirdischen Dingen.

a) Als Sphinx (Löwe mit Menschenkopf) erscheinen verschiedene Götter, ohne daß hier eine bestimmte Regelmäßigkeit vorliegt.

1. In den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir steht an den beiden Seiten des Aufweges 'Sopd, Herr der Fremdländer', der als Sphinx die Feinde des Königs niedertritt. Später stellt ein ähnliches Relief den König selbst dar (G III c 1; vgl. D VI).

2. Man hat früher geglaubt, daß der Sphinx überhaupt den Sonnengott darstelle (oben B I), weil die Ägypter den großen Sphinx bei Gise als sein Bild aufgefaßt haben (H III). Doch sind Bilder von Sonnengöttern als Sphinx selten. 'Re-Harachte, großer Gott' ist im Turiner Papyrus des Buteh-amon (n. R.) als liegender Sphinx mit Sonnenscheibe und Schlange auf dem Kopfe dargestellt (Lanzzone, *Dizion.* 645 tav. 235, 2). Auch einen Siegelstein mit einem Sphinx 'Amonre' aus dem neuen Reich (Berlin 3640) könnte man nennen; die Statuen des Amon als Widder und Widdersphinx (unten b) gehören aber nicht hierher. Ein Sphinx aus Karnak trägt auf der Brust das Bild der geflügelten Sonnenscheibe S. Reinisch, *Die ägypt. Denkm. in Miramar* [Wien 1865] 200 nr. 20).

3. Vereinzelt wird 'der große Gott Heka' (hk) 'Zauber' als liegender Sphinx mit einer kopftuchähnlichen Frisur dargestellt; in einem Stirnband steht ein Aufsatz mit seinem Namen; in den ausgestreckten Vorderpranken hält er drei Zepter (*Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 35, 9. Text 411: Esne, verbauter Block der Spätzeit). — Die Darstellung des Gottes Horus von Edfu,

der als Sphinx die Feinde des Sonnengottes niederwirft (G III c 1), ist eine Illustration zu der mythologischen Erzählung.

b) Widder und Widdersphinx.

In allen den Fällen, in denen ein Widdersphinx (Löwe mit Widderkopf) eine Statuette des Königs vor sich stehen hat, kann man wohl annehmen, daß das dargestellte Tier Symbol für einen Gott ist. Und weil Sphinxen diese Art in Karnak gefunden sind, wo sie zum Teil in Alleen stehen (unten E I b), so ist eben Amon der dargestellte Gott, dem ja der Widder geweiht ist. Vgl. den Widder F II und den Widdersphinx K 1. Ein Widdersphinx auf einem Skarabäus hat die Beischrift 'Amonre' (K 3).

c) Greif.

Zwei hockende Greifen (Löwe mit Falkenkopf) in den späten Tempeln von Kom Ombo und Philae stellen den Gott Haroëris 'Horus den Großen' dar (J III); das ist gewiß kein Zufall, da der Falke das heilige Tier des Horus ist. — Vor den beiden nubischen Tempeln von Ramses II. bei Gerf Husên und es-Sebu'a liegen Sphinxalleen, die ganz oder teilweise von Greifen gebildet werden; nach den Inschriften an den Greifen von es-Sebu'a ist es wahrscheinlich, daß diese den Horus darstellen. Dann wäre hier also der nubische falkengestaltige Horus, von dem wir auch sonst wissen, gemeint; genau wie Amon mit den Widdersphinxen vor dem Chonstempel von Karnak. — Zu Horus von Edfu als Greif vgl. J I d.

IV. Sphinx ohne Bedeutung als Verzierung verwendet.

In einer Reihe von Fällen sind uns Darstellungen von Sphinxen ohne Zusammenhang überliefert, so daß wir über ihre Bedeutung nichts entscheiden können; so z. B. auch bei dem merkwürdigen hockenden Sphinx mit Nubierkopf (G VI a). In anderen Fällen wieder sind Sphinxfiguren, darunter auch solche von Königinnen, als Aufsätze auf Prunkgefäßen (vgl. E I c 3) verwendet, wo von einer eigentlichen Darstellung des Königs keine Rede mehr sein kann. Endlich häufen sich die Fälle, in denen Sphinxen verschiedener Art in rein formaler Weise als künstlerisches Motiv verwendet werden, ohne einen König oder Gott darstellen zu sollen; häufig treten sie dabei paarweis auf (vgl. E III). Solche Verzierungen ohne innere Bedeutung liegen z. B. vor:

a) Gelegentlich schon in älterer Zeit: am Diadem Ahmose I., wo zwei Sphinxen sich gegenüber liegen am Namen des Königs (G I f); und an der Schale Sinadino, in deren Fries vier Sphinxen stehen (G IV a 2).

b) Häufig in griechischer Zeit. In ägyptischem Stil sind noch gearbeitet die beiden Sphinxen, welche die Stele Ptolemäus II. flankieren (G I a 28) und die beiden Sphinxen als Verzierungen auf der Pramarres-Stele (G V a 7). Von dem griechischen Stil stark beeinflusst ist das goldene Armband mit den beiden plastischen weiblichen geflügelten Sphinxen (G V b 1) und das Fayencebruchstück mit dem männ-

lichen geflügelten (G IV a 5). Auch die Sphinxen an Götterthronen von Göttern in griechischer Zeit kann man wohl als formale Verzierungen ansehen (G IV b 4. 5):

V. Sphinx als Wächter.

Die Sphinxalleen vor den Tempeln hat man, wohl ohne zureichenden Grund, so gedeutet, daß die Tiere das Heiligtum und den Gott schützen sollen. Man dachte dabei an einen Gott 10 Aker, der im Grabe Ramses' VI. als ein aus den Vorderteilen zweier Sphinxen (Löwen mit Menschenkopf) zusammengewachsenes Wesen dargestellt wird (*Champollion, Notices descriptives* 2, 507; vgl. 610—1); er mag die Rolle eines Wächters des Sonnengottes in der Unterwelt gespielt haben (v. Bergmann in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 6, 150; *Wiedemann, Religion alt. Äg.* [Münster 1890] 103).

Aber in griechischer Zeit hat man wirklich 20 den vor dem Grabe eines Apries liegenden Sphinx als Wächter desselben aufgefaßt, wie seine Inschrift besagt (Wien, Dyn. 26): 'Dieser Sphinx sagt: O Apries, ich schütze deine Stätte, ich verschließe dein Tor, ich wehre ab den, der von außen hereindringt, ich werfe nieder die Feinde mit Messern (?), ich fälle das Böse an (?) deinem Grabe, ich vernichte deine Feinde im Schlupfwinkel (?), ich schließe sie ein, damit sie nicht herauskommen ewiglich' (v. Berg- 30 mann in *Ztschr. Äg. Spr.* 18 [1880] 50). Vgl. unten H VII a.

C. Die ägyptischen Worte für Sphinx.

Von den Worten, die man als Bezeichnungen des Sphinx aufzuführen pflegt, scheidet aus zunächst Hr-m-j'hw.t = Harmachis; das ausschließlich Name des Sphinx von Gise (unten H III) ist. Das früher mit 'Sphinx' übersetzte 40 Wort ssp bedeutet allgemein 'Bild, Abbild' und wird nur zufällig mit einer Sphinxfigur geschrieben, wie Naville (in *Sphinx* 5 [1902] 194) richtig sah. Das von Naville (*ebend.* 194—8) herangezogene Wort rwtj bedeutet 'die beiden Löwen' oder 'der Doppellöwe' und hat mit 'Sphinx' nichts zu tun.

Häufig findet sich ein Wort für 'Sphinx' nur mit dem Bilde des Sphinx geschrieben, so daß sein Lautwert zunächst noch nicht sicher ist. Ein Wort, das 'Sphinx' allgemein 50 bedeutet, ist endlich sicher hw; die Zusammensetzung 'Sphinx (hw) des Harmachis' oder 'Sphinx (hw) von Memphis' bezeichnet den großen Sphinx von Gise.

D. Die verschiedenen Typen.

I. Definition.

a) Unter dem, was man gemeinhin Sphinx genannt hat, befinden sich einige ganz verschiedene Typen, für die zunächst die Termini 60 festgelegt seien. Den Ägyptern war die Verschiedenheit dieser Typen stets bewußt, und sie verwechselten sie nie miteinander; gewisse charakteristische Kennzeichnungen haften jedem derselben an und oft ist auch die Art ihrer Verwendung eine verschiedene (vgl. E).

b) Außerhalb der Sphinxen, aber ihnen im Typus und Verwendung verwandt, stehen die

Bilder von wirklich lebenden Tieren: Löwen und Widder. Löwen (vgl. FI) werden liegend oder stehend, gelegentlich auch hockend (ptolem. Stele in Debod, unpubl.) dargestellt; liegen sie, so sind die Vorderbeine ausgestreckt auf dem Erdboden. — Widder (F II) liegen immer mit untergeschlagenen Vorderbeinen; das ist bei schlechten Darstellungen ein sicheres Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Widdersphinxen (unten e). Der Widderkopf hat abwärts gebogene Hörner; auf ihm saß gelegentlich ein Aufsatz, etwa die wagrechten Widderhörner. Als heiliges Tier des Amon von Theben kann der Widder diesen Gott darstellen.

c) Unter den Phantasietieren ist das am häufigsten dargestellte der Sphinx, d. h. ein Löwe mit Menschenkopf; liegt er, so sind die Vorderbeine ausgestreckt. Wir kennen ihn seit dem alten Reich liegend, seit dem mittleren stehend, seit dem neuen auch hockend (unten II—IV). Seit dem alten Reich trägt er gelegentlich Flügel, die zunächst anliegen, vom neuen Reich ab auch gehoben werden (unten V). Im allgemeinen ruht der menschliche Kopf auf dem Löwennacken und der Übergang wird durch das Kopftuch oder langes Haar vermittelt; nur an einigen wenigen Statuen, und zwar künstlerisch ausgezeichneten, der 12. Dynastie wird das Gesicht von einer gewaltigen Löwenmähne umrahmt (G I a 4. 5). Weibliche Sphinxen kennen wir vom alten Reich ab in einzelnen Fällen, wo die Darstellung sich immer eng an die betreffenden männlichen Typen anschließt; neue Variationen und häufigere Verwendung der weiblichen Sphinx treten erst mit dem Eindringen der griechischen Auffassung ein (unten VII). In späten, aber noch ägyptischen Darstellungen endet der Schwanz des Löwen in eine Schlange (G III a 1); in anderen, schon mehr griechisch beeinflussten, wird aus dem Sphinx ein aus den Körpern vieler verschiedener Tiere zusammengesetztes Mischwesen.

d) Die zweite Form der Fabeltiere ist der Greif (vgl. J): ein Löwe mit Falkenkopf; liegt er, so sind die Vorderbeine ausgestreckt. Sein Leib wird, gleich dem des Sphinx, als Löwenkörper mit den üblichen Detailzeichnungen wie 'Umhang' (vgl. G) versehen. Wir kennen ihn stehend seit dem mittleren Reich, liegend seit dem neuen Reich, hockend erst in später Zeit. Gelegentlich ist er geflügelt; auf der älteren Darstellung liegen die Flügel fest an, auf der jüngeren sind sie gehoben.

e) Die dritte Form ist der Widdersphinx (vgl. K): ein Löwe mit Widderkopf; liegt er, so sind die Vorderbeine ausgestreckt, zum Unterschied vom wirklichen Widder (oben b). Er wird immer liegend, nie geflügelt dargestellt. Am Widderkopf sitzen die abwärts gebogenen Hörner, auf ihm zuweilen noch die wagrechten mit einem Kronenaufsatz.

II. Liegend.

Der liegende Typus ist der seit der ältesten Zeit bekannte und bis in die späteste am häufigsten angewendete. Bei Löwen (F I a) und Widdern (F II) ist er üblich. Liegende Sphinxen

kennen wir männlich als Rundskulpturen und in Zeichnungen zu allen Zeiten vom alten Reich ab (G I), vereinzelt auch weiblich (G II). Auch der geflügelte männliche Sphinx ist liegend gut bekannt (G IV a), der weibliche selten (G IV b). Liegende Sphinxen mit menschlichen Händen kennen wir männlich vielleicht schon seit dem Ende des mittleren Reichs (G V a 1), sicher seit dem neuen Reich und bis in die späteste Zeit (G V a 1—7); einige wenige weibliche Stücke lehnen sich an die männlichen Typen an (G V b). Aus dem neuen Reich kennen wir liegende Greifen (J I) und liegende Widdersphinxen (K).

III. Stehend.

Unter den Tierbildern kennen wir wohl stehende Löwen, wenn auch nicht plastisch (F I b); aber stehende Widder scheinen nicht vorzukommen (F II), auch der Widdersphinx liegt immer (K). Der ruhig stehende Sphinx ist seit dem neuen Reich bekannt (G III a); wo er Feinde niederwirft, auch schon in der 5. Dynastie (G III c 1). Ebendort hat er Flügel; in anderer Verwendung taucht der geflügelte stehende Sphinx im neuen Reich wieder auf (G IV a 3). Die weibliche stehende Sphinx ist selten (G III b). Der stehende Greif, Feinde niederwerfend, ist zuerst aus dem mittleren Reich überliefert (J II) und schließt sich durchaus an die gleiche Darstellung des Sphinx an.

IV. Hockend.

Im Gegensatz zu dem auf allen vier Beinen 'stehenden' Typus nenne ich 'hockend' die auf den Hinterbeinen hockenden Tiere, deren Vorderbeine auf den Erdboden aufgesetzt sind. Ein hockender Sphinx kommt zum erstenmal als Darstellung Sethos' I. mit menschlicher Hand vor (G V a 6); einige andere Beispiele (G VI a) sind nicht sicher zu datieren. Dann folgen die Darstellungen des Gottes Haroëris als hockender Greif in den späten Tempeln von Kom Ombo und Philae (J III). Die griechisch-ägyptische Kunst verwendet den hockenden männlichen Sphinx häufiger, geflügelt (G IV a 6) oder ohne Flügel (G VI a); ebenso als neuen Typus die weibliche hockende Sphinx (G IV b), auch mit Flügeln (G IV b). Hockende Löwen zeigt eine Stele ptolem.-röm. Zeit in Debod (Roeder, *Cebod bis Bab Kalabsche* [Kairo 1911] § 255 Taf. 37 b).

V. Geflügelt.

a) Flügel kommen nur bei Sphinxen und Greifen vor, nie bei Löwen, Widdern und Widdersphinxen; sie werden anliegend oder in verschiedener Weise erhoben gezeichnet. Die anliegenden Flügel kennen wir bei Rundskulpturen und Reliefs; die erhobenen plastisch erst in der griechisch-ägyptischen Kunst. Anliegende Flügel sind offenbar der ältere Typus, seit dem alten Reich belegt; ausgebreitete Flügel kommen erst seit dem neuen Reich vor, zunächst wenig, später mehr erhoben.

b) Anliegende Flügel. Dieser Typus ist bei der Flüchtigkeit vieler Darstellungen und infolge der Ungenauigkeit der älteren

Publikationen nicht immer genau festzustellen; die Flügel sind oft nur durch wenige Linien angedeutet und sind in unserem Material gewiß manchmal vorhanden, wo es nicht so scheint. Überdies haben die Sphinxen auf dem Rücken gelegentlich eine Decke, die in ihren Umrissen den Flügeln ähnelt (z. B. *Lepsius, Denkm.* 3, 235).

Anliegende Flügel sind belegt bei liegenden plastischen Sphinxen (G IV a); ferner in Reliefdarstellungen des Feinde niederwerfenden Sphinx (G III c). Ebenso bei Greifen des letzteren Typus (J II a).

c) Leicht angehoben sind die Flügel bei den vier ungewöhnlichen Sphinxen auf der Schale Sinadino (G IV a 3).

d) Hoch erhobene und gerade ausgestreckte Flügel zeigt der Greif auf der Axt des Ahmose I. (J I a) und ein Sphinx auf einem Skarabäus (G IV a 4).

e) Die hoch erhobenen Flügel sind gelegentlich 'geknickt', d. h. ihr äußerer Teil hängt von oben herab auf den Rücken des Tieres. Flügel dieser Art werden im neuen Reich gezeichnet bei männlichen und weiblichen Sphinxen mit menschlichen Händen, die als Randverzierungen auf Prunkgefäßen liegen (G V a 5. b 2).

f) Im griechisch-ägyptischen Stil werden die äußeren Spitzen der hoch erhobenen Flügel im Bogen nach vorn gerundet; sowohl bei männlichen Sphinxen (G IV a 5), wie weiblichen (G IV b 1. 2. 5).

VI. Feinde niederwerfend.

Mit besonderer Vorliebe stellt man den männlichen Sphinx, sei es als Gott oder als König, dar, wie er Feinde niederwirft; es handelt sich dabei nur um eine besondere Variation des zu allen Zeiten und in jeder Art plastisch und zeichnerisch ausgeführten Vorwurfes: der König schlägt die besiegten Bewohner der Nachbarländer nieder. Verwendet ist fast immer der stehende Sphinx; entweder steht er mit allen vier Beinen auf dem Gegner, oder er wirft ihn mit einer erhobenen Tatze nieder. So in Tempelreliefs seit dem alten Reich (G III c 1), in ähnlichen Darstellungen am Thron und Wagen des Königs im neuen Reich (G III c 3); in schlechterer Ausführung auf Skarabäen (G III c 4) und als Schmuck in Barken (G III c 2). Vereinzelt ein liegender Sphinx, der auf einem liegenden Mann ruht (*Lanzone, Dizion.* 653, 4, Skarabäus). Der stehende Greif wirft die Barbaren nieder auf der Brusttafel Sesostri III. (J II a).

VII. Weiblich.

a) Weibliche Tiere kommen nur bei dem Sphinx, nicht bei dem Greif und Widdersphinx vor. Meist sitzt auf dem Löwenkörper, der ebenso gut auch einen männlichen darstellen könnte, ein Frauenkopf mit Frauenhaar; so in der 4. Dynastie (G II a), bei Hatschepsut (G II b) und Schepenuwet (G V b 1). Hatschepsut hat sich in der Sphinxallee von Der el-Bahri darstellen lassen wie ein Mann (G I a 13): der Sphinx hat Kopftuch und Bart; jedoch trägt

das Gesicht die Züge einer Frau und ist gelb bemalt. Einen wirklichen Löwinnenkörper mit Frauenkopf hat Königin Tii (G III b). Die Löwin hat gelegentlich Zitzen (G V b 2); erst der griechische Einfluß hat weibliche Brüste dazugetan (G IV b 5).

b) Frauenhaar, wie es die oben erwähnten weiblichen Sphinx und Schepenuet (G V b) haben, tragen merkwürdigerweise auch drei liegende männliche Sphinx, die Könige darstellen: Amenemhet III. mit unten schneckenartig zusammengerolltem Haar (G I a 3), Amenophis III. und Haremheb mit glattem Frauenhaar (G IV a 1. 2).

c) Plastische weibliche Sphinx kennen wir liegend aus der 4. Dynastie (G II a) und von Hatschepsut (G II b), und mit menschlichen Händen von Schepenuet (G V b); in der griechisch-ägyptischen Kunst geflügelt als Verzierung an einem goldenen Armband (G IV b 1). Als Zeichnung kennen wir die weibliche Sphinx liegend, mit Flügeln und Händen, von der Königin Mutnezemt (G V b 2); stehend von Königin Tii (G III b), hockend und geflügelt erst nach Einsetzen des griechischen Einflusses (G IV b 1. 2).

E. Die Verwendung der Typen.

I. Rundskulpturen.

a) Größe.

Die Größe der erhaltenen Sphinx schwankt so zwischen dem Kolossalen und zierlichen kleinen Figuren.

1. Einzig in seiner Art ist der große Sphinx bei Gise; Länge 57 m.

2. Dann folgen in der Größe die immerhin noch kolossalen und weit überlebensgroßen Figuren aus den Sphinxalleen (unten b). Andere große Sphinx, auch noch über Lebensgröße eines Löwen, standen wohl in einigen wenigen Exemplaren an den Tempeltoren oder waren auch einzeln vom König in den Tempel gestiftet (zerstreut in G I a. II a. V a 1. VI b), gelegentlich auch von der Königin (G II b), bzw. einer Fürstin (G V b 1). Hierher gehören wohl auch die Löwenstatuen (F I). Die genannten Plastiken stammen aus allen Zeiten vom alten Reich ab.

3. Mittlere Figuren unter Lebensgröße haben wir von liegenden Sphinxen aus dem mittleren und neuen Reich (G I a 6. 10—12. 15), auch mit menschlichen Händen (G V a 1) oder mit anliegenden Flügeln (G IV a 1. 2); eine weibliche Sphinx aus der 4. Dynastie (G II a). Ferner einen Widdersphinx aus später Zeit (K 2). Alle diese Statuen scheinen Weihgeschenke des Königs in den Tempel zu sein.

4. Unter den kleinen Figuren ist eine Bronze saitischer Zeit (G V a 1) wohl auch ein königliches Weihgeschenk; aus Inschriften wissen wir, daß die Könige öfter Sphinx aus Edelmetall oder wertvollen Steinen in die Tempel stifteten (G I f). Kleine Tonfiguren (G I b) scheinen aus Gräbern zu stammen; oft sind sie wohl nicht viel mehr als Spielzeug. Plastische Figuren von liegenden Sphinxen sind am Diadem des Königs Ahmose I. angebracht (G I f), weiblich und geflügelt an einem griechischen Armband (G IV b 1).

b) Die Sphinxalleen.

(Wilkinson, *Manners and customs*, Sec. ser. 2, 201; Erman, *Ägypten* 380.)

Zu dem vollständigen Aufbau eines ägyptischen Tempels gehört es, daß auch die zu ihm führende Straße geschmückt wird. Im Aufweg zu den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir sind auf beiden Seiten Darstellungen der Feinde niedertretenden Sphinx ausgebracht. Zu beiden Seiten der Straße zu den Göttertempeln pflegen später Statuen von Sphinxen, gelegentlich (im Tempel des Amon von Karnak, dem der Widder geweiht ist) auch Widdersphinxen oder Widdern zu liegen. Im Abstand von einigen Metern ruhen die kolossalen Bilder nebeneinander, die Gesichter der Straße zugewendet. In Theben, wo die weit auseinanderliegenden Tempel durch Prozessionsstraßen verbunden waren, mögen Hunderte von Sphinxen gestanden haben, wenn man sich auch wohl nicht die ganze Ausdehnung dieser Straßen mit Statuen besetzt zu denken hat. Solche Alleen sind z. B. angelegt von

1. Hatschepsut vor Der el-Bahri (rekonstruiert: Perrot, *Hist.* 1, 429 Fig. 251). Köpfe von drei Sphinxen jetzt in Berlin (G I a 13).

2. Amenophis III. vor dem Chonstempel in Karnak (rekonstruiert: Perrot, *Hist.* 1, 355 Fig. 208) mit Widdersphinxen (vgl. K 1); vgl. den Widder aus Soleb (F II).

3. Haremheb zwischen dem Amon- und Muttempel in Karnak (Perrot, *Hist.* 1 pl. 4 zu S. 366).

4. Ramses II. vor Wadi es Sebu'a ('Tal der Löwen'), das nach den Sphinxen seinen Namen erhalten hat): Sphinx (Wiedemann, *Ägypt. Gesch.* [Gotha 1884] 451 mit Literatur); vgl. unten G I a 17 a. In es-Sebu'a waren es z. T. Greifen; ein solcher ist auch in Gerf Husen als einziger Rest der Sphinxallee erhalten (vgl. unten J I c).

5. Sethos II. vor dem ersten Pylon des Südbaues in Karnak, Allee nach Luksor (*Cham-pollion, Notices descriptives* 2 [Paris 1844 ff.] 174).

6. Taharka vor dem kleinen Tempel am Gebel Barkal (Wiedemann, l. c. 595, 5).

7. Amasis II. in Sais nach Herod. 2, 175 'sehr große Menscheng Sphinx'; keine Reste erhalten.

8. Ptolemäischen Königen an der Verbindungsstraße zwischen dem griechischen und ägyptischen Serapeum bei Memphis; ausgegraben 1850 von Mariette (*Choix de monum. et. dessins . . . du Serapeum de Memphis*, Paris 1856; *Le Sérapéum de Memphis* ed. Maspero, Paris 1882). Schon Strabon (17 S. 805 ed. Kasaubon) fand sie versandet. Sphinx aus dieser Allee in Museen: G I a 29.

c) Abbildungen von plastischen Figuren.

Eine große Zahl von Plastiken sind naturgemäß nicht selbst erhalten, sondern wir kennen sie nur aus antiken Reliefdarstellungen; so wissen wir denn auch von einigen besonderen Verwendungen des Sphinxtypus nur aus den Abbildungen.

1. Königsfiguren in den Götterbarken. Das Bild des Gottes steht im Tempel in einem Schrein, der bei Prozessionen in eine Barke gesetzt und in dieser auf den Schultern der Priester umhergetragen wird. In der Barke pflegen in bestimmter Weise kleine Königsfiguren in verschiedener Haltung zu sitzen; teils fassen sie an die Wände des Schreins, teils halten sie Krüge mit Opfergaben in der Hand. Außerdem ist der König aber auch als Sphinx dargestellt, teils ruhig liegend (G I d), teils einen Krug in menschlicher Hand haltend (G V a 3); auch auf einer Stange stehend (G III a 2). Sämtliche Darstellungen stammen aus dem neuen Reich. Eine kleine Bronzefigur ist uns erhalten, die ihrer Haltung nach wohl in einer Barke gestanden haben könnte (G III a 2). — In anderen Schiffen, nicht in Götterbarken, ist auch der stehende Sphinx Feinde niederwerfend dargestellt (G III c 2).

2. Salbgefäße. An den Salbgefäßen der unten (G V a 4) beschriebenen Form wird meist der liegende Sphinx mit menschlicher Hand verwendet (G V a 4, Dyn. 18 — röm. Zeit), vereinzelt auch der Widdersphinx (K 4). Zu dieser Form der Salbgefäße sind die Reliefs zu vergleichen, die den König als Sphinx darstellen, wo er einen Salbtopf hält (G V a 6). — Ungewöhnlich ist, daß auf dem Deckel eines Salbtopfes ein Sphinx liegt (G I e).

3. Aufsätze auf Prunkgefäßen pflegen einen liegenden Sphinx mit menschlicher Hand zu zeigen, entweder männlich (G V a 5) oder weiblich (G V b 2), sämtlich aus dem neuen Reich.

II. Zeichnungen.

Die gezeichneten Darstellungen unterscheiden sich im Typus kaum wesentlich von den plastischen Figuren. Interessante Arten ihrer Verwendung sind

a) In den großen Reliefs.

Hierfür kennen wir den stehenden Sphinx, Feinde niederwerfend, in den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir und im Totentempel der Hatschepsut in Der el-Bahri und in der Darstellung zum Horusmythus in Edfu (G III c 1). Zwei stehende weibliche Sphinxen der Königin Tii enthält die Ausschmückung über der Tür in Sedeinga (G II b). Den König als liegenden Sphinx mit menschlicher Hand zeigen viele Tempelreliefs vom neuen Reich ab (G V a 6). Als hockender Sphinx mit menschlicher Hand erscheint vereinzelt Sethos I. (G V a 6); später der Gott Haroëris als Greif (J III). In römischer Zeit hat auch die griechisch beeinflusste Form der weiblichen hockenden geflügelten Sphinx auch in dem Tempel Einlaß gefunden (G IV b 5).

b) An königlichen Geräten.

Auf der Brusttafel Sesostri's III. ist zweimal der König als Greif, Feinde niederwerfend, dargestellt (J II a). Die Axt des Ahmose I. zeigt auf der einen Seite einen liegenden Sphinx mit menschlicher Hand (G V a 7), auf der anderen einen geflügelten liegenden Greif (J I a). Die uns erhaltenen Stücke vom Thron

sowie der Streitwagen Thutmosis' IV. stellen den König als stehenden Sphinx, Feinde niederwerfend, dar; auch alte Abbildungen zeigen diese Verzierung des Königsthrones (G III c 3). Ferner stehen Sphinxen (G III a 3) oder Greifen (J II b) am Thron.

c) Auf Privatdenkmälern

kennen wir Sphinxen in älterer Zeit nur

1. Auf Skarabäen, die zum großen Teil aus dem neuen Reich zu stammen scheinen. Da findet sich der liegende Sphinx (G I g), auch auf einem liegenden Mann (G I g). Ferner der stehende Sphinx (G III a 4), auch einen Feind niederwerfend (G III c 4). Endlich der hockende Sphinx (G VI a) und vereinzelt der Widdersphinx (K 3).

2. Erst seit der griechischen Zeit findet sich der Sphinx auch auf anderen Privatdenkmälern: und zwar der stehende Sphinx auf römischen Stelen (G III a 1), der liegende mit Hand als ornamentale Verzierung (G V a 7); der hockende geflügelte Sphinx männlich (G IV a 5) oder weiblich (G IV b 2) auf kleinen Fayencen.

III. Paarweise Verwendung.

Es ist gewiß kein Zufall, daß die Sphinxen paarweise auftreten in sehr vielen der Fälle, in denen wir noch erkennen können, in welcher Art sie verwendet sind. Wüßten wir den ursprünglichen Standort der uns vereinzelt erhaltenen Sphinxstatuen, oder kennten wir den Zusammenhang manches Reliefs, auf dem ein Sphinx dargestellt ist, so würden die Beispiele gewiß noch zahlreicher sein. Das paarweise Auftreten ist für alle Zeiten und die verschiedensten Arten des Sphinx belegt; es ist also nicht nur ein äußerer Zufall.

1. Allenfalls ist hierfür schon in Rechnung zu ziehen, daß im Aufweg zum Totentempel in der 5. Dynastie auf beiden Seiten der Sphinx, Feinde niederwerfend, dargestellt ist. Das hängt zunächst allerdings mit der Zweiteilung des Tempels überhaupt zusammen. Vielleicht war die Anordnung in den Kolonnaden von Der el-Bahri ähnlich (G III c 1). — Vgl. H VII b.

2. Auf der Brusttafel Sesostri's III. (J II a) stehen zwei Greifen, die Feinde niederwerfen, als Bilder des Königs sich gegenüber.

3. Am Diadem Ahmose I. (G I f) liegen zwei Sphinxen sich gegenüber, den Namen des Königs zwischen sich.

4. Auf dem Relief der Königin Tii über der Tür in Sedeinga stehen zwei weibliche Sphinxen sich gegenüber; an anderer Stelle sind hockende Löwen ebenso verwendet (G III c).

5) In den Sphinxalleen vor Tempeln (E I b), die seit dem neuen Reich aus allen Teilen des Landes bekannt sind, liegen zwei Sphinxen oder Widder sich gegenüber.

6. In dem Aufsatz auf einem Prunkgefäß der Hatschepsut (G V a 5) liegen zwei Sphinxen mit menschlicher Hand sich als Pendants gegenüber.

7. Im Fries der Schale Sinadino (G IV a 2) stehen vier ungewöhnliche Sphinxen mit Flügeln.

8. In Tanis haben zwei liegende Sphinxfiguren eine Stele Ptolemäus' II. flankiert; sie

lagen einander zugewendet in Nischen unten neben ihr (G I a 28).

9. Auf einer späten Privatstele liegen zwei Sphinxen mit menschlicher Hand als fast ornamentaler Schmuck über der Inschrift (G V a 7).

10. Auf einem goldenen Armband liegen als Verschuß zwei weibliche geflügelte Sphinxen sich gegenüber (G IV b 2).

11. Auf dem arabischen Fries G IV b 6 wird eine Gruppe von zwei sich gegenüber stehenden Sphinxen gebildet.

F. Löwen und Widder.

Von den Tierbildern, die den Sphinxen in Form und Verwendung nahe stehen, seien einige Beispiele genannt.

I. Löwen

(Perrot, *Hist.* 1, 730 ff.).

a) Figuren von liegenden Löwen sind schon in der ältesten Zeit angefertigt (Capart, *Primitive Art in Egypt*. [London 1907] Fig. 140—1; v. Bissing, *Einführung in die Gesch. der äg. Kunst* [Berlin 1903] pl. 30, 2; v. Bissing, *Denkm.*, Text zu 74). Ein großes schönes Exemplar in ungezwungener Haltung von Amenophis III. aus Soleb befindet sich im British Museum (Arundale-Bonomi, *Gallery of the Brit. Mus.* pl. 25, 94; v. Bissing, *Denkm.*, Text zu 74, Anm. 17 mit Abb.). Ein anderes von Nechtharehbet im Vatikan (v. Bissing, *Denkm.* 74; v. Bissing, *Einf. Gesch. äg. Kunst* pl. 26, 3).

b) Am Thron des Königs standen wie Sphinxen (E II b) so auch Löwen; z. B. bei Ramses III. in Medinet Habu (Champollion, *Monum.* 3 pl. 209). Eine spätere Bronze im Louvre zeigt auch am Thron des Harpokrates zwei stehende Löwen; vor dem Gott liegen zwei andere sich gegenüber (Perrot, *Hist.* 1, 40 723 Fig. 487).

II. Widder.

Zwei Widderfiguren des neuen Reichs zeigen den gleichen Typus: der Widder liegt mit untergeschlagenen Vorderbeinen, zwischen denen eine kleine Statue des Königs steht; auf dem Kopf mit abwärts gebogenen Hörnern ist eine Einsatzstelle für eine Krone. Das ältere Stück ist eine kleine Figur von Amenophis II. aus Karnak: Kairo Catal. Génér. 42078 (Legrain, *Statues* 1, pl. 48). Die jüngeren, kolossalen Plastiken von Amenophis III., stammen aus Soleb (Berlin 7262: *Ausführ. Verz. Äg. Alt.* [Berlin 1899] 123 Abb. 25) und Karnak (Prisse *Hist.*, *Atlas* 2 pl. 25. Texte 404).

G. Sphinx.

I. Liegende Sphinx, männlich.

Der liegende männliche Sphinx trägt fast immer das Kopftuch oder eine dieser ähnliche Frisur; bei flüchtiger Arbeit ist das nicht immer zu trennen. Gewöhnlich trägt der Sphinx nur das Kopftuch; so scheinbar immer bei den Plastiken (G I a. b). Daß auf dem Kopftuch noch eine Doppelkrone sitzt oder die wagerechten Widderhörner mit einem Kronenaufsatz, zeigen zuerst die Abbildung einer

Statue Amenophis' II. (G I c) und Darstellungen auf Skarabäen (G I g). Auch Doppelkronen oder Kriegshelm (auch in der Verzierung eines Prunkgefäßes: Prisse, *Hist.*, *Atlas* 2 pl. 95, 4) statt des Kopftuches begegnet zuerst auf Skarabäen (G I g).

a) Größere Plastiken.

Die hier zusammengestellten Stücke gehören sämtlich zu ein und demselben Typus, der auch in den Details kaum Variationen zeigt. Fast alle tragen das Kopftuch, dessen Form und Zeichnung wechselt wie die des Kopftuches an Statuen des Königs in völlig menschlicher Gestalt; das Kopftuch zuerst belegt bei [Sesostris I.] (unten 2) und Sebekhotep (6). Statt des Kopftuches ist das Gesicht des Königs umrahmt von der Löwenmähne bei den Statuen Amenemhet III. aus Tanis (4) und bei einer ähnlichen aus El Kab (5). Frauenhaar haben merkwürdigerweise Sphinxen von Amenemhet III. (3), Amenophis III. (unten IV a 1) und Haremheb (IV a 2). — Gewisse kleine Details an diesen Figuren pflegen im Laufe der Zeit in verschiedener Weise gearbeitet zu werden, so daß man nach ihnen datieren kann, wenn erst einmal genaue Feststellungen veröffentlicht sein werden. Z. B. ist wesentlich das 'Haartrapez', d. h. das Schläfenhaar, das unter dem Kopftuch sichtbar wird (v. Bissing, *Denkm.*, Text zu 70 Anm. 2). Ferner die Angabe der Rippen (*ebend.* zu 25. 37. 38 A. 70 Anm. 6). Endlich pflegt das Ende der Löwenmähne stilisiert als 'Umhang' angegeben zu werden (*ebend.* zu 25. 27). Auch das Auftreten des Bartes und der Kronen ist wichtig, wenn auch gerade diese Punkte hier wie bei der Königs-tracht überhaupt nicht so viel Bedeutung haben, als man glauben möchte; immerhin lassen sich doch einige Regelmäßigkeiten feststellen.

Altes Reich.

1. Pepi Merire, vielleicht aus Heliopolis; früher in Alexandrien (G. Raulinon, *Herodotus* 2, 263), jetzt in Kairo (Maspero, *Guide to the Cairo Museum* [4. ed., 1908] nr. 157). Nur Sockel mit Unterteil erhalten.

Mittleres Reich.

2. [Sesostris I. nach Fundort], aus Karnak Kairo, Catal. Génér. 42007. Legrain, *Statues* 1 nr. 42007; *Annal. du Serv. des Antiqu. Egypte* 5, 28; pl. 3. Nur Kopf erhalten mit Kopftuch.

3. Amenemhet III. aus Mitrahine (Memphis). Zwei Stück, früher in Miramar (S. Reimisch, *Die ägyptischen Denkmäler in Miramar* [Wien 1865] 200, 5—9; Taf. 29, 2), jetzt in Wien. Nach v. Bissing, *Denkm.* (Text zu Taf. 26, Anm. 16) mit Frauenhaar.

4. Amenemhet III. aus Tanis. Photographien in v. Bissing, *Denkm.* 25—6; Borchardt, *Kunstwerke aus dem Äg. Museum zu Kairo* (Cairo-Dresden 1909) 7; Spiegelberg, *Gesch. der ägypt. Kunst* (Lpzg. 1903) Abb. 34 = unsere Abb. 1. Die Sphinxen sind gefunden von Mariette (Fouilles de Tanis in *Rev. archéolog. Nouv. Sér.* 3 [1861] 97, 4, 97, 5, 297). Vier Stück wurden in das Museum von Kairo gebracht (Mariette,

Notice du Musée de Boulaq [6. ed., Caire 1876] nr. 869), andere blieben zurück (*Petrie, Tanis* 1 [London 1885] pl. 13, 5). — *Mariette* (s. o.) und *Devéria* (*Rev. archéol. Nouv. sér.* 4 [1861] 251) und *de Rougé* (*ebend.* 9 [1864] 128) und *Maspero* (*Guide au visiteur du Musée de Boulaq* [Caire 1883] 64 nr. 107) hielten die Sphinx zunächst für Arbeiten der Hyksoskönige, da der Name des Apophis sich auf ihnen findet, und andere Gelehrte schlossen sich ihnen an, z. B. *Brugsch* (*in Zeitschr. Äg. Spr.* 9 [1871] 125; *in Zeitschr. f. allgem. Erdkunde N. F.* 12, 385. 15, 81) und *Ebers* (*Cicerone* 1 [Stuttgart-Lpzg. 1886] 90). *Erman* (*Ägypten* [Tübingen



1) Sphinx Amenemhet III. aus Tanis
(nach Spiegelberg, *Gesch. d. ägypt. Kunst* Abb. 34).

1885] 67) und *Eduard Meyer* (*Gesch. des alt. Äg.* [Berlin 1887] 143) glaubten eine Zeitlang sie den Königen aus Herakleopolis zwischen dem alten und mittleren Reich zuweisen zu dürfen. Inzwischen war der Name des Apophis als nachträgliche grobe Einkratzung erkannt worden, und man kam auf das mittlere Reich zurück, in das schon *Perrot* (*Hist. de l'art I. L'Égypte* [Paris 1882] 680—3) die Sphinx eingeordnet hatte. Endlich führte *Golenischeff* (*in Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 15 [1893] 131—6) den Beweis, daß sie Amenemhet III. darstellen. Die Auffassung wurde sogleich anerkannt (*Steindorff in Festschr. zum deutsch. Historikertag*, Lpzg. 1894, 6) und ist herrschend geblieben (*Maspero, Archéol. Égypt.* [Paris 1887] 216; *Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 502), wenn auch nicht ohne Widerspruch (*v. Bissing, Denkm.* Text zu Taf. 25—6). — Die Sphinxen haben die Gestalt eines liegenden Löwen mit mächtiger Mähne, von welcher das Gesicht des Königs umrahmt ist; also kein Kopftuch oder Krone.

5. Dieselbe Gestalt wie 4 hat ein Sphinx ohne Inschrift aus El Kab: Kairo, Catal. Génér. 391 (*Maspero, Guide to the Caire Museum* [4. ed. 1908] nr. 184).

6. Sebekhotep aus Atfih (Aphroditopolis) in Kairo (*Maspero, Guide* nr. 263). Kopf weggebrochen.

Dem Ende des mittleren Reiches gehören wohl auch die undatierten Sphinxen an, bei denen die Falten des Kopftuches in Gruppen zu je drei Streifen angeordnet sind. Diese Art der Stilisierung ist zwar schon vereinzelt aus der 5. Dynastie bekannt, tritt aber häufig bei Königen der 12—13. Dynastie nach Sesostris III. auf (vgl. *Borchardt in Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 752). Es handelt sich besonders um:

7. Den großen Sphinx bei Gise (vgl. H.).

8. Louvre A 23 aus Tanis, usurpiert von Merenptah (*Perrot, Hist. de l'art I. L'Égypte* [Paris 1882] 678; Fig. 41 auf p. 61; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 38A).

9. Kairo Catal. Génér. 42033 aus Karnak (*Legrain, Statues* 1 pl. 20) mit menschlichen Händen = unten V a 1).

Einer fremden Rasse wie den Hyksos können drei Sphinxen angehören, deren Gesichter grobe unägyptische Züge haben; sämtlich mit Kopftuch:

10. Kairo 42090 aus Karnak: *Legrain, Statues* 1, pl. 55—6.

11. Turin 8: *Golenischeff in Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 15 (1893) 136 Anm. 1, Taf. 5; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 25, hält ihn für äthiopisch.

12. Aus Sarbut el Chadem: *Petrie, Researches in Sinai* (London 1907) 129, Fig. 141, 'foreign work, 18. dynasty'.

Neues Reich.

13. Hatschepsut aus Der el-Bahri Berlin 2299: *Lepsius, Denkm.* 3, 25a = *Ausführl. Verzeichnis Äg. Alt. Berlin*² Abb. 22 = *Steindorff, Blütezeit des Pharaonenreiches* Abb. 18. — Berlin 2301 *Lepsius, Denkm.* 3, 25c. — Berlin 2300. — Nur Köpfe erhalten mit Kopftuch und und Bart, jedoch Frauengesicht (Sphinx 'Baracco' der Hatschepsut mit Frauentracht: vgl. unten II b).

14. Thutmosis III. aus Karnak: zwei gleiche kolossale Stücke in Kairo (*Maspero, Guide to the Cairo Museum* nr. 1. 2). *v. Bissing, Denkm.* 38A; *Borchardt, Kunstwerke aus dem Äg. Museum zu Cairo* (C.-Dresden 1909) 8. Mit Kopftuch.

15. Thutmosis III. aus Karnak; Kairo Catal. Génér. 42068 (*Legrain, Statues* 1 pl. 41). Alab., L. 70 cm; mit Kopftuch.

16. Amenophis II. aus Karnak: Kairo Catal. Génér. 42079 (*Legrain, Statues* 1 pl. 48). H. 16 cm; mit Kopftuch.

17. Amenophis III., zwei Stück, gefunden hinter den Memnonskolossen in Theben (*Prisse, Hist. Atlas* 2 pl. 26, 1), jetzt in St. Petersburg vor der Akademie (*Lieblein, Die ägypt. Denkm. zu St. Petersburg* [Christiania 1873] 61 nr. 71). Mit Kopftuch und Doppelkrone. B. Turaieff schreibt mir dazu: „Bericht bei Giovanni, d'Athanasii, A brief account of the researches and discoveries in Upper Egypt made under the direction of H. Salt (London 1836) p. 80—81. Die Abbildung ist ohne Doppelkrone, doch habe ich die Dokumente in der Kunstakademie

nachgesehen und habe folgendes gefunden: „Prozès verbal constatant la remise des mitres des deux sphinx, ... deux mitres en granit rose placées originairement sur le sommet de la tête des dits sphinx et y tenant par une cavité ... les quelles mitres sont au forme de de courge. á cause de leur état de mutilation ...“ Sie sind restauriert in Petersburg und die betreffenden Papiere (russisch) sind auch im Archiv der Akademie aufbewahrt.“

17a. Ramses II., sechs Stück im Vorhof von es-Sebu'a (Nubien); unveröffentlicht und bisher z. T. verschüttet (*Hector Horeau, Panorama d'Egypte et de Nubie* [Paris 1941] pl. zu 31; *Weigall, Report on the Antiquities of Lower Nubia* [Oxford 1907] p. 98, pl. 47, 3, 4); neuerdings ausgegraben *Maspero, Rapports relatifs á la consolidation des temples immergés de la Nubie* [Caïre 1910] pl. 118—22): Kopftuch mit Doppelkrone. — Ebenso noch zwei außerhalb des Hofes vor dem Tore.

Einige von Ramses II., Merenptah und anderen Königen aus dem Ende des neuen Reiches usurpierte Sphinxen gehören unbestimmter Zeit an; man hat sie zum Teil bis ins mittlere Reich hinaufgerückt. Gute Stücke, sämtlich mit Kopftuch, sind:

19. Louvre A 21, vielleicht aus Tanis (*Capart, Recueil de mon.* 2 [Bruxelles 1905] 59). L. 3, 13 m.
20. Aus Tell el-Maskhuta am Suezkanal: 30
Petrie Tanis 1 (London 1885) pl. 16, 4.

21. Aus Abydos: *Randall-Mac Iver, El Amrah and Abydos* (London 1902) 56. pl. 22, 21.

Spätzeit.

22. Amasis II., in Rom gefunden; mit Kopftuch: *Schiaparelli, Bull. della Commiss. archeol. commun di Roma* 1883 fasc. 2, 3—9; *Descrizioni del Museo Capitolino* (Roma 1888) 30; *Petrie, History of Egypt* 3, 354 Abb. 146; 40
v. *Bissing, Denkm.*, Text zu 70 Anm. 12.

23. Hakoris: Louvre A 27; mit Kopftuch, Inschrift zum Teil falsch. *Clarac, Mus. de sculpt.* 2 pl. 249 nr. 405; v. *Bissing, Denkm.* 70.

24. Nephertites I., Louvre A 26; mit Kopftuch. *Clarac, Mus. de sculpt.* 2 pl. 246 nr. 405.

25. Nectanebos I., Louvre A 29; mit Kopftuch. *De Rougé, Notices des monum. exposées ... au ... Louvre* (Paris, oft gedruckt) zu A 29.

26. Louvre A 28, ohne Namen, ähnlich Louvre 50
A 26, 27.

27. München, spät. Zeit; mit Kopftuch.
v. *Bissing, Denkm.*, Abb. im Text zu 70.

28. Ptolemäus II. aus Tanis, nach *Petrie* von älterem Bau des [Nektanebos?]; mit Kopftuch. *Petrie, Tanis* 1 (London 1885) 31 pl. 15, 4: zwei Stück, eine Stele flankierend.

29. Von den Sphinxen der Allee vor dem Serapeum von Memphis (vgl. E I b 8) sind einige in Museen gebracht worden; vier nach Kairo 60
(*Maspero, Guide to the Cairo Museum*, salle Q), zwei in Berlin (nr. 7777—8); zwölf andere waren in Miramar (*S. Reinisch, Die ägypt. Denkm. in Mir.* [Wien 1885] 200 nr. 7—19), jetzt in Wien.

b) Kleine Figuren.

Kleine Tonfiguren von liegenden Sphinxen mit Kopftuch aus griechisch-römischer Zeit

sind gelegentlich gefunden, z. B. *Petrie, Hawara Biahmu and Arsinoë* (London 1889) pl. 19, 16. Ein Stück aus dem Granittempel neben dem Sphinx bei Gise in Leipzig, Univ.-Sammlung. Andere in Berlin 11484. 8701. 9438.

c) Abbildungen von Statuen.

Statuen von liegenden männlichen Sphinxen sind in thebanischen Privatgräbern abgebildet: 10
im Grab des Rechmire besichtigt der Wesir die von Thutmosis III. in den Amontempel geweihten Gaben, darunter auch drei Sphinxen dieser Art (*Newberry, The life of Rekhmara* [Westminster 1900] pl. 22). In einem anderen Grab sind unter den Neujahrsgeschenken von Amenophis II. an Amon auch zwei Sphinxen der gleichen Gestalt dargestellt (*Leps., Denkm.* 3, 64a) und ein Sphinx mit Kopftuch und Doppelkrone (*ebend.* 3, 63a).

Zwei andere Darstellungen in thebanischen Privatgräbern zeigen Bildhauer, die an liegenden Sphinxen arbeiten, das eine Mal mit Kopftuch (*Prisse, Hist. Atlas* 2 pl. 57 = *Leps., Denkm.* 3, 41 = *Newberry, Rekhmara* pl. 20), das andere mit Kopftuch und Doppelkrone (*Leps., Denkm.* 3, 132 r).

Die Sphinxstele von Thutmosis IV. (vgl. unten H V mit Abb. 6) und die sogen. Stele der Tochter des Cheops (unten H VI) enthalten Abbildungen des großen Sphinx von Gise (unten H VI).

d) Unter den Königsfiguren in der Götterbarke (vgl. E I c 1) ist auch ein liegender Sphinx mit Kopftuch: Thutmosis II. in der Amonbarke in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 14).

e) Im Grab der Neujahrsgeschenke an Amenophis II. (vgl. oben c) ist auch ein Salbgefäß (vgl. E I c 2) abgebildet, auf dessen Deckel ein Sphinx mit Kopftuch (oder Haar?) liegt (*Leps., Denkm.* 3, 63a).

f) Kleine Figuren aus Edelmetall

oder echten Steinen haben die Könige gelegentlich in die Tempel gestiftet. So weihte Ahmose I. dem Amon von Karnak 'Sphinxen aus Silber' (*Annal. du Serv. des Antiqu. Egypte* 4, 27—9). Osorkon weihte dem Re-Harachte einen Sphinx aus Gold und zehn aus Lapislazuli (*Naville, Bubastis* 1 pl. 51—2). Solche Figuren sind selbständig nicht erhalten, wohl aber als Verzierung am Diadem des Ahmose I. (v. *Bissing, Ein thebanischer Grabfund* [Berlin 1900—7] 5, 1a): zwei sich gegenüberliegende Sphinxen mit Kopftuch.

g) Auf Skarabäen

ist häufig ein liegender Sphinx dargestellt, und zwar entweder mit Kopftuch oder Haar, was bei schlecht gearbeiteten Stücken schwer zu unterscheiden ist: Berlin 1964, Psamtik I.; *Lanzone, Dizion.* 653, 9. 11. 12 (auf dem Kopf eine Sonne mit Uräus: *ebend.* 2). Oder mit Kriegshelm: Berlin 1927, Namen Thutm. III. und Amenophis II.; *Petrie, Illahun-Kahun-Gerob* pl. 23, 9, Thutm. III.; *Lanzone, Diz.* 654, 14. Oder mit Doppelkrone: *Lanzone, Diz.* 653, 8. 10. 654, 13. 15. Oder mit Straußenfedern auf dem Kopf: *Lanz.* 653, 1. Oder mit Kopf-

tuch und Doppelkrone: Berlin 3521, Thutm. III.; Lanz. 653, 2. 4 (geflügelt, auf niedergeworfenem Feind liegend). Oder mit Kopftuch, darauf wagrechte Widderhörner mit zwei Straußenfedern an einer Sonne (Berlin 11372, Thutmosis III.) bzw. an einer oberägyptischen Krone (Lanz. 653, 5). — Auch auf kleinen Plättchen finden sich ähnliche Darstellungen wie auf Skarabäen, z. B. Berlin 3689) mittl.-neues Reich), 5175 (Amenophis III.).

h) Andere Darstellungen

sind auffallend selten. In es-Sebu'fa liegen zwei Sphinxen mit dem Lebenszeichen sich gegenüber vor dem Namen von Ramses II.; sie tragen Kopftuch und Doppelkrone. So im Quersaal über den Türen zu den Kammern rechts und links vom Allerheiligsten (unveröffentlicht).

II. Liegender Sphinx, weiblich.

a) Aus dem Totentempel des Dedefre (Dyn. 4.) bei Abu Roasch, in Kairo (unveröffentlicht) Löwenleib mit gelbem Frauengesicht; gelbes Frauenhaar, in der Mitte gescheitelt, ohne Uräus.

b) 'Sphinx Baracco' der Hatschepsut, in Rom: v. Bissing, *Denkm.* 37; Lepsius in *Ztschr. Äg. Spr.* 20 (1882) 117. Frauenhaar mit Geierhaube und Uräus.

III. Stehender Sphinx

(vgl. zum Typus: D III).

a) Männlich.

1. Zwei Stelen röm. Zeit in Berlin nr. 8820 und 14132 zeigen einen stehenden Sphinx (Kopftuch bzw. langes Haar, 8820 mit Sonne darauf), mit welchem der König gemeint zu sein scheint. Ein Bildhauermodell etwas älterer Zeit stellt einen Sphinx (Beine weggebrochen, vielleicht liegend) dar mit Kopftuch, darauf wagrechte Widderhörner, Sonne mit zwei Straußenfedern, zwei Schlangen mit Sonne (Kairo, Catal. Génér. 33427: *Edgar, Sculptor's studies* [Cairo 1906] pl. 29).

2. In den Götterbarken pflegen auf Stangen Figuren von stehenden Sphinxen zu stehen, die offenbar den König darstellen. Auf dem Kopftuch bzw. Haar ruht dabei stets noch eine besondere Krone: bei Thutmosis II. in der Amonbarke eine Sonne mit zwei Straußenfedern (Lepsius, *Denkm.* 3, 14, Karnak). Ebenso bei Amenophis III. in der Chnumbarke auf Elephantine (*Descript. de l'Égypte Ant.* vol. 1 pl. 37 = Perrot, *Hist.* 1, 359 Fig. 209) und bei Ramses II. in der Amonrebarke in Abusimbel (Leps., *Denkm.* 3, 189b). Bei Thutmosis III. in der Dedwenbarke in Semne nur zwei Straußenfedern auf Untersatz (*ebend.* 3, 50b. 49b). Bei Amenophis III. in der Mutbarke in Luksor: wagrechte Widderhörner mit zwei Straußenfedern (Gayet, *Louxor [Mém. Mission franç. Caïre* 15, Paris 1894] pl. 26. 28. 29). Bei Ramses II. in Sebuia ist es das Rindergehörn, darin Sonne mit zwei Straußenfedern (*ebend.* 3, 180b) oder wagrechte Widderhörner mit zwei Straußenfedern (*ebend.* 3, 180b). Bei Ramses IX. in der Amonbarke: wagrechte

Widderhörner, darauf Sonne mit zwei Federn und zwei Schlangen mit Sonnen (*ebend.* 3, 235, theban. Privatgrab). Von einer solchen Barke stammt vielleicht die Bronzefigur Leiden B 190 (Capart, *Recueil de monum.* 1, 49); bärtiges Gesicht, Haar mit Uräus.

3. Am Thron des Königs wird gelegentlich ein stehender Sphinx dargestellt; z. B. bei Ramses III. in Medinet Habu (Champollion, *Monum.* 3, 209) nur mit Haar. Bei Ramses IX. mit Doppelkrone auf dem Kopftuch: Theben, Grab des Imidua (Prisse, *Hist. Atlas* 2 pl. 88, 2. Texte 439; bei Lepsius, *Denkm.* 3, 236a fehlt diese Figur).

4. Auf Skarabäen trägt der schreitende männliche Sphinx nur das kurze Haar (Berlin 13817, Amenophis I.; Petrie, *Kahun-Gurob-Hawara* [London 1890] 23, 37, Ramses II.; 23, 73, Thutm. IV.?) oder die Doppelkrone auf dem Haar (Newberry, *Scarabs* [London 1906] 29, 9, 'Hyksos' (?)).

5. Die merottischen Reliefs (röm. Zeit) von Nusawwarât es-Sufra (Sudan) enthalten einen stehenden

Löwen (Löwin?) mit Menschenkopf und Sonne; geflügelt (Flügel erhoben, nach vorn umgebogen); ein falkenköpfiger Gott reitet auf ihm und ersticht zwei Gazellen (Budge, *Sudan* [London 1907] 2, 160 nr. 4).



2) Weibliche Sphinx, Königin Titi (nach Lepsius, *Denkm. aus Ägypt.* 3, 82 i).

b) Weiblich.

Im Tempel von Sedeinga (Nubien) stehen in den ornamentalen Verzierungen über einer Tür als Pendants zwei Sphinxen, welche die Königin Titi, Gemahlin des Amenophis III., darstellen (Abb. 2); sie haben den Leib einer Löwin und auf dem menschlichen (wohl Frauen-)Kopf eine ungewöhnliche Mütze (Prisse, *Hist. Atlas* 1 pl. 12, 2 = Lepsius, *Denkm.* 3, 82i = unsere Abb. 2). In einem ähnlichen Sopraporte-Relief sind zwei hockende Löwen angebracht (Prisse, *ebend.* 12, 1); es handelt sich also wohl um eine übliche Art der Verzierung.

c) Feinde niederwerfend.

1) Im Aufweg zum Totentempel der Könige der 5. Dynastie bei Abusir ist ein Sphinx dargestellt, der Barbaren verschiedener Art (Syrer, Libyer, Neger) niedertritt. Bei Nuserre sind nur die Tatzen erhalten (Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re* [Lpz. 1907] 46ff.). Bei Sahure ist der Löwenleib mit anliegenden Flügeln erhalten (Kopf zerstört) und die Beischrift: 'Sopd, Herr der Fremdländer, der die Barbaren niederwirft' (Borchardt in *Mittel. Deutsch. Orient-Ges.* 34. 37); es ist also ein Gott, der hier die Feinde des Königs bezwingt. Der Kopf ist vielleicht zu ergänzen nach den Siegelabdrücken aus diesen Tem-

peln (in Bearbeitung durch *Georg Möller*), auf denen sich mehrfach ein stehender Sphinx findet mit bärtigem Menschenkopf, darauf wagerechte Widderhörner und zwei glatte Federn. Andererseits legen die Flügel und der Name „Sopd“ die Ergänzung eines Falkenkopfes nahe. — Auch im Totempel der Königin Hatschepsut bei Der el-Bahri ist ein Sphinx dargestellt, der Syrer niedertritt (untere Kolonnade, Nordseite); auf dem Kopf wagerechte Widerhörner, darüber zerstört; nach der Beischrift stellt er Hatschepsut als König dar (*Naville, Deir el-Bahari* 6 [London 1908] pl. 160). — Als der Gott Horus von Edfu die Feinde des Götterkönigs Re-Harachte nieder-



3) Thutmosis IV. als Sphinx, Feinde niedertretend (nach Ed. Meyer, *Ägypten zur Zeit der Pyramidenbauer* Abb. 15).

warf (vgl. Art. 'Sonne' G. I), verwandelte er sich in einen Löwen mit Menschengesicht, geschmückt mit einer Krone, die aus wagerechten Widderhörnern besteht, darauf drei Bündelkronen mit je zwei Sonnen; so bildet auch die begleitende Darstellung zu der erzählenden Inschrift ihn ab (*Naville, Mythe d'Horus* [Genève-Bâle 1870] pl. 18, 2).

2) In einer Darstellung der thebanischen Königsgräber steht in einer Barke ein Sphinx, der einen Mann niedertritt (*Champollion, Monum.* 3, 255, 2; *Rosellini, Monum. civ.* 2, 108, 2); die Darstellung erinnert an die stehenden Sphinxen in Götterbarken (vgl. G III a 2). Der Sphinx hat Kopftuch, darauf entweder Doppelkrone oder wagerechte Widderhörner mit Sonne und zwei Straußenfedern.

In Der el Bahri steht in den Schiffen, in denen die Obelisk transportiert werden, vorn ein Sphinx, der auf die Wappenpflanzen von Ober- und Unterägypten tritt (*Naville, Deir el Bahari* 6 [London 1908] pl. 153—4); das symbolisiert natürlich eine Unterwerfung dieser beiden Länder. Der Sphinx trägt auf dem Kopf (Haar ohne Uräus) wagerechte Widderhörner, darauf eine Sonne mit zwei Straußenfedern und zwei Schlangen mit Sonnen im Rindergehörn. Die gleiche Figur steht auch bei einer Festfahrt (*ebend.* 5 [London 1906] pl. 124) vorn im

Schiff; auf dem Kopf (Haar mit Uräus) dieselbe Krone wie oben.

3) Am königlichen Wagen und Thron. Holzbrette mit Reliefs vom Throne Thutmosis' IV., die in seinem Grabe in Theben gefunden sind, zeigen u. a. zweimal einen Sphinx mit Kopftuch, der Barbaren niedertritt; nach der Beischrift stellt er den König dar (*Carter-Newberry, The tomb of Thoutmosis IV.* [Cairo 1904] pl. 6. 7 = unsere Abb. 3). Eine ähnliche Darstellung ist auf der Innenseite des Streitwagens Thutmosis' IV. angebracht (*ebend.* pl. 12); nur daß der Sphinx auf dem Kopftuch (an den Schläfen abwärts gebogene Widderhörner) eine zusammengesetzte Krone trägt, die besteht aus: Rindergehörn, wagerechten Widderhörnern mit vier Schlangen mit Sonnen, darauf Bündelkrone mit zwei Sonnen und zwei Straußenfedern. Alle drei Stücke sind jetzt im Museum von Kairo. Eine seit längerer Zeit bekannte Darstellung des Thrones Thutmosis' IV. zeigt als Relief an seiner Lehne den König als Sphinx mit Kopftuch, einen Syrer niedertretend (*Prisse, Hist., Atlas* 2 pl. 89, 1). Ebenso in zwei Darstellungen des thronenden Königs Amenophis III. im Grabe des Cha'emhet zu Theben (*Prisse l. c.* pl. 35, 6, Texte 411 = *Lepsius, Denkm.* 3, 75b; *Prisse* pl. 35, 7 = *Lepsius* 77c; vgl. *Prisse* pl. 18, Texte 402); der Sphinx hat anliegende Flügel.

4) Auch auf Skarabäen findet sich das Bild des Königs als Sphinx, einen Feind niedertretend; meist steht der Sphinx mit allen vier Beinen auf dem Gegner. Einige Stücke haben den Namen Thutmosis III.; mit Kopftuch: Berlin 1914; *Newberry, Scarabs* 28, 12 — mit Kopftuch, darauf wagerechte Widderhörner und zwei Straußenfedern: Berlin 3529. Ein anderes von Amenophis II.: Berlin 1929, mit Haar. Auf einem undatierten Stück (*Petrie, Dyn.* 18) drückt der Sphinx den Gegner mit der einen erhobenen Vorderpranke nieder: *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* [London 1890] pl. 10, 74, mit Haar. Ungewöhnlich ist ein liegender geflügelter Sphinx über einem liegenden Mann: *Lanzzone, Discon.* 653, 4.

5) Das Fortleben dieses Typus zeigt eine wohl in Konstantinopel angefertigte Schale (jetzt im Kaiser Friedrich-Museum, Berlin) mit byzantinischer Darstellung: eine Art von Kentaur (stehender Löwe mit menschlichem Oberkörper und Kopf mit Krone) schlägt eine Schlange mit dem Schwert (*Henry Wallis, Byzantine ceramic art* [London 1907] pl. 2).

IV. Geflügelter Sphinx.

a) Männlich.

Geflügelte männliche Sphinxen echt ägyptischen Stils sind nicht häufig, aber doch gut belegt, und man braucht nicht die Einwirkung eines fremden Einflusses dabei anzunehmen. So schon die Darstellung des Gottes Sopd, der Barbaren niedertritt, in den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir (vgl. G III c 1), ebenso in der gleichen Darstellung des Königs an der Lehne seines Thrones aus der 18. Dynastie (vgl. G III c 3) und bei Aufsätzen auf Prunkgefäßen G Va 5. Dazu kommen noch:

1) Kairo Catal. Génér. 42088 aus Karnak:

Amenophis III. als liegender Sphinx aus Fayence (*Legrain, Statues* 1 pl. 53). Flügel anliegend. Langes Frauenhaar ohne Uräus; Bart.

2) Kairo (unpubliziert): Haremheb wie 1, Fayence; Kopftuch mit Uräus (ausgebrochen), Loch für einen Kronenaufsatz. Flügel anliegend.

3) Schale, Sammlung Sinadino-Alexandrien (*Bull. Inst. franç. Caire* 1, 231, pl. 3). Auf dem Außenrand vier stehende Sphinxen mit Kopftuch: Flügel etwas erhoben.

4) Skarabäus (*Lanzone, Dizion.* 653, 4): liegender Sphinx mit Doppelkrone auf niedergeworfenem Gegner; Flügel hoch erhoben.

5) Gefäßbruchstück Berlin 14527, Fayence: hockender Sphinx mit Haar und Bart; Flügel hoch erhoben (griech.-ägypt. Stil).

Ein Stück der islamischen Kunst mag zeigen, daß die alten Typen weiter fortgelebt haben: 6) Geschnittzer ornamentaler Fries auf einer Holzleiste (10.—11. Jahrh.) aus der Moschee Muristân Kala'ûn in Kairo (Kairo, Arab. Museum, Saal VI nr. 25): zwei sich gegenüberstehende Löwen mit männlichem Kopf mit kurzem Haar, Flügel im Bogen erhoben mit nach vorn gewendeter Spitze; keine weiblichen Kennzeichen.

7) Das Negerreich von Meroë zeigt diesen Typus in den Reliefs von Mesawwarât es-Sufra als stehenden Panther (so!) mit erhobenen, nach vorn umgebogenen Flügeln (*Budge, Sudan* 30 [London 1907] 2, 149 nr. 1.

b) Weiblich.

Weibliche geflügelte Sphinxen sind in echt ägyptischen Darstellungen nur in wenigen merkwürdigen Fällen bekannt. Zu den in G V b genannten Beispielen tritt eine Zeichnung auf dem Ostrakon Kairo, Catal. Génér. 25090 (ed. *Daressy, Ostraka* [Caire 1901] p. 18 pl. 18) aus dem Grabe Ramses' VI. in Theben: stehende 40 Löwin mit Zitzen; Frauenkopf, seltsamer Kopfputz mit Blumen; Flügel erhoben, geknickt.

Der griechisch-ägyptische Stil verwendet sie gern und in mannigfacher Weise:

1) Goldenes Armband Kairo Catal. Génér. 52095 (*Vernier, Bijoux et Orfèbres* [Caire 1907] pl. 12 = *Vernier, La bijouterie et la joaillerie égypt.* [*Mém. Inst. franç. Caire* 2, 1907] pl. 4): als Verschuß zwei plastische liegende Sphinxen; griech. Frauenkopf, weibliche Brüste, Flügel 50 hoch erhoben.

2) Plakette mit Relief aus Tanis (*Petrie, Tanis* 1 [London 1885] 431., *Frontispiece* 8): hockende Sphinx, die eine erhobene Vorderpranke an eine Säule mit Palmkapitell legt; weiblicher Kopf und Brust, Flügel hoch erhoben.

3) Fayencefigur: Berlin 13458; legt eine Tatze auf ein Rad.

4) Tonfigur der Isis als Schlange: Berlin 11487; am Thron zwei geflügelte Sphinxen. Ähnliche Darstellungen, in denen die Sphinxen teils männlich, teils weiblich sind, beschreibt *G. Lafaye, Hist. du culte des divin. d'Alexandrie* (Paris 1884) 290—301.

5) Verzierung am Thron der Hathor in Philae (*Lepsius, Denkm.* 4, 77, *Claudius*): hockende Löwin mit Zitzen; Frauenkopf und -brust; Haar mit Band; Flügel hoch erhoben.

Diese Darstellungen in ägyptisch-griechischem Stil sind wohl zu unterscheiden von solchen in rein griechischem Stil, die von griechischen Arbeitern angefertigt sind; sei es auf ägyptischem Boden, sei es, daß sie von Griechenland dorthin gebracht worden sind. Solche echt griechische Sphinxen sind in Ägypten mehrfach gefunden (z. B. *Petrie, Daphnae* pl. 26, 31. 30; *Petrie, Naucratis* 5, 39).

10 Auch dieser Typus lebt in der islamischen Kunst fort: 6) Fayencebecher (Höhe etwa 13 cm) persischer Arbeit in Kairo gekauft (Kairo, Arab. Museum, Saal XII nr. 50) mit Fries von sechs Fabeltieren in zierlicher farbiger Ausführung: fünf Sphinxen und ein Greif (vgl. J II c). Die Sphinxen (nach links stehender Löwe mit erhobenem Schwanz, weißes Frauengesicht en face mit schwarzem Haar und blauer Kappe o.-ä., hoch erhobene Flügel mit im Bogen nach vorn gewendeter Spitze) haben abwechselnd blauen bzw. graugrünen Leib, die Flügel sind dann umgekehrt graugrün bzw. blau; eine Sphinx (rechts vom Greifen) hat rosigen Körper und blauen Flügel.

V. Sphinx mit menschlichen Händen.

a) Männlich.

Es handelt sich hier fast nur um einen liegenden Typus, der plastisch vielleicht schon aus dem Ende des mittleren Reichs, als Plastik und in Zeichnung häufig aus dem neuen Reich erhalten ist. Stehend scheint er gar nicht vorzukommen; hockend zuerst sicher bei Sethos I. (unten 6).

1) Plastiken des männlichen Sphinx mit menschlichen Händen sind selten. Die Alabasterstatue Kairo Catal. Génér. 42033 (*Legrain, Statues* 1 pl. 20, aus Karnak ohne Namen) gehört wohl noch dem Ende des mittleren Reiches an, da die Falten ihres Kopftuches in Gruppen zu je drei Streifen angeordnet sind (vgl. oben I a 7—9). Es ist ein liegender Sphinx mit Kopftuch, die Hände halten eine Vase. Die gleiche Haltung haben zwei Bronze-Sphinxen (Louvre S. 971—2), die *de Rougé* (*Notice sommaire des Monum. égypt. exposées au Louvre* [Paris 1876] 59) auf die 26. Dynastie datierte: *Perrot, Hist.* 1, 716 Fig. 482. Eine andere Bronze: *Wiedemann bei Arnoldi, Röm. Isiskult an der Mosel* in *Bonner Jahrb.* 87, 35—40.

2) Darstellungen von Statuen. Unter den Neujahrgeschenken, die in einem thebanischen Privatgrab dargestellt sind, ist auch eine Statue des Königs Amenophis II. als liegender Sphinx mit Kopftuch; auf der vorgestreckten Hand eine Scheibe (*Lepsius, Denkm.* 3, 64a). In einem anderen Grab arbeiten Bildhauer an einem ebensolchen Sphinx, der eine Platte hält (*Champollion, Monum.* 2 pl. 186, 2).

60 3) Königsfiguren in Götterbarken (vgl. E I c 1) haben gelegentlich auch die Form eines liegenden Sphinx mit Kopftuch bzw. Haar, zwischen den beiden vorgestreckten Händen eine Vase haltend; so bei Amenophis II. in Luksor (*Gayet, Louxor* [*Mém. Mission franç. Caire* 15, Paris 1894] pl. 26. 28. 29) und Ramses II. Sebua (*Lepsius, Denkm.* 3, 180 b) und Ramses IX. in einem thebanischen Privatgrab (*ebend.* 3, 235).

4) An Salbgefäßen (vgl. E I c 2). Man liebt es, die Behälter für die kostbaren Salben und Öle, mit denen die Götterbilder gereinigt wurden, in einer besonderen Form herzustellen: der König als liegender Sphinx hält das eigentliche Gefäß vor sich zwischen den (menschlichen) Händen. Gefäße dieser Art sind uns nicht erhalten, aber werden in Tempeln oft abgebildet, z. B. von Amenophis III. in Luksor (*Gayet, Louxor* [s. o.] pl. 38), mit Kriegshelm. 10 Wenn der König dem Gotte Öl oder Myrrhen darbringt, so pflegt er in den Händen ein Gefäß von ebendieser Form zu halten; so zeigen es die Reliefs Ramses' II. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 148 c; mit Haar, darauf Sonne mit Schlange), Ptolemäus' II. in Behbet (*ebend.* 4, 8 b; mit Haar, darauf Doppelkrone), andere ptolemäische in Kom Ombo (*de Morgan, Kom Ombo* 1 [= *Cat. des monum.* 2, Caire 18..] pl. 22, 246, 379; mit Kopftuch) und römische in Dendera (*Mariette, Dendérah* 1, 51 b. 3, 510. 50 j; mit Kopftuch).

5) als Gefäßaufsatz. Bei Prunkgefäßen aus Edelmetallen hat man plastische Verzierungen auf den Rand aufgesetzt; zahlreiche Abbildungen von solchen Gefäßen sind erhalten (vgl. *Heinrich Schäfer, Altägyptische Prunkgefäße*). In einem Aufsatz liegen als Pendants zwei Sphinxen mit Kopftuch, je einen Topf in menschlichen Händen vor sich haltend (*Prisse, Hist., Atlas* 2 pl. 73, 5. Texte 430; Hermonthis, Hatschepsut). Der Aufsatz an einem Gefäß Ramses' II. (*Prisse l. c.* 40 pl. 97, 7. Texte 443) und an einem von Ramses III. (*ebend.* pl. 35, 5 aus pl. 97, 8. Texte 411; Medinet Habu) stellt einen liegenden Sphinx mit betend erhobenen Armen dar. Beide haben merkwürdige Haartrachten, welche an die von Negern erinnern; der zweite trägt darauf noch einen Aufsatz mit Blumen. Der zweite hat ferner hoch erhobene, geknickte Flügel. Die beiden ungewöhnlichen Figuren sind ähnlich der weiblichen Sphinx der Königin Mut-nezemet 50 (unten b 2).

6) in Tempelreliefs. Eine Variation der üblichen Darstellung des opfernden Königs vor einem Gotte ist es, daß man den König nicht in menschlicher Gestalt darstellt, sondern als liegenden Sphinx mit menschlichen Händen, in denen er dem Gotte die Gabe reicht. So zuerst bei Amenophis IV. in Karnak (*Prisse, Monum. égyptiens* [Paris 1847] pl. 10 = *v. Bissing, Denkm.* Text zu 33 A), mit Kopftuch. Bei Sethos I. in Abydos (*Mariette, Abydos* 1, 40 c), mit Kopftuch; Ramses II. auf dem Obelisken aus Luksor in Paris (*Prisse, Hist., Atlas* 1, 62), mit Kopftuch, darauf Doppelkrone. Psamtik I. oder Apries in Karnak (*Prisse l. c.* 2 pl. 35, 8. Texte 411 = *Perrot, Hist.* 1, Fig. 493), mit Kopftuch. Nechtharehbet in Karnak hält einen Ökrug vor sich, so daß die ganze Darstellung der üb-

lichen Form der Salbgefäße (vgl. G Va 4) ähnlich sieht (*Lepsius, Denkm.* 3, 287 f.), mit Kopftuch: ebenso ein Ptolemäer (*de Morgan, Kom Ombo* 1 [= *Cat. des monum.* 2] pl. 155—6). Ptolemäus II. in Karnak (*Prisse, Monum. égyptiens* [Paris 1847] pl. 25, 3), mit Kopftuch. Ein anderer 'König Ptolemäus' auf einem Relief ohne Zusammenhang (*Rosellini, Monumenti storici* 2 pl. 164, 1) mit Kopftuch.

Andererseits wird der König auch als liegender Sphinx mit menschlichen Händen dargestellt, wo er etwas vom Gott empfängt, z. B. Sethos I. in Abydos (*Mariette, Abydos* 1, 38 c), mit Kopftuch. Ein Untersatz für ein Götterbild von Sethos aus Heliopolis (Berlin 2288) zeigt den König als hockenden Sphinx (ein



4) Schemenupet als liegende Sphinx

(nach *Kgl. Museen zu Berlin, Ägyptische Altertümer* 2 (1899) Abb. 51).

Löwenvorderbein aufgesetzt!) mit Kopftuch; er erhebt eine menschliche Hand, wie um das Götterbild zu tragen. Den König haben wir uns auch vorzustellen unter dem liegenden Sphinx, der in den spätnubischen Pyramiden von Begerawije (röm. Zeit) von einer Frau, vielleicht der Königin, angebetet wird (*Lepsius, Denkm.* 5, 31. 33. 47 d). Der Sphinx hält in menschlichen Händen vor sich ein Gefäß oder eine Straußenfeder; er trägt Haar, darauf Doppelkrone.

7) Ähnliche Darstellungen außerhalb der Tempelreliefs sind selten. Der König ist vermutlich gemeint mit einem ausgelegten Bild auf der Streitaxt Ahmose I. (*v. Bissing, Ein thebanischer Grabfund* [Berlin 1900—7] pl. 1; *Steindorff, Blütezeit des Pharaonenreiches*, Abb. 12; *Petrie, History* 2 Fig. 6): liegender Sphinx mit blauem Haar, der mit einer menschlichen Hand einen Menschenkopf erhebt. Auf einer späten Stele liegen unter der Darstellung (in ägyptischem Stil) als Verzierung über der griechischen Inschrift zwei Sphinxen, die je einen Topf vor sich erheben (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoë* [London 1889] pl. 7, 2).

b) Weiblich.

1) Die wenigen erhaltenen weiblichen Sphinxen mit Händen lehnen sich an die männlichen an.

So ähnelt in der Form den männlichen Plastiken (vgl. G V a 1) die Figur der Schepenupet, Fürstin von Theben; aus Karnak: Berlin 7972 (Ausführl. Verzeichn. Äg. Alt.² [Berlin 1899] Abb. 51 = unsere Abb. 4); Frauenhaar mit Geierhaube; hält eine Vase vor sich.

2) An die ähnlichen scheinbar männlichen Figuren in Gefäßaufsätzen (vgl. G V a 5) schließt sich die Darstellung der Königin Mut-nezemet auf der Statue des Haremheb in Turin an (10 *Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 35, 4. Texte 411 [falsch!] = *Brugsch, Thesaurus Inscr. aeg.* 5, 1073; so nach Papierabdruck Berlin A. 1253e): Löwinneleib mit fünf Zitzen; Flügel hoch erhoben, geknickt; Frauenkopf, hohe Mütze mit Blumen; Hand betend erhoben (nur eine Hand!).

VI. Hockender Sphinx

(vgl. zum Typus: DIV).

a) Einige ältere, echt ägyptische Darstellungen zeigen auch diesen Typus des männlichen Sphinx. So der Pfeiler Sethos' I. aus Heliopolis (Berlin 2288), auf dem der Sphinx das Götterbild zu tragen scheint (vgl. G V a 6): Ferner zwei Skarabäen mit dem Namen Amenophis' I.; der hockende Sphinx trägt Haar (Berlin 13172) oder Haar, darauf Widderhörner mit zwei Straußenfedern (*Newberry, Scarabs* pl. 26, 25). Ein Relief in Erment unbekannter Zeit zeigt einen hockenden Sphinx mit Nubierkopf; Ohrring und ungewöhnliche Haartracht in drei Strähnen (*Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 35, 1. Texte 411). Auf einem Gefäßbruchstück aus Fayence (Berlin 14527) ist ein bärtiger geflügelter Sphinx in griech.-ägyptischem Stil angebracht (vgl. G IV a 5).

b) Weibliche hockende Sphinxen verwendet die griechisch-ägyptische Kunst als Verzierung (vgl. G IV b 2, 5). Eine Marmorstatue (röm., sehr stilisiert) befindet sich im Vatikan (*Marrucchi, Il Museo Egizio Vaticano* [Roma 1899] 312 nr. 50 = v. Bissing, *Denkm.* Abb. im Text zu 70); Vorderbeine gelöst, Kopftuch.

H. Der große Sphinx bei Gise.

(Dem Typus nach einzuordnen in G Ia 7.)

I. Beschreibung.

(*Wilkinson, Manners and customs* 3, 237; *Perrot, Hist.* 1, 243; *Wiedemann, Ägypt. Geschichte* [Gotha 1884] 188—9; *Ebers, Cicerone* (Stuttgart-Lpzg. 1886) 1, 145; *Maspero, Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 247; *Baedeker, Ägypten*⁶ [Lpzg. 1907] 124).

a) Der große Sphinx liegt auf dem Wüstenplateau vor Gise (Abb. 5) südlich von der Pyramide des Cheops und nördlich neben dem Aufweg zur Pyramide des Chefren (*Situationsplan Baedeker*⁶ zu S. 114 nach *Lepsius, Denkm.* 1, 14; Text 1 [Lpzg. 1897] 125). Er ist 20 m hoch und 57 m lang; sein Gesicht sieht nach Osten zu auf das Niltal herab. Der untere Teil seines Körpers ist jetzt mit Sand bedeckt, wie es offenbar meist der Fall gewesen ist; die Einzelheiten der Beschreibung beruhen deshalb auf den Ausgrabungsberichten (unten IV d). Der Sphinx liegt völlig isoliert; zu dem Taltorbau des Totentempels des Chefren (dem sog. 'Granit-

tempel' oder fälschlich 'Sphixtempel') hat er keine direkte örtliche Beziehung; neuerdings hat man vermutet, daß er gleichzeitig mit diesem gearbeitet sei, was bei dem Befund nicht ausgeschlossen ist.

b) Der Sphinx ist aus dem natürlichen Felsen gehauen, wie auch *Plinius (nat. hist.* 36, 17) berichtet; die Vorderbeine sind aus Hausteinen aufgemauert; vielleicht war es auch der Bart, den *Borchardt* für nachträglich angesetzt hält (in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 753). Der Sphinx erhebt sich auf dem Felsboden; er ruht nicht auf einem verzierten Sockel, wie die ägyptischen Abbildungen auf Stelen (unten IV a) glauben lassen. Sein Körper ist massives Gestein (*Prisse, Hist.*, Texte 201); auf dem Rücken sah *Pater Vansleb* zwei Schächte zu einem später angelegten Grab, doch war das wohl Täuschung (*Mariette in Biblioth. égyptol.* 48 [Paris 1904] 128; vgl. *Athénæum français* 1855, 392). Sorgfältig ausgehauen ist der Kopf; das Gesicht ist rot bemalt, über den Augen die breiten verlängerten Brauen. Die Falten des Kopftuches, an dem der Urius sitzt, sind in Gruppen zu je drei erhabenen Streifen angeordnet (*Borchardt in Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 753); das Kopftuch ist blau-gelb gestreift bemalt. Vor dem Sphinx liegt an seiner Brust zwischen den Beinen eine offene tempelartige Anlage; in ihr ein kleiner liegender Löwe, dem Sphinx zugewandt. Zu dem ganzen Bau führt vom Tale her eine Treppe hinauf.

II. Datierung.

Über das Alter des Sphinx hat man sich noch nicht endgültig verständigen können. Auf Grund der Stele der Tochter des Cheops (unten VI) und der Erwähnung des Chefren auf der Sphinxstele (unten V) glaubte man, er sei von Cheops oder Chefren oder vor ihnen angelegt. So in den Berichten über die älteren Freilegungen (unten IV d) und im Anschluß daran *Brugsch (Reiseberichte aus Äg.* [Lpzg. 1855] 334), *Lepsius (in Ztschr. Äg. Spr.* 20 [1882] 117), *Wiedemann (Äg. Gesch.* [Gotha 1884] 187), *Brugsch (Religion u. Mythologie* [Lpzg. 1884—90] 264), *Wiedemann (Religion der alt. Äg.* [Münster 1890] 17, 103), *Maspero (Histoire ancienne*¹ [Paris 1895] 385) und andere. *Eduard Meyer (Gesch. des alt. Äg.* [Berlin 1887] 112, 145) setzte ihn zwischen das alte und mittlere Reich. *Borchardt (in Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 752—6v) wies nach, daß die Schminkstreifen über den Augen nicht vor der 6. Dynastie vorkommen und die Fältelung des Kopftuches in Gruppen zu je drei Streifen nur in Dynastie 12 u. 13; also war damals die Ansetzung auf das Ende des mittleren Reichs, vielleicht Amenemhet III., wahrscheinlich. Möglich ist sie auch heute noch; freilich haben inzwischen die beiden *Borchardtschen* Argumente durch neue Funde an Beweiskraft eingebüßt. Seit dieser Zeit ist die Datierung auf 'vielleicht Amenemhet III.' von einzelnen Gelehrten festgehalten (*Spiegelberg, Gesch. der äg. Kunst* [Lpzg. 1903] 35); *Steindorff (in Baedeker*⁶ 124) und *Ed. Meyer (Gesch. des Altertums*² [Stuttgart 1909] 1 § 234) urteilen: 'viel-

leicht Chefred'; andere wollen sich nicht entscheiden (*Darressy in Bull. Inst. égyptien* 1906, 4. sér. nr. 7 [Caire 1907] 93—7).

III. Name und Bedeutung.

a) Im Anschluß an die Auffassung der Griechen (unten IVb) glaubte man lange, daß der Sphinx den Sonnengott darstelle und ihm geweiht sei; z. B. noch *Brugsch (Religion und Myth.* [Lpzg. 1884—90] 264): Bild des Atum von Heliopolis; *Wiedemann (Religion der alt. Äg.* [Münster 1890] 17): dem Hor-em-xyti geweiht; *Drexler, Harmachis* (in *Roscher* Bd. 1, Sp. 1829); Verkörperung der Harmachis. Diese Meinung hat die Ansicht beeinflußt, die man von den Sphinxen überhaupt hatte; erst als man zu der Erkenntnis gekommen war, daß sie im allgemeinen den König darstellen, fand man auch für den Sphinx von Gise die richtige Deutung. Offenbar hat der königliche Erbauer in ihm selbst darstellen wollen, wie das zu jeder Zeit durchaus üblich war.

b) Der Name des Sphinx von Gise ist seit dem neuen Reich Hr-m-j'hw-t, gesprochen etwa Harmache, 'Horus im Horizont'; er kann nur den Sonnengott bezeichnen und ist gewiß nachträglich erfunden. Die Griechen geben ihn mit *Ἀquaxīs* wieder. (*C. I. Gr.* 3, 4961 usw.) Er findet sich zuerst auf dem Steingefäß im Louvre (*Erman in Sitzber. Akad. Berlin* 1904, 1063), auf dem Thutmosis III. 'geliebt von Harmachis' heißt. Ferner auf der Sphinxstele von Thutmosis IV. (unten V). Ferner auf den Bruchstücken (Louvre B 18. 19) aus den Einbauten Ramses' II. (unten IVa). Endlich auf der späten Stele (Louvre Serapeumstele 290) des Priesters Psamtikmeh (unten IVa). Unter den verschiedenen Arten des Horus von Edfu ist auch ein Harmachis (*Rochemonteix, Edfu* [Mém. Inst. franç. Caire 11] 2, 22). — In einem Papyrus des neuen Reichs (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi*, pl. 19, 2 = *Spiegelberg in Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 17 [1895] 158) heißt er 'Sphinx (hw) von Memphis'; auf der Stele der Tochter des Cheops (unten VI) 'Sphinx des Harmachis' oder nur 'Sphinx'.

Aus diesen Namen sowie der Darstellung und dem Auftreten des Sphinx von Gise auf der Sphinxstele (unten V) sowie der Stele der Tochter des Cheops (unten VI) geht mit Sicherheit hervor, daß die Ägypter seit dem neuen Reich in ihm das Bild des Sonnengottes Horus (vgl. Art. 'Sonne' B V) sahen. Diese Auffassung ist aber erst sekundär, die richtige Deutung war verloren gegangen.

IV. Geschichte des Bauwerks.

a) In ägyptischer Zeit. Der Sphinx, der als Bild des Königs gearbeitet war, ist schon im neuen Reich als das eines Gottes angesehen worden; das geht aus seinem Namen 'Harmachis' für diese Zeit mit Sicherheit hervor (oben IIIb). Als göttliches Wesen tritt der Sphinx auch auf der Stele Thutmosis' IV. auf, der seinen versandeten Körper freilegen ließ (unten V). Auch Ramses II. scheint den Sphinx wieder vom Sande befreit zu haben; der Tempel zwischen seinen Beinen war doch vermutlich auch zu

dieser Zeit verschüttet. In ihm stellte Ramses II. eine Stele auf (Louvre B 18. 19; *Birch bei Howard Vyse, Operations carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837* [London 1842] 117 mit Taf.: der König räuchert vor dem Sphinx, der auf einem hohen Sockel ruht. Aus einem Papyrus wissen wir, daß auch sonst im neuen Reich zu dem 'Sphinx von Memphis' Steine zum Bau gezogen worden sind (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* pl. 19, 2 = *Spiegelberg in Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 17 [1895] 158). Im neuen Reich oder später ist um den Sphinx eine hohe Mauer aufgeführt worden, die ihn gegen Versandung schützen sollte — ohne Erfolg. In der 26. Dynastie war ein Mann namens Psamtikmeh, der den bei Gise bestatteten Königen Cheops, Chefred, Dedefrē und den Göttern 'Isis, Herrin der Pyramide' und Osiris-Apis diente, auch 'Prophet des Harmachis' (Louvre Serapeumstele 291; *de Rougé, Recherches sur les . . . premières sixièmes dynasties* [Paris 1866] 53).

b) *Herodot* und die anderen älteren griechischen Reisenden erwähnen den Sphinx nicht; vielleicht nur wegen seiner etwas versteckten Lage in einer Senkung des Plateaus, vielleicht weil er zum größten Teile verschüttet war. In römischer Zeit war er wohl bekannt; man nannte ihn *Ἀquaxīs* (*C. I. Gr.* 3, 4961 usw.; *Letronne, Inscr. de l'Égypte* 2, 460. 466) wie die Ägypter selbst (oben IIIb) und sah in ihm das Bild des Sonnengottes; zahlreiche griechische Inschriften sind an seinem Körper angebracht (*C. I. Gr.* 3, 4700 d—1; *Addend.* p. 1187f.; *Keibel, Epig. Graeca* nr. 1015 u. 1016). *Plinius* (*nat. hist.* 36, 17) berichtet die Ansicht, daß der König Harmais in ihm bestattet sei.

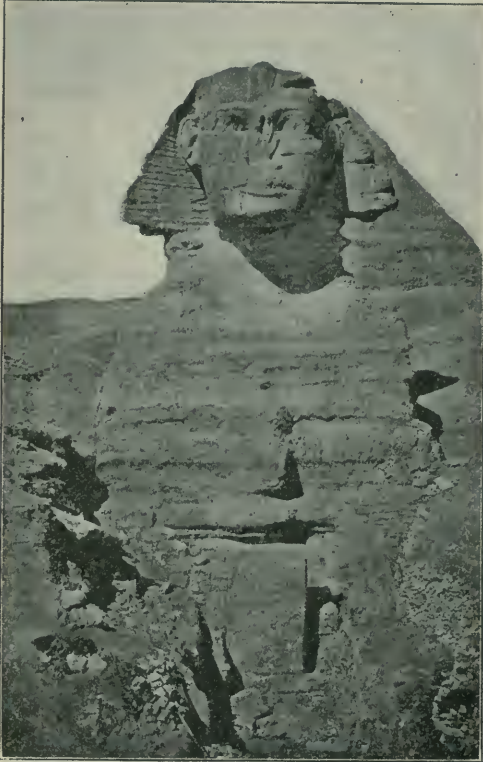
c) Die arabischen Geographen waren für die Wirkung des Sphinx wohl empfänglich. *Ma-krizi* (vol. 1 p. 122, 31) nennt als seinen Namen Abu 'l-höl 'Vater des Schreckens'. Abd al-Latif (ed. *Silv. de Sacy*, Paris 1810) fand den Kopf noch gut erhalten; sein Gesicht trage den Stempel der Anmut und Schönheit, zeige sogar Lächeln. Im 14. Jahrhundert wurde der Kopf durch einen bilderstürmenden Schech beschädigt, später der untere Teil durch die Artillerie der Mameluken, die ihn als Zielscheibe benutzten, völlig zerstört.

d) Die Gelehrten der französischen Expedition (*Desr. de l'Égypte, Antiqu.* vol. 5 pl. 11—2) fanden 'même ce qui reste des yeux et de la bouche n'est pas entièrement depourvu d'une certaine grâce' (*ebend.* Texte 10, 463); der Körper war damals von Sand bedeckt. Caviglia war der erste, der ihn wieder freilegte (Bericht von *Salt* bei *Howard Vyse, Operations carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837*, vol. 3 [London 1842] 107—14 mit 9 Taf.); er fand den herabgestürzten Bart (jetzt im Brit. Museum). Eine neue Freilegung unternahm Mariette 1853 auf Kosten des Duc de Luynes (*Mariette, Lettre à de Rougé sur les fouilles exécutées autour du Grand Sphinx de Gizeh in Athénæum français* 3 nr. 4 [28. Janv. 1874] 82—4 = *Biblioth. égyptolog.* 18 [Paris 1904] 125—31; *Revue archéolog. Nouv. sér.* 26 [1873] 237 mit Plan; *Brugsch, Reiseberichte aus Ägypten* [Lpzg. 1855] 334).

Auch später ist die Arbeit wieder von französischer Seite ausgeführt (*Maspero, Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 249. 2 [1897] 239; *Phot. in Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 752—60 = unsere Abb. 5). Jetzt ist der Sphinx wieder bis zur Höhe der Mitte der Vorderbeine verschüttet.

V. Die Sphinxstele Thutmosis' IV.

a) Thutmosis IV., der den Sphinx vom Sande reinigen ließ, stellte in den kleinen Tempel

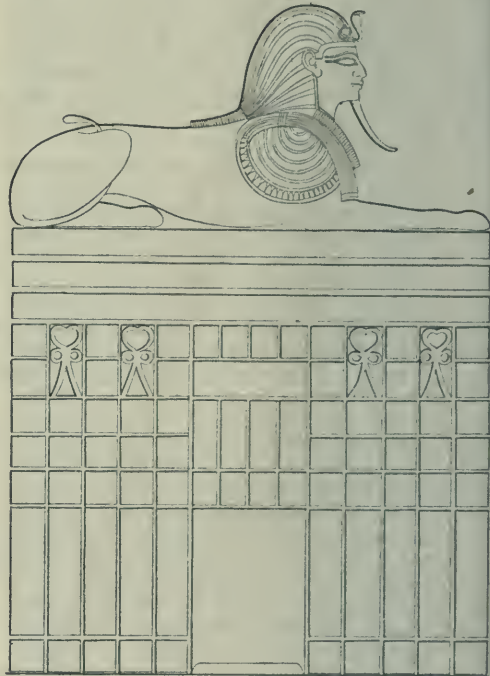


5) Der Sphinx bei Gise (nach *Sitzungsber. der Kgl. Akad. der Wissensch. zu Berlin, phil.-histor. Klasse* 1897, 753).

zwischen seinen Beinen eine Stele auf (oben IVa). Diese ist 1817 von *Caviglia* (oben IV d) 50 gefunden (Bericht von *Birch* bei *Howard Vyse, Operations etc.* 3, 114—6 mit Taf.) und jetzt im Museum von Kairo (veröffentlicht *Thomas Joung, Hieroglyphs* [London 1823] pl. 80; *Leps. Denkm.* 3, 68, daraus unsere Abb. 6). Übersetzt und behandelt von *Brugsch* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 14 [1876] 89—95; *Geschichte Ägyptens* [Lpzg. 1877] 394—8) und *Birch* (in *Records of the Past*, 1st ser. 12, 43—49) und *Mallet* (*ebend.*, 2nd ser. 2, 45—6) und *Wiedemann* (*Ägypt. Gesch.* [Gotha 60 1884] 377—8) und *Maspero* (*Hist. anc.* 2 [Paris 1897] 293—5). Man hatte die Stele stets für eine echte Arbeit von Thutmosis IV. gehalten, als *Erman* (in *Sitzber. Akad. Berlin* 1904, 428. 1063) sie wegen ihres novellistischen Charakters und der Orthographie für ein spätes Machwerk erklärte. *Spiegelberg* (in *Orientalist. Lit.ztg* 7 [1904] 288. 343) blieb dabei, daß sie eine Ar-

beit von Thutmosis IV. sei, die Amenophis IV. zerstören und Sethos I. wiederherstellen ließ; seine Widerlegung ist von *Breasted* (*Ancient Records of Egypt* [Chicago 1906] 2, 810—5) und anderen anerkannt worden.

b) Die Stele zeigt in der Darstellung den König Thutmosis IV., wie er vor dem Sphinx, der auf einem hohen Sockel ruht, Wasser sprengt und räuchert. Die Inschrift erzählt: Als der König noch Prinz war, schlief er, von einer Jagd in der Wüste ermüdet, neben Rosetau ein. 'Das sehr große Bild des Chepra (vgl. Art. 'Sonne' B IX) ruht an dieser Stelle, groß an Macht, prächtig an Ansehen, auf dem



6) Großer Sphinx bei Gise auf der Sphinxstele Thutmosis' IV. (nach *Lepsius, Denkmäler aus Ägypten* Abt. III, 68).

der Schatten des Re weilt, zu dem die Stadtteile (?) von Memphis kommen und jede Ortschaft, die auf seinen beiden Seiten liegt, indem ihre Arme sein Antlitz preisen mit großen Gaben für seinen Ka'. Der ehrwürdige Gott redete zu Thutmosis mit seinem eigenen Munde: Ich bin dein Vater Harmachis-Chepra-Re-Atum; du wirst König sein... In den folgenden zerstörten Zeilen wird wieder 'Atum-Re-Harmachis' erwähnt. Ferner der König Chefren, in der Nähe von dessen Pyramide der Sphinx liegt; aus dieser Stelle hat man ohne Grund auf Chefren als Erbauer des Sphinx geschlossen.

VI. Die sog. Stele der Tochter des Cheops.

a) Sie ist 1858 von Mariette gefunden worden in der mittleren der kleinen Pyramiden östlich vor der großen Pyramide des Cheops bei Gise (*Mariette, Le Sérapéum de Memphis* ed. *Maspero* [Paris 1882] 1, 99—100) und steht

im Museum von Kairo. Veröffentlicht von Mariette (*Album photographique du Musée de Boulaq* [Caire 1871] pl. 27; *Monuments divers* [Paris 1889] 17, pl. 53) und Birch (*Egyptian texts* 5). Schon vor ihrer Veröffentlichung erwähnt de Rougé (*Recherches sur les Monuments . . . six premières dynasties* [Paris 1866] 46—9 = *Mém. Acad. Inscr. et Lettres Lettres* 25, 2^e partie 265—8) sie als Machwerk aus später Zeit, und diese Erkenntnis ist überall angenommen (Petrie, *The Pyramids and Temples of Gizeh* [London 1883] 156—7; Daressy in *Bull. Inst. égyptien* 1906, 4. sér. nr. 7 [Caire 1907] 95—7 und *Rec. de trav. égypt. assyr.* 30 (1905) 1 ff.; Breasted, *Ancient Records* (Chicago 1906] 1, § 177—9). Man setzt sie in die saïtische Zeit, eine genauere Datierung ist unsicher. Maspero (*Dawn of Civilisation* 413) hielt den Text für die Kopie eines alten. Wresinski in *Ztschr. Äg. Spr.* 48 (1910) 174 schreibt die Stele der Zeit des bekannten Wesir Montemhet (Dyn. 25) zu.

b) Das Mittelstück der Stele stellt in vier Reihen eine Anzahl von Götterbildern dar; unter ihnen in der 2. Reihe eine Göttin Isis, Große, Gottesmutter, Herrin der Pyramide, Hathor, die in ihrer Barke ist'. In der 4. Reihe am Ende ruht der Sphinx auf einem hohen Sockel; Beischrift: 'Die Stätte des Sphinx (hw) des Harmachis ist im Süden des Tempels der Isis, der Herrin der Pyramide, im Norden des Osiris, des Herrn von Rosetau. Die Zeichnung dieses Gottes des (sic) Harmachis ist beigebracht gemäß der alten Vorlage. Er gedeiht und lebt ewiglich. [Sein Gesicht] ist nach Osten gewendet'. Auf dem äußeren Rande der Stele läuft ein Inschriftband. Rechts: 'König Cheops, er fand den Tempel der Isis, der Herrin der Pyramide, neben dem Tempel des Sphinx des [Harmachis?] im Nordwesten des Tempels des Osiris, des Herrn von Roseta. Er baute seine Pyramide neben das Gotteshaus dieser Göttin. Er baute eine Pyramide für die Prinzessin Henutsen neben ihr Gotteshaus'. Links: 'König Cheops, er machte [diese Stele? als sein Denkmal?] für seine Mutter Isis, die Gottesmutter, Hathor, Herrin der . . . Er gab ihr ein Gottesopfer von neuem. Er baute ihr Gotteshaus aus Granit von neuem. Er fand diese (?) Götter auf ihrer (der Göttin) Stele'. — Die Stele gibt sich also für eine Arbeit von Cheops aus; dem Stil nach gehört sie aber zweifellos in die saïtische Zeit. Der Text kann in dieser Form auch nicht alt sein; viele Einzelheiten des Inhalts deuten auf späte Zeit. Man darf deshalb nicht aus ihm folgern, daß der Sphinx schon zur Zeit des Cheops bestanden habe; das ist eben nur die Auffassung der spätägyptischen Zeit. Der Sphinx ist für den Verfasser das Abbild des Sonnengottes.

VII. Die neuen Ausgrabungen.

(Zusatz vom Herbst 1912.)

a) Im Frühjahr 1909 hat eine deutsche Expedition den Totentempel des Königs Chephren freigelegt, dessen Taltorbau unter dem Namen 'Granittempel' oder 'Sphinxtempel' bekannt ist; folgende Ergebnisse sind für den großen

Sphinx von Gise interessant, der ja neben dem Aufweg von dem Taltorbau zu dem eigentlichen Totentempel hinauf liegt (nach Uvo Hölscher, *Das Grabdenkmal des Königs Chephren*. Wiss. Veröff. der E. v. Sieglin-Expedition 1. Leipzig 1912). Hölscher (S. 18) datiert den großen Sphinx selbst auf Chephren. Erstens weil der Erbauer der ganzen Anlage unmöglich den diese überragenden Felsen stehen lassen konnte, wenn er ihn nicht, wie durch die Bearbeitung zum Sphinx, der Wirkung seiner Anlage dienstbar machte. Zweitens habe der Uräus am großen Sphinx eine Form, wie sie in späterer Zeit nicht vorkomme, wohl aber auf einem Fragment, das aus der 4. Dynastie zu stammen scheint. Die zum großen Sphinx gehörigen Anlagen (Heiligtum zwischen den Taten, Löwenstatue, Treppenanlage) hält H. für spätere Zutaten; über die Bedeutung der Statue unter dem Kopf des Sphinx (ob Gott oder König?) ist er sich nicht klar. Sind H.s Argumente richtig, so ergibt sich der Sphinx für uns hier als etwas Ähnliches wie in den Reliefs des Taltorbaues im Totentempel der Könige der 5. Dynastie (vgl. oben G III c). Dort ist es der Gott Sopd (oder bei Hatschepsut: der König selbst) in Gestalt eines Sphinx, der die Feinde des Reiches niederwirft. Hier der König als ruhender Sphinx gewaltigster Art, der neben seinem Grabe liegt — und zwar gewiß als dessen Beschützer, wie wir es ja aus der archaisierenden Renaissancezeit (Dyn. 26) wissen (vgl. oben B V).

b) Hölscher (S. 15) zeigt eine Rekonstruktion der Fassade des Taltorbaues. Dort liegen vor jeder der beiden Türen zwei Sphinxen sich gegenüber. Diese beiden sich zugewendeten Sphinxpaare sind der älteste Beleg für die paarweise Verwendung als antithetische Gruppe (vgl. oben E III l).

c) Steindorff bei Hölscher (S. 107—109) veröffentlicht drei Stelen, die bei der Ausgrabung gefunden sind; sie enthalten folgendes für unsere Fragen Interessante:

1) Stele nr. 1 auf S. 107 mit Abb. 158 (Dyn. 18). Ein Betender steht vor einem Sphinx, der auf einem Postament liegt. Vor dem Sphinx steht der Name des Königs Amenophis III., und Steindorff erklärt den Sphinx für ein Bild dieses Königs; sollte aber nicht doch der große Sphinx von Gise gemeint sein? Man müßte dann annehmen, daß zur Zeit von Amenophis III. der große Sphinx von Gise noch für eine Personifikation des Pharaos gehalten werden konnte; und zwar ist er von dem Stifter der kleinen Stele für ein Abbild des lebenden, nicht eines längst verstorbenen Herrschers erklärt worden. Das scheint mir nach ägyptischer Denkweise trotz der Sphinxstele von Thutmosis IV. (vgl. oben H V) nicht ausgeschlossen.

2) Stele nr. 2 auf S. 108 mit Abb. 159 (Dyn. 18?). Ein Prinz Pent-tepi-jeh (Pn-tpj-jh) opfert vor einem Sphinx, der auf einem Postament liegt und auf dem Kopf über dem Kopftuch noch eine große Götterkrone (Widderhörner und oberägyptische Krone mit Straußfedern) trägt. Man würde es nicht für möglich halten; aber die hieroglyphische Beischrift läßt keinen

Zweifel darüber, daß hier der 'Horus im Horizont (Hr-m-j'h.t)', also der große Sphinx von Gise, dargestellt ist, obwohl dieser gewiß nie eine Krone auf dem Kopftuch getragen hat.

3) Nr. 3 auf S. 109 mit Abb. 160. König Thutmosis IV. (Dyn. 18) opfert vor einem ausgemeißelten Amon und einem Gott 'Horus im Horizonte (Hr-m-j'h.t)' in Menschengestalt mit Falkenkopf und einer Sonne mit Uräus. Dieser Gott kann nichts anderes sein als eine Personifikation des großen Sphinx von Gise; also wieder ein neuer Beweis für die Umdeutung des Kolosses vom Königsbild zum Gott.

J. Greif.

Zum Typus vgl. DId. Die folgenden Beispiele sind sämtlich ungeflügelt; mit Ausnahme



7) Amenophis II. als liegender Greif (nach *Prisse d'Avennes, Histoire de l'art égyptien* vol. 2 pl. 35 nr. 2).

der beiden ältesten: der stehende Greif auf der Brusttafel Sesostri's III. hat anliegende Flügel (unten IIa), der liegende auf der Axt des Ahmose I. hat erhobene Flügel (unten Ia). In der Haltung schließen sich die Greifen durchaus den Sphinxen an; wie jene tragen sie verschiedene Kronen; jedoch kein Kopftuch, da zum Falkenkopf langes Haar gehört. Die Greifen stellen in älterer Zeit den König dar; so auch ein Greif mit der Beischrift 'der gute Gott' auf einem Skarabäus (Berlin 3599). Erst zwei hockende Greifen der späten Zeit sind Bilder eines Gottes; und zwar des Horus, dem der Falke geweiht ist (unten III). Vgl. *Furtwängler, Gryps in Roschers Lex.* 1, 2 (1886—90) 1742—5; *Prinz, Gryps in Pauly-Wissowa, Realencycl.* 7 (1911).

I. Liegend.

a) Eine ungewöhnliche Form des Greifen findet sich als eingelegte Verzierung auf der Axt des Königs Ahmose I. (v. Bissing, *Ein thebanischer Grabfund* [Berlin 1900—7] pl. 1; *Steindorff, Blütezeit des Pharaonenreiches* Abb. 12; *Petrie, History* 2 Fig. 6); nach der Beischrift 'von Mont geliebt' stellt er wohl den König dar. Es ist ein liegender Löwe mit Falkenkopf, auf dem eine aufrechtstehende Feder sitzt; Flügel hoch erhoben.

b) Unter den Statuen Amenophis' II., die

dieser König dem Amon als Neujahrsgeschenk macht, befindet sich auch ein liegender Greif; Doppelkrone auf dem Falkenkopf (*Lepsius, Denkm.* 3, 64a = *Prisse, Hist., Atlas* 2 pl. 35, 2 = unsere Abb. 7; theban. Privatgrab).

c) Plastische kolossale Greifen von Ramses II. bilden z. T. die Alleen in Gerf Husen und es-Sebu'a in Nubien. In Gerf Husen ist von der Allee (vgl. *Weigall, Report on the Antiquities of Lower, Nubia* [Oxford 1907] p. 83) nur ein einziger kolossaler Greif erhalten. Er ist zwar sehr zerstört, aber man kann doch feststellen, daß es ein Löwe mit Falkenkopf war, vor dem ein Bild des Königs stand (eigene Beobachtung). — In es-Sebu'a (vgl. *Weigall* l. c. p. 98, pl. 47, 3, 4; *Hector Horeau, Panorama d'Egypte et de Nubie* [Paris 1841] pl. zu 31) sind vier Greife vollständig erhalten, sie tragen auf dem Falkenkopf die Doppelkrone (jetzt ausgegraben: *Maspero, Rapports sur la consolidation des temples immergés de la Nubie* [Cairo 1910] pl. 118—22). Der König heißt auf ihnen 'geliebt von Horus von Kubban bzw. von Edfu bzw. von Ibrim bzw. von Abu Simbel' (sämtlich Orte in Nubien, außer Edfu); das legt die Vermutung nahe, daß in diesen Greifen der Gott Horus dargestellt ist. — Außer diesen kolossalen Greifen liegen in es-Sebu'a (jetzt außerhalb vor dem Hof) zwei kleinere Stücke (Länge etwa 1,10 m) liegender Löwe mit Falkenkopf; am Sockel: 'Ramses II. im Amon-tempel von es-Sebu'a' (nach eigenen Notizen).

d) Eine vereinzelte Darstellung in Edfu (*Chassinat, Mammissi d'Edfu* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 16, 1910] pl. 44, 1 zu p. 168) zeigt einen Greifen mit komplizierter Krone (Widderhörner mit zwei Schlangen; darauf drei Bündelkronen, außen zwei Straußenfedern); er liegt auf einer Schlange, die sich auf einem Postament ringelt. Sollte hierin nicht auch eine Darstellung des Horus stecken, der den Bösen überwunden hat?

II. Stehend.

a) Der Greif unter anderen Tieren in der Frühzeit: vgl. oben A 1.

Der König ist zweimal als stehender Greif dargestellt in den Pendantbildern auf der Brusttafel Sesostri's III. im Museum von Kairo, Catal. Génér. 52002 (*de Morgan, Fouilles de Dahchour* 1894 [Wien 1895] 64 nr. 1 = pl. 19, 1 = pl. 21; *Vernier, Bijoux et Orfèreries* [Cairo 1907] pl. 1; *Vernier, La bijouterie et la joaillerie égypt.* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 2, 1907] pl. 9; *Borchardt, Kunstwerke aus dem Äg. Museum zu Cairo* [C.-Dresden 1909] pl. 41). Ein stehender Greif (Löwenleib grün, Falkenkopf gelb, anliegende Flügel bunt gestreift) wirft mit der einen erhobenen Tatze einen Barbaren nieder; auf seinem Kopfe ein Uräus und als Krone: Rinderhörner, wagerechte Widderhörner, zwei Straußenfedern.

b) Ein merkwürdiges Tier ist der stehende geflügelte Panther (so!) mit Falkenkopf auf dem Elfenbeinstab mit Amulett-Zeichnungen. Berlin 14207 (*Erman, Religion*² Abb. 91 auf S. 147).

c) Zwei nebeneinanderstehende Greifen mit Doppelkronen sind an einem Thron (?) an-

gebracht, der bei einer Festfahrt im Schiff steht (*Naville, Deir el Bahari* 5 [London 1906] pl. 122). — Ein Greif steckt möglicherweise auch in dem Gotte Sopd, der die Barbaren niederwirft; vgl. G III c 1.

d) Der Greif auf dem persischen Fayencebecher G IV b 6 ist ein stehender Löwe (ein Vorderbein erhoben) mit graugrünem Falkenkopf, daran lange Ohren; blauer Flügel hoch erhoben mit nach vorn gewendeter Spitze.

e) Die meroitischen Reliefs (röm. Zeit) von Mesawwarat es-Sufra (Sudan) enthalten auch einen Greif (Löwe mit Falkenkopf, darauf die Krone: wagerechte Widderhörner mit zwei Schlangen und einer Bündelkrone mit Straußenfedern; erhobene, nach vorn gebogene Flügel), der mit der Tatze einen Gegner niederwirft (*Budge, Sudan* [London 1907] 2, 149 nr. 2).

III. Hockend.

Hockende Greifen sind im allgemeinen selten und fast nur aus später Zeit belegt.

1) Aus dem mittleren Reich stammt der hockende Greif mit langem Haar auf dem Zauberstab aus Elfenbein. Berlin 14207 (*Erman, Religion*² Abb. 91 zu S. 147).

2) Denselben Typus in später Zeit zeigen die hockenden Greifen im Opet-tempel von Karnak (*J. J. Rifaud, Voyage en Egypte* etc. 1805—27, pl. 102, 3; Sonne auf dem Falkenkopf) und in Dendera (*Mariette, Dendérah* 4 pl. 82).

3) Zwei hockende Greifen haben Beischriften, die zeigen, daß sie eine Art des Horns darstellen. Der erste ohne Krone in Kom Ombo 'Haroeiris', den Herrn dieses Tempels (*Prisse, Hist., Atlas* 2 pl. 35, 3. Texte 411); das zweite, mit Mond auf dem Kopf: 'Haroeiris, Großer, mit starker Kraft, Sohn des Himmels, Erster der Kapelle' in Philae (*Champollion, Monuments* 1 pl. 89 = *Bénédict, Philae* [*Mission franç. Caïre* 13, Paris 1893—5] pl. 41 zu p. 126 = *Weigall, Report on the antiquities of Lower Nubia* [Oxford 1907] pl. 16, 2).

4) Ein seltsames Wesen ist ein hockender Greif in Edfu (*Chassinat, Mammisi d'Edfu* [= *Mém. Inst. franç. Caïre* 13, 1910] pl. 44, 2 zu p. 168): ein Löwe mit Falkenkopf; er sitzt aufrecht, die Menschenbeine angezogen und aufgesetzt, Vorderbeine bzw. Arme fehlen; auf dem Kopf eine Sonne.

K. Widdersphinx.

Widdersphinxen sind nur liegend bekannt und nie geflügelt; die Strahlen (1. 2) haben keine Kronen, die Zeichnungen (3. 4) geben noch einen Aufsatz auf dem Widderkopf.

1) Kolossale liegende Widdersphinxen, zwischen deren Beinen jedesmal eine kleine Figur des Königs steht, bilden eine von Amenophis III. angelegte Sphinxallee im Tempel von Karnak (*Prisse, Hist., Atlas* 2 pl. 26, 2. Texte 405); Widderkopf mit abwärts gebogenen Hörnern.

2) Berlin 8822, Spätzeit, L. 44 cm: liegender Widdersphinx, abwärts gebogene Hörner.

3) Ein Skarabäus Ramses' II. (*Petrie, Illahun-Kahun-Gurob* pl. 23, 37) stellt 'Amonre' dar als liegenden Widdersphinx; auf dem Kopf

wagerechte Widderhörner, darauf zwei Straußenfedern und zwei Schlangen mit Sonnen.

4) Ein Salbgefäß, das der König dem Gotte darbringt (vgl. El c 2), hat die Form eines liegenden Widdersphinx, der den Krug hält; auf dem Widderkopf mit abwärts gebogenen Hörnern sitzt als Krone: wagerechte Widderhörner, darauf eine aufgerichtete Schlange (*Mariette, Dendérah* 1 pl. 52b). Hier ist der Widdersphinx offenbar ein Ersatz für den gewöhnlichen Sphinx und stellt den König dar.

5) In dem Fajjümpapyrus (ptolem. Zeit), die alle Götter den Formen des Fajjum anpassen, hat Amonré als Widdersphinx einen Krokodilschwanz erhalten; auf dem Kopf eine zusammengesetzte Krone: wagerechte Widderhörner mit zwei Schlangen, darauf drei Bündelkronen (*R. Lanzone, Les papyrus du Lac Moëris* [Turin 1896] pl. 7 mittlere Reihe).

[Roeder, geschrieben 1909.]

Sphinx, die griechische.

I. Das Eindringen der Sphinxgestalt in Griechenland.

§ 1. Die Sphinx des kretisch-mykenischen Kulturkreises und nach den Wanderungen.

Der vorhomerische Kulturkreis, der uns zuerst durch die mykenischen Funde nähergetreten ist, zeigt den Sphinxtypus zum ersten Male auf griechischem Boden. *Furtwängler* hatargetan, daß der Greif der mykenischen Kunst mit dem der Kunst des Neuen Reiches in Ägypten übereinstimmt, und vermutete, der geflügelte Löwe mit Adlerkopf sei in Syrien entstanden und von da über Ägypten nach dem Ägäischen Meere gekommen (ob. Art. Gryps). Seitdem ist es möglich geworden, den Greifentypus schon im Mittleren Reiche nachzuweisen (*Petrie, History of Egypt* 1, 177; *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 43), ja bis in die prähistorische Zeit Ägyptens (vor 3300 v. Chr.) zurückzufolgern, so daß sein syrischer Ursprung aufgegeben werden mußte, und es hat sich die große Wahrscheinlichkeit ergeben, daß er über Syrien und Kleinasien, durch chetitische Vermittlung, zuerst nach Griechenland kam (*H. Prinz, Real-Enc.* 7, 1904 Art. Gryps). Den gleichen Weg dürfen wir für die Sphinxgestalt annehmen. Was Syrien betrifft, so muß man seine Vermittlerrolle auf die Verschmelzung zurückführen, die syrische Kultur mit der ägyptischen seit uralter Zeit, besonders in der 'Epoche des Weltverkehrs' im zweiten Jahrtausend eingegangen ist (*Ludw. v. Sybel, Weltgesch. d. Kunst* S. 36 ff.). Aber auch anderwärts kreuzten sich in jenen Gegenden vorderasiatische mit ägyptischen Elemente und wurden dann direkt oder später durch Vermittlung der Phöniker verbreitet, die nicht nur Material und Technik, sondern auch Schmucksachen und dergleichen Handelsartikel des Ostens an den Küsten des Ägäischen Meeres einführten.

Syrischen Ursprungs nun, und nicht direkt aus dem Formenschatze Ägyptens herzuleiten, ist die mykenische Sphinx fast ohne Ausnahme, mögen die einzelnen Exemplare nun importiert, wie im wesentlichen die Produkte der Me-

tallurgie, oder Nachahmungen fremder Vorbilder sein. Sie ist mit Flügeln versehen, das Antlitz trägt ausgeprägt weibliche Züge, die Brüste sind in der Regel nicht hervorgehoben.



1) Glasplättchen von Spata (nach Perrot et Chipiez t. 6 Fig. 418).

de l'art 6, 834 Fig. 418). Fast ausnahmslos trägt die Sphinx des mykenischen Kunstgebietes, so weit sich das an den einzelnen Exemplaren

An den Flügelsansätzen zeigen sich öfters, ähnlich wie beim syrisch-ägyptischen und kretisch-mykenischen Greifentypus (s. *Furtwängler*, ob. Bd. 1 Sp. 1745; *Prinz, Real-Enc.* 7 Sp. 1911), jene charakteristischen, lockenartigen Ornamente, die sich bis zur Brust fortsetzen (*Schliemann, Mykenai* Fig. 277; *Εφημ. ἀρχαιολ.* 1887 Taf. 13 B) oder sich nur an der Seite finden (so auf Glasplättchen von Spata (Fig. 1), *Bullet. de corr. hell.* 1878 Taf. 17, 2; *Perrot et Chipiez, Hist.*

Kunstkreises darstellt. Greifen mit einer vom Kopfe frei nach hinten abstehenden Verzierung weist auf chetitischen Siegelzylindern nach *Furtwängler*, ob. Bd. 1 Sp. 1751 ff.; weiteres bei *Prinz, Real-Enc.* 7 Sp. 1911.

Die Funde von Enkomi auf Kypros haben aus spätmykenischer Zeit eine Vase mit 2 Flügel-sphinxen, die eine mit menschlichen Vorderbeinen, gebracht, Fig. 4 (*Murray, Excav. in Cyprus* S. 71 Fig. 14; vgl. *Walters, Hist. of anc. pot.* 2, 249; *Poulsen, Jahrb. d. Inst.* 1912 S. 244 Fig. 29), Goldarbeiten mit eingepreßten Sphinxfiguren (*Murray* Taf. 7, 473. 474. 518), ein Elfenbeinrelief, wo ein Mann eine Sphinx mit der Federkronenmütze am Bande führt (*Murray* S. 9 Taf. 2 nr. 1126; vgl. *Jahrb. d. Inst.* 1908 S. 176, 19).

Die Verwendung der mykenischen Sphinxgestalt ist stets ornamental, für allerlei Schmuck- und Gebrauchsgegenstände, ihre Stellung ganz verschieden. Auf einer Elfenbeinplatte aus dem



2) Elfenbeinkamm von Spata (nach Perrot et Chipiez t. 6 Fig. 284).

feststellen läßt, eine niedrige Mütze oder Zackenkrone (Diadem), aus deren Mitte ein langflatternder zopfartiger Busch herauswächst, der bisweilen aus einem vegetabilischen Ornament entspringt. S. das Goldblech von Ialysos mit eingepreßter Sphinxdarstellung (*Furtwängler und Loescheke, Myken. Vasen* S. 7 f. Fig. 2), die von Ephesos (*Hogarth, Excav.*

at Eph. S. 109 Taf. 8, 2), den Elfenbeinkamm von Spata, Fig. 2 (*Bullet. de corr. hell.* 1878 S. 217 u. Taf. 17, 50 1; *Perrot et Chipiez* 6, 637 Fig. 284), das Elfenbeinplättchen, Fig. 3 (*Bull. de corr. hell.* a. a. O. Taf. 19; *Perrot et Chipiez* a. a. O. 833 Fig. 416) und die eben erwähnten Glasplättchen desselben Fundortes sowie den mykenischen Goldring bei *Perrot et Chipiez* S. 845 Fig. 428, 22 (= *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 42 Fig. 17) usw. Ohne den beschriebenen Kopfschmuck

ist eine Sphinx von Menidi (*Kuppelgrab bei Menidi*, Athen 1880, Taf. 5, 45). Wir werden diesen Kopfschmuck in der älteren griechischen Metalltechnik und Vasenmalerei wieder auftauchen sehen, es ist kein Zweifel, daß er eine Fortbildung nach orientalischen Mustern des chetitischen

Kuppelgrave bei Menidi schreiten zwei Paare geflügelter, hochbeiniger Sphinxen auf eine in der Mitte befindliche Säule zu (*Das Kuppelgrab bei Menidi* S. 20 Taf. 8, 10; *Perrot et Chipiez* 6, 528 Fig. 208). Mit weitausgebreiteten



3) Elfenbeinplättchen von Spata (nach Perrot et Chipiez t. 6 Fig. 416).



4) Vase von Enkomi (nach Murray, *Excavat. in Cyprus* Fig. 14).

Flügeln lagern sie einander gegenüber auf dem Elfenbeinkamm von Spata, indem zwar die Körper im Profil, die Flügel aber in der Vorderansicht gebildet sind. Dieselbe Darstellungsweise begegnet uns mehrfach, z. B. auf den 6 kleinen, zum Kleiderschmuck bestimmten Goldblechen aus dem dritten Grabe von Mykenai, welche die Sphinx auf den Vorder-

füßen stehend zeigen (*Schliemann, Mykenai* S. 213. 435 Fig. 277; vgl. *Milchhöfer, Anfänge der Kunst in Griechenland* S. 10 Fig. 7; *Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen* S. 230 Fig. 186), desgleichen auf einem Exemplar von Spata (*Bull. d. corr. hell.* 1878 Taf. 19) und einem kretischen Tonsiegel von Zakro (*Journ. of Hell. stud.* 22, 83 Fig. 19). Ebenfalls auf den Vorderfüßen stehen, dabei jedoch gänzlich im Profil, die Exemplare der Glasplättchen von Spata sowie die zu den Seiten eines Palmbaumes in syrischer Weise gruppierten auf einem mykenischen Goldring (s. o. Sp. 1339, 57), diese mit struppigem Unterleib. Ganz aufgerichtet erscheint die Sphinx eines auf der athenischen Akropolis aufgefundenen Ornamentstücks von Elfenbein (*Έφην. ἀρχαιολ.* 1887 Taf. 13 B; *Perrot et Chipiez* 6, 833 Fig. 417) und diejenige eines Glasplättchens von Ialysos (*Perrot et Chipiez* 3, 746; *Furtwängler u. Loeschke, Mykenische Vasen* S. 74 Taf. C nr. 9), deren Kopfschmuck bei der babylonischen Astarte sowie bei kyprischen Frauen Analogien findet. Angeblich spätkretische karrikaturartige Sphinxprotomen in München (*Jahrb. d. Inst.* 1907 Taf. 2 S. 101) sind als unecht erwiesen (*Hackl, Kgl. Vasensamml. zu München* 1, 1912, zu nr. 27); das Motiv auch auf einer ionischen Augenschale in München (*Jahn* nr. 553; *Athen. Mitt.* 25, 55f. Fig. 15), wo die Augen auf die Flügel gesetzt sind.

Die kretisch-mykenische Kultur wurde durch die Stürme der großen Wanderungen um die Wende des Jahrtausends schwer geschädigt, aber nicht völlig zerstört. Auf den Inseln und in Kleinasien sind die Spuren der Kontinuität um so eher zu erwarten (s. *Bochlaw, Aus ton. u. ital. Nekrop.* S. 117), als ja die Dorische Wanderung, der Druck der Eindringlinge, eine hellenische Besiedelung dieser Küsten geradezu im Gefolge gehabt hat. Dort erhielt zudem der Zusammenhang mit dem Orient, der schon seit uralten Zeiten lebendig gewesen war, neue Festigung durch die gewaltige Ausbreitung der assyrischen Macht, die Gründung des ersten Weltreiches (s. *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 68). Dort stoßen wir daher in der ersten Hälfte des letzten Jahrtausends v. Chr. zuerst wiederum auf orientalische Einflüsse im griechischen Kunstgewerbe. Orientalisierende Typen treten sodann auf dem griechischen Festlande mehr und mehr aufs neue hervor, während daselbst nach den Umwälzungen der Völkerzüge die Kunstübung auf veränderter Grundlage heranwächst. Sie gewinnen bedeutende Ausdehnung, werden aber endlich in dem Maße überwunden und in den Hintergrund gedrängt, wie der eigentümlich griechische Genius immer mächtiger erstarkt, immer weitere Kreise, auch nach Osten hin, seinerseits zu beeinflussen und zu beherrschen beginnt.

Über den größten Teil der alten Welt hin verbreitet sich seit dem Anfange des ersten vorchristlichen Jahrtausends ein ornamentaler Stil, der in Assyrien zuerst auftaucht, von Ägypten beeinflusst wird und sich über Vorderasien, die Inseln und Griechenland bis nach Etrurien und weiter verfolgen läßt. Eines seiner Kennzeichen ist die symmetrische Gruppierung

von Tieren oder phantastischen Mischgestalten und Flügelwesen, die einander gegenüberstehen, oft zu beiden Seiten eines Baumes oder einer Blume, und häufig streifenförmig als Fries oder in konzentrischen Zonen angeordnet sind. Schon *O. Jahn* (*Aus der Altertumswissensch.* S. 314f.) konnte auf den unverkennbaren Zusammenhang der Dekoration gewisser archaischer Vasen griechischer Herkunft mit assyrischen Fundstücken hinweisen, wobei er der seitdem immer mehr gerechtfertigten Vermutung Ausdruck gab, die Vorbilder der Griechen seien nicht notwendig asiatische Tongefäße gewesen, sondern Metallarbeiten und ganz besonders gewirkte und gestickte Teppiche und Zeuge. Der andeutete Stil wurde im Orient wie in Griechenland in allen Zweigen des Kunstgewerbes zur Anwendung gebracht. Mit ihm wird auch die Sphinx zum zweiten Male auf hellenisches Gebiet verpflanzt.

§ 2. Die Sphinx in der archaischen Metalltechnik.

Starkes Hervortreten der orientalischen Reminiszenzen macht sich geltend bei den in der Grotte des Idäischen Zeus auf Kreta gefundenen Prachtschilden und Schalen aus Bronzeblech, die als Erzeugnisse der phönikischen Mischkunst anzusehen sind; s. *F. Halbherr, Scavi e trovamenti nell' antro di Zeus sul monte Ida in Creta, Museo Italiano di antichità classica* 2 (1888) S. 699 ff., dazu den *Atlas* von *F. Halbherr u. P. Orsi, Antichità dell' antro di Zeus Ideo in Creta* (vgl. *Trendelenburg, Archäol. Anz.* 1890 S. 22 ff.) und neuerdings die stilistische Analyse bei *Poulsen, Der Orient u. die frühgr. Kunst* (Leipzig 1912) S. 74 ff. Ägyptisierende Elemente lassen sich darauf erkennen in einem bärtigen, schreitenden Flügel-sphinx mit ägyptischer Doppelkrone und Uräusschlange, die sich eigentümlicher Weise unter der Brust statt an der Stirn erhebt (s. die Bronzeschale nr. 4 a. a. O., *Atl.* Taf. 6, 1). Zwischen anderen Sphinxen, deren Brust mit perlenartig stilisierten Federn bedeckt ist, erscheint die semitische Astarte (Bronzeschild nr. 7 a. a. O., *Atl.* Taf. 10). Auf den assyrischen Baumkultus weisen zwei sich gegenüber befindliche Flügel-sphinx zurück, die begierig den Blütenduft einer zwischen ihnen angebrachten Pflanze einsaugen (Bronzeschild nr. 3 a. a. O., *Atl.* Taf. 3). Auch das herabfallende, am letzten Ende nach außen umgebogene und eingerollte Haar einiger Exemplare (Bronzeschild nr. 7 u. nr. 9 a. a. O., *Atl.* Taf. 10 u. Taf. 4), die 'Spirallocke', ist syrische Tracht, wie sie z. B. die Stadtgöttin von Qadesch trägt, und die auch im Ägypten des Neuen Reiches (Hathorkopf mit eingerollten Seitenlocken: *L. v. Sybel, Kritik des ägypt. Ornamentes* S. 23; *Pettazzoni, Ausonia* 4, 181 ff.; *Poulsen* S. 44 ff.; vgl. auch die Terrakotte bei *Flinders Petrie, Tanis* 2 Taf. 7, 11), in Assyrien (Elfenbeinrelief einer gelagerten Sphinx phönikischer, vielleicht chetitischer Arbeit aus Nimrud, *Poulsen* S. 52 f. Abb. 43; vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1753 Abb. 8), auf Kypros, in Kleinasien, auf archaischen Bronzen in Olympia auftaucht. S. die Haartracht der beiden kolossalen Sphinxen

von Üjük in Kappadokien (*Perrot et Chipiez* 3, 534f. Fig. 360. 361; *Merriam, Amer. Journ. of arch.* 1, 150 ff.), womit eine Vase von Phokaia (*Ramsay, Journ. of Hell. stud.* 1881

Einfluß anzunehmen sein wird. *S. Halbherr* S. 708: „testa coperta d'una specie di tiara un po' somigliante nella forma alla corona dell' alto Egitto, con un gran fiocco che pende per di dietro e si avvolge a spirale a l'estremità.“

Vgl. Orsi ebd. S. 824f., Abbildung auch bei *Brunn, Griech. Kunstgesch.* S. 91 Fig. 64; *Maraghiannis, Antiquités crétoises* Taf. 41; *Poulsen* S. 80 Abb. 78 = uns. Fig. 5. Der knopfartige obere Abschluß dieser Kopfbedeckung findet übrigens seine Analogie an

mykenischen Helmen (*Reichel, Homerische Waffen* 2. Aufl. S. 102 ff.).

Der quastenartige Kopfschmuck begegnet in Kreta wieder bei der liegenden Sphinx eines Reliefgefäßes in Oxford (*Poulsen* S. 148 Abb. 173 = uns. Fig. 6; vgl. Abb. 174 = uns. Fig. 7 das Terrakottarelief einer schreitenden Sphinx ebenda, neben

deren syrischem Kopfputz eine unklare langgestielte Lotosblüte).

Ob die zuerst erwähnte Schale mit dem gekrönten Flügelsphinx in der Tat so alt ist, wie *Ohnefalsch-Richter* vermutet, der dafür sowie für eine in Athen auf Kypros entdeckte Silberschale (*Cesnola-Stern, Cypern* Taf. 19) ägyptischen Ursprung im 12. Jahrh. angenommen hat

5) Bronzeschild von Kreta (nach *Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst* Abb. 78).

S. 304; *Rayet et Collignon, Hist. de la céram. grecq.* S. 45 Fig. 26) verglichen werden kann. Diese Tracht ist bereits in sehr früher Zeit auf Bronzen auch nach dem Westen verbreitet worden; s. die ungeflügelten Sphinxen auf einem Diskus von Vetulonia, die geflügelten (eine statt dessen mit Menschenhänden) auf einem Becken von Castelletto Ticino *Röm. Mitt.* 24, 1909 S. 317 ff. (*Pettazzoni*). Die helmartige Kopfbedeckung einer großen Sphinx von Kreta (Bronzeschild nr. 9 a. a. O., *Atl.* Taf. 4) wegen ihrer Ähnlichkeit mit der 'weißen Krone' Oberägyptens für ägyptisierend zu halten, dürfte gewagt sein, da die Form allgemein asiatisch ist; jene erinnert durch ihre lange Quaste an den mykenischen Typus, wenn auch ein direkter Zusammenhang nicht vorhanden, sondern syrischer



6) Sphinxrelief von Kreta (nach *Poulsen* Abb. 173).



7) Sphinxrelief von Kreta (nach *Poulsen* Abb. 174).

(*Kypros, die Bibel und Homer* Textband S. 437. 440, *Atl.* Taf. 112, 5), muß hier unbesprochen bleiben (vgl. v. Bissing, *Jahrb. d. Inst.* 1898 S. 28 ff.). Der Höhepunkt der phönikischen Schalenindustrie liegt jedenfalls mehrere Jahrhunderte später (nach *Perrot et Chipiez* 3, 807 etwa 700–500 v. Chr.) und fällt z. T. bereits in die Zeit, in der eine lebhafte (von *Poulsen* S. 35 allerdings bestrittene) Rückwirkung griechischer Kunst auf den Orient begonnen hatte. Auf der Silberschale von Dali (Edalion) finden



8) Innerer Streifen einer Silberschale von Amathus (nach *Perrot et Chipiez* t. 3 Fig. 547).

sich abwechselnd hintereinander fünf Greife, die zu Boden geworfene Menschen halten, und fünf Flügelsphinxen, in ägyptisierendem Stile, um einen Baum vereinigt (*Longpérier, Mus. Napoléon* 3 Taf. 11; *Perrot et Chipiez* 3, 771 Fig. 546; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Textband S. 447 Fig. 257). Ägyptische, assyrische und griechische Motive nebeneinander zeigt eine Silberschale aus der Nekropole von Amathus (*Perrot et Chipiez* 3, 775 Fig. 547; *Brunn, Griech. Kunstgesch.*

S. 98 Fig. 70; nur der innere Streifen auf unserer Fig. 8); auf dem innersten der drei konzentrischen Streifen liegen geflügelte

Sphinxen mit Sonnenscheibe und Uräusschlange auf den Hauptern. Die in den Anfang, spätestens in die Mitte des 6. Jahrh. zu setzende (Fig. 9) Silber-

schale von Kurion, jetzt im Metropolitan-Museum zu New York (*Cesnola-Stern, Cypern* Taf. 66, 1; *Clermont-Ganneau, L'imagerie phénicienne; Cecaldi, Monum. ant. de Chypre* Taf. 10; *Perrot et Chipiez* 3, 789 Fig. 552; *Pietzschmann, Gesch. der Phönizier* S. 175; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* 60 Textband S. 57 Fig. 52, vgl. S. 437 Fig. 254), beweist besonders deutlich die überhandnehmende Wirkung griechischen Schönheitsgefühles auf orientalische Typen. Auf der Schale sind u. a. zwei Flügelsphinxen dargestellt, die (ähnlich wie die erwähnten des Bronzeschildes von Kreta) zu beiden Seiten eines durch ein pflanzenartiges, ornamentales Gebilde angedeuteten hei-

ligen Baumes, des sog. 'phönizischen Palmettenbaumes' (*Alois Riegl, Stilfragen* S. 103; *Poulsen* S. 50), aufgerichtet, mit erhobenen Köpfen dastehen, um den Blütenduft einzusaugen. Der Mischstil dieser Kunstgattung tritt so recht darin hervor, daß neben den Darstellungen, die an assyrischen Baumkultus erinnern, in dem inneren Streifen derselben Schale ein ägyptisierendes ungeflügeltes Sphinxbild mit Kartuschen sich findet. Kyprische Metallarbeiten wurden in jener Zeit vielfach bis nach Italien ausgeführt, wie z. B. die Fundstücke aus dem Regulini-Galassischen Grabe in Caere beweisen, deren Entstehung um 700 anzusetzen ist. An die oben besprochenen Sphinxdarstellungen der kyprischen Schalen reihen sich die schreitenden Flügelsphinxen des

caeretanischen Thymiaterrons von Bronze bei Grifi, *Monum. di Cere antica* Taf. 11, 2; vgl. *Brunn, Gr. Kunstgesch.* S. 94 Fig. 67. Ein Fragment einer kyp-

rischen Bronzeschale, worauf geflügelte Sphinxen mit Sonnenscheibe und Uräusschlange auf den Hauptern zu den Seiten des Palmettenbaumes dargestellt sind, wurde auch auf der Akropolis zu Athen gefunden (*Journ. of Hell. stud.* 13, 248 Fig. 19). Andere Bronzeschalen stammen aus Delphi (*Fouill. de Delph.* 5, 24 Taf. 18–20; vgl. v. Bissing, *Athen. Mitt.* 1912 S. 224 f.; *Poulsen* S. 23 Abb. 11: geflügelter männlicher Sphinx im

Helm, einen Streitwagen ziehend; Fig. 10) und angeblich aus Olympia (*Poulsen* S. 23 Abb. 12: geflügelte Sphinx mit Uräusschlange auf dem Haupt, ebenfalls vor einem Streitwagen).

Das uralte assyrische Motiv der Verehrung des heiligen Baumes tritt uns als rein dekorative Reminiszenz

auch noch auf anderen kyprischen Monumenten entgegen, die ebenfalls wie die soeben besprochenen den Hauch griechischen Geistes verspüren lassen. Wenig jünger als die Kurionsschale ist ein von *Dümmler* zuerst publizierter silberner Frauengürtel von Marion-Arsinoë mit geflügelten Sphinxen, die symmetrisch an einem ornamentalen Baume emporsteigen (*Jahrb. des archäol. Inst.* 2, 1888, Taf. 8 S. 85 ff.; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 54 ff. Taf. 25, 3). Auf den Reliefs einiger steinerner Grabstelen und Kapitelle von Kypros stehen Sphinxen wappentartig rechts und links am heiligen Baume oder klettern an ihm empor; ihre mächtigen Flügel sind



9) Sphinx der Silberschale von Kurion (nach *Perrot et Chipiez* t. 3 Fig. 552).



10) Von einer Bronzeschale aus Delphi (nach *Poulsen* Abb. 11).

oben nach vorn und innen umgebogen. Vom Ende des 7. bis ins 5. Jahrh. vermögen wir diese sepulkralen Darstellungen zu verfolgen, die uns noch in anderem Zusammenhange beschäftigen werden (s. *Cesnola, Atlas of Cypriote antiq.* Taf. 99, 671 c. 672. 673; *Perrot et Chipiez* 3, 217 Fig. 152; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 59 ff. Taf. 26, 1. 2. 3). Der heilige Baum erscheint später einfach als Palmette, war ja das Bewußtsein seiner Bedeutung längst verloren gegangen. Teils zeigt sich hier ägyptische Anordnung, indem die Sphinxen sich den Rücken zukehren (*Perrot et Chipiez* 3, 213 Fig. 151; *Ohnefalsch-Richter* a. a. O. Taf. 117, 3); vgl. das archaisch-griechische Relief in Caltagirone auf Sizilien: zwei hockende, eine Vordertatze erhebende Sphinxen beiderseits eines Palmettenmusters, *Jahrb. d. Inst.* 1912 Sp. 320 Abb. 34, teils sind die Fabelwesen noch im 5. Jahrhundert nach assyrischen Vorbildern mit erhobenem Vorderbein zu den Seiten des Ornaments einander gegenübergestellt (*Cesnola, Atlas* Taf. 104, 679; *Ohnefalsch-Richter* a. a. O. Taf. 112, 1, von ihm verglichen mit dem assyrischen Relief bei *Perrot et Chipiez* 2, 321 Fig. 138).

Kehren wir zurück zu den Metallarbeiten des orientalisierenden Stiles, und wenden wir uns nun von den durch Phönikien am stärksten beeinflussten Gebieten nach dem griechischen Mutterlande. Dort hatte nach dem Niedergange der mykenischen Kultur die geometrische Dekorationsweise geherrscht, die einen deutlichen Rückschritt bezeichnet und sich nicht als lebensfähig erwiesen hat. An ihre Stelle treten Palmette und Rosette, das Flechtband, sodann wilde Tiere und Fabelwesen; wiederum ist der Geschmack des Orients maßgebend, sein Vorbild wirkt befruchtend. In diesem Stil müssen wir uns die goldne Stephane vorstellen, die *Hesiod (Theog.* 578 ff.) den Hephaistos für Pandora anfertigen läßt, mit ihren *κνώδαλα θανάσιμα, ζώοντα δοικόντα φρονήσαντα*, derselbe Dichter übrigens, von dem Greif und Sphinx zuerst erwähnt werden. Nur beschränkt ist bisher der Ertrag des griechischen Bodens an Erzeugnissen der damaligen Metalltechnik gewesen. Mit Stempeln gepreßte Reliefs fanden sich in Olympia, wie ein Silberrelief mit stehenden Flügelsphinxen, die durch ihre plumphen Köpfe auffallen (*Furtwängler, Die Bronzefunde aus Olympia, Abh. d. Berl. Akad.* 1879 S. 57; *Friederichs-Wolters, Ant. Gipsabgüsse d. Kgl. Mus. zu Berlin* nr. 340) und von *E. Curtius* mit einem unförmlichen männlichen, jedoch bartlosen Sphinx des 7.—6. Jahrh. von Dodona (*Carapanos, Dodone et ses ruines* pl. 20, 1; *E. Curtius, Das archaische Bronzerelief aus Olympia, Abh. d. Berl. Akad.* 1879 S. 12. 21) verglichen worden sind. Ebenfalls olympischen Fundortes ist ein Bronzerelief mit zwei wappenartig zu den Seiten eines lotosartigen Ornaments gegenüberstehenden Sphinxen von 'seltsam barbarischem Gesichtstypus' (*Furtwängler* a. a. O. S. 57), sowie ein solches, auf dem die Fabeltiere um eine ägyptische Säule kauern und eine Vordertatze erheben (*Furtwängler, Die Bronzen von Olympia, Berlin* 1890, Taf. 37 nr. 692 Text S. 99; *Friederichs-Wolters* a. a. O. nr. 339). Zum

Teil mögen diese Arbeiten phönikischer Fabriken entstammen, später tritt Argos als Fabrikationsort in den Vordergrund (*Furtwängler, Histor. u. philol. Aufsätze, E. Curtius gewidm.* S. 188; *Laum, Die Entwickl. d. griech. Metopenbilder, N. Jahrb.* 1912 Bd. 29, 632 ff.). Dorthin oder an nahegelegene Orte des östlichen Peloponnes verlegt man den Ursprung von Bronzestreifen und Spiegelgriffen (über einen vermutlich korinthischen Spiegel mit Sphinxen s. *Studniczka, Athen. Mitt.* 11, 76, 2), die auf der athenischen Akropolis (*Reisch, Athen. Mitt.* 12, 123, 3), in Nordböotien, am Fuße von Akrokorinth usw. entdeckt worden sind. Die Bronzefunde aus dem böotischen Heiligtume des Apollon Ptoios lieferten Plättchen mit schreitenden und sitzenden Flügelsphinxen, gerahmte Vierecke, wie sie zur Umkleidung von Holzarbeiten verwendet zu werden pflegten. Der Gesichtstypus ist der archaisch-griechische; die schlanken Körper und geschwungenen Linien, die aufgebogene, abgerundete Form der Flügel und andere Einzelheiten begegnen wieder bei den Sphinxdarstellungen altkorinthischer Vasen, deren Abhängigkeit von dieser Metalltechnik nicht zu verkennen ist (*M. Holleaux, Bull. de corr. hell.* 16, 1892, S. 347 ff. Taf. 10 A. 14, 1. 15, 1—3; vgl. auch das von *Wolters* in der *Ep. äg.* 1892 Taf. 12, 5 Sp. 234 ff. publizierte und besprochene Diadem aus Böotien). Verwandte Exemplare mit rankenartigem Kopfschmuck, die als Diademverzierung dienten, sind aus dem Boden des alten Korinth selbst zutage gekommen (als Zuwachs des Berliner Museums verzeichnet und abgebildet im *Jahrb. d. Inst.* 9, 1894, S. 117). Unbekannt ist der Entstehungsort von Gravierungen, mit denen Panzerteile geschmückt sind, die bei den Ausgrabungen in Olympia und im Privatbesitz auf Zante aufgetaucht, aber jedenfalls einer und derselben Werkstatt entstammen. Sie stellen Flügelsphinxen dar, die auf den Hinterbeinen aufgerichtet einander gegenüberstehen. Die beiden des olympischen Panzers legen einen Vorderfuß auf eine Palmettenranke, während der andere sich drohend erhebt (*Furtwängler, Bronzen von Olympia* S. 153 ff. Taf. 58 nr. 980, Taf. 59). Auch Bronzefiguren von Sphinxen sind aus jener Epoche erhalten, deren ursprüngliche dekorative Verwendung noch mehr oder weniger deutlich ist, zum Teil dadurch, daß der Kopf nach zwei Seiten ein Gesicht hat, um beiderseits in der Vorderansicht zu erscheinen (so das Exemplar von Olympia *Ausgrab.* 4 Taf. 22, 1. *Furtwängler, Bronzefunde* S. 67; ders., *Bronzen von Ol.* Taf. 48 nr. 819, Text S. 130, Ergänzung Taf. 49 c; Abguß in Berlin, *Friederichs-Wolters* a. a. O. nr. 368). Sie mögen von Dreifußern stammen oder als Stützen eines Beckens oder anderen Gerätes gedient haben (s. die vor *Furtwängler, Bronzen v. Ol.* S. 137 und *Bronzefunde aus Ol.* S. 89 angeführten Beispiele; vgl. *Fabricius, Athen. Mitt.* 10, 1885, S. 65).

§ 3. Die Sphinx auf archaischen Tongefäßen.

Inwieweit die asiatisierenden Bronzearbeiten in Terrakotta nachgeahmt und dadurch ersetzt

wurden, läßt sich bei dem wenig umfangreichen Material nur vermuten. Ungemein häufig ist die Sphinx auf den zahlreichen Gattungen von Tongefäßen der vom Orient beeinflussten archaischen Kunstperiode. Die Fülle des Stoffes ist hier so groß, daß nur Beispiele hervorgehoben werden können, die das Erstarken und langsame Zurückgehen der orientalischen Überlieferung, die fortschreitende Hellenisierung des Typus und im weiteren Verlaufe seine Verknüpfung mit der griechischen Sagenwelt zeigen sollen.

Auf Melos, Rhodos und anderwärts gefundene Tonvasen lassen noch einen gewissen Zusammenhang mit der mykenischen Kunstweise erkennen. Dieser wird an dem flatternden oder spiralförmig aufgerollten Kopfschmuck deutlich, den die Sphinx trägt. So auf einer Amphora von Thera (*Hiller von Gaertringen, Thera* 2, 213 Abb. 420b), auf melischen Amphoren (ein Exemplar mit schreitender Sphinx im Hauptbilde ist veröffentlicht von *Boehlau im Jahrb. d. arch. Inst.* 1887 Taf. 12 S. 21 ff. und *Perrot, Hist. de l'art* 9, 474 Fig. 238; vgl. *Ohmefelsch-Richter, Kypros* Taf. 118, 8; ein ähnliches mit analoger Sphinx am Halse in der *Ερμ. ἀρχαιολ.* 1894 Taf. 12; zwei hockende Sphinxen auf dem großen melischen Gefäß in Athen *Collignon-Couve, Cat. d. vas. peints* Taf. 21 nr. 477), auf Tellern von Kamiros (Fig. 11 = *Arch. Ztg.* 27, 34, 30, 38; *Bull. de corr. hell.* 19, 74; *de Ridder, Cat. d. vas. peints* nr. 73 Bd. 1 S. 30 Taf. 2 = *Poulsen* S. 86 Abb. 87) und rhodischen Scherben aus Ilios (*Schliemann, Ilios* nr. 1432; *Schuchhardt, Schliemanns Ausgr.* S. 103 Fig. 91; *Dumont et Chaplain, Les céram. de la Grèce propre* 1 S. 9 Fig. 21), sowie solchen aus Naukratis (*Journ. of Hell. stud.* 8, 1887, Taf. 79; *Flinders Petrie, Naukratis* 1 Taf. 5, 36; vgl. *Pernice, Athen. Mitt.* 20, 1895, S. 120, 4; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 450 Fig. 226), auf einer kyrenäischen Hydria (*Archäol. Ztg.* 1881 Taf. 11, 3), auf der Chigivase (mit Doppelsphinx: *Ant.*

Denkm. 2 Taf. 45; *Perrot* 9, 545 ff. Fig. 274), auf einer Münchener Vase attischen Ursprungs (Phaleron-Kännchen nr. 221; dazu *Schneider, Ber. d. Kgl. sächs. Ges. d. Wissensch.* 1893 S. 76 f.; *Hackl, Jahrb. d. Inst.* 1907 S. 100).

Allerdings darf dabei in vielen Fällen nicht an direkte Tradition aus mykenischer Kultur gedacht werden, denn es ist nicht unbeachtet zu lassen, daß die betreffende Verzierung ihren Ursprung im Orient hat, was z. B. für die beiden noch flügellosen Fabeltiere Sphinx und Greif mit Spirallocke auf einem Goldblech aus Athen gilt (*Arch. Ztg.* 1884 Taf. 10, 1; *Poulsen* S. 110 Abb. 115). Man vermag zu verfolgen, wie der 'Zopf' allmählich zum Ornament umgebildet wird.

Auf den melischen Exemplaren tritt er als Halbpalmette auf; rankenartig spaltet er sich in zwei Teile, die sich nach innen oder außen umrollen, auf manchen Darstellungen ionischer (*Dümmler, Röm. Mitt.* 2, 1887, Taf. 8, 1), kyrenäischer und altattischer Technik (*Pernice, Athen. Mitt.* 20, 1895, S. 120 f.), was sich auch auf den oben erwähnten

Bronzeblechen von Korinth und ähnlich auf einer Elektronmünze von Chios (*Imhoof-Blumer, Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen* Taf. 13, 8) nachweisen läßt. Endlich hängt dieser Schmuck bisweilen vom Scheitel nach hinten als langgestielte, palmettenartige Blüte herab (s. die Sphinx am oberen Streifen der François-vase, *Monum.* 4, 54). Das merkwürdigste Beispiel ausgebildeten Kopfschmuckes dieser Art bietet wohl die kyrenäische Sphinxschale des Louvre (s. Fig. 12 = *Puchstein, Arch. Ztg.* 1881 S. 231 f. Taf. 13, 6; *Dumont et Chaplain, Les céram. de la Grèce propr.* 1, 300 f.).

Von einem Stamme gehen 2 lange Ranken aus, deren eine in eine Lotosblüte endigt, während die andere einen Granatapfel aus sich hervorwachsen läßt. In einfacherer Form findet er sich auf kyrenäischen Vasen auch bei menschlichen (s. oben Bd. 3 Sp. 318 Abb. 2) und anderen Gestalten.



11) Althrhodischer Teller
(nach *Poulsen* Abb. 87).



12) Kyrenäische Sphinxschale
des Louvre
(nach *Arch. Ztg.* 1881 Taf. 13, 6).

Er gilt für eine Bezeichnung von heroischen oder Seelenwesen (*Weicker, De Sirembus* S. 60, 4; *Seelenvogel* S. 15 ff. 43; ob. unter 'Seirenen' Sp. 611. 623f.) und deutet auf chthonischen Charakter der Sphinx. Zum Vergleich möge auch die Sphinx eines proto-korinthischen Pithos von Syrakus angeführt werden (*Orsi, Necropoli del Fusco* Fig. 87 in den *Notiz. d. scavi* 1895; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 578f. Fig. 294). Dicke Blütenknospe, von der eine Ranke nach hinten geht, auf dem Kopfe der archaischen Bronzefigur *Berl. Inv.* 8266 (s. ob. Sp. 1348, 34).

In jedem Falle bleibt die Sphinxgestalt gewissermaßen ein Leitfossil des aufs neue vordringenden Asiatismus. Ein sehr frühes Beispiel dieser Beeinflussung ist auf einer altattischen Schale im Dipylonstil vorhanden, worauf ein kentauren- und ein sphinxähnliches geflügeltes Doppelwesen sich gegenüberstehen (*A. Brueck-*



13) Von einer attischen Schlüssel
(nach *Ath. Mitt.* 20, 1895, Taf. 3, 2).

ner u. E. Pernice, Ein attischer Friedhof, Athen. Mitt. 18, 1893, Fig. 10, S. 113; *Perrot et Chipiez* 7, 222 Fig. 96). Hervortretender ist sie auf den sog. Phaleronvasen, die ja den Versuch einer Vereinigung des Dipylonstiles mit dem um sich greifenden orientalischen darstellen. Als Beispiel diene das Münchner Kännchen 221 (*Lau, Griech. Vasen* 7, 1; *Brunn, Gr. Kunstgesch.* S. 134 Fig. 104; richtig abgebildet erst bei *Hackl, Jahrb. d. Inst.* 1907 S. 100 Abb. 14), deren Hals eine Sphinx mit erhobener Vorder-
40 tatzte ziert; der Maler hat ihr außerdem vier schreitende Beine gegeben. Schnell entwickelt sich nun in Attika die Vasenmalerei in dieser Richtung weiter bis zur Ausbildung der schwarzfigurigen Technik; altattisch sind die von *Pernice* veröffentlichten Bruchstücke einer großen flachen Schüssel mit schreitenden Sphinxen, die noch gestreckte Flügel haben (Fig. 13 = *Athen. Mitt.* 20, 1895, Taf. 3, 2 S. 116f.). Vasen der Vurvärgattung mit Tierstreifendekoration zeigen die (sitzende) Sphinx ebenfalls (*Nilsson, Jahrb. d. Inst.* 1903 S. 124ff. Abb. 5), sodann die 'tyrrhenischen' Gefäße (*Thiersch, 'Tyrrh.' Amphoren* S. 86 ff.).

Im Osten war mittlerweile, noch ehe der Dipylonstil in Attika sich ausgelebt hatte, ein großer Schritt vorwärts getan worden. Rhodos ist für das 7. Jahrh. ein wichtiger Fundort von Tongefäßen, und zwar, wie vermutet, aber nicht erwiesen worden ist, milesischen Ursprungs. Auf rhodischen Tellern sind einzelne, große Tierfiguren dargestellt, auf einem Stabornament schreitend, durch welches ein unterer, mit Halbrosette usw. ausgefüllter Kreisabschnitt ab-

gesondert wird. So fand sich die Sphinx mit aufgebogenen Flügeln, an Brust und Vorderbeinen wie gepanzert, in Kamiros (*Salzmann, Néropole de Camiros* Taf. 54; *Longpérier, Musée Napoléon* Taf. 52), eine kauende Sphinx in Naukratis (*Gardener, Naukratis* Taf. 12). Eine andere Gattung rhodischer Vasen zeigt neben Pflanzenschmuck Tierfriese, auf denen neben Hirschen, Steinböcken, Gänsen auch Löwen, Greife und Sphinxen vorkommen. S. die Oinochoe bei *Salzmann* a. a. O. Taf. 37 (*Longpérier, a. a. O.* Taf. 57; *Rayet-Collignon, Hist. de la céram. gr.* S. 49 Fig. 28; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 421 Fig. 212) mit Sphinxen auf dem obersten der 3 Tierfriese und das Prachtstück der Gattung, die 'Vase Lévy' des Louvre, worauf schreitende Sphinxen usw. auf dem obersten von 6 Streifen (auf dem Schwanz eine Schwalbe; s. *Perrot* 9, 438f. Fig. 223 Taf. 19). Im Gegensatz zu den Darstellungen der ersten Art, die breite und volle Formen haben, bemerkt man hier auffallende Schlankheit, eine neue Auffassung, die *Brunn* vermutungsweise auf einen von Naukratis ausgehenden Einfluß zurückzuführen versucht hat (*Griech. Kunstgesch.* S. 146 ff.). Stilistisch gehört zur althethodischen Vasengattung die Bronzeschale mit einem solchen Tierkreis aus der Sammlung *Tyskiewicz* (*Fröhner, Coll. Tyskiewicz* Taf. 15; *Poulsen* S. 85 ff. Abb. 86).

Über die Gefäßmalerei Kleinasiens sind wir noch recht mangelhaft unterrichtet. In Ilion fanden sich Scherben mit Sphinxdarstellungen, deren Technik 'rhodisch' genannt zu werden pflegt, z. T. mit jenem an mykenische Vorbilder erinnernden Kopfschmuck. S. oben Sp. 1349, 56, dazu die trojanischen Fragmente nr. 1434 in *Schliemanns 'Ilios'* (*Schuchhardt, Schliemanns Ausgr.* S. 103f. Fig. 92) und Fig. 76 in *Dörpfelds 'Troja' 1893'* (S. 117). Rhodos und Klazomenä lieferten eine Anzahl von bemalten Tonsärgen, die am Kopf- und Fußende der Außenseiten mit streifenförmigen, durch Ornamente und Tierfriese unterbrochenen Kompositionen, Kämpfern und Wagenrennen, bemalt sind. Auf dem einen Sarkophage sitzen über dem Hauptbilde, gruppiert wahrscheinlich um ein in der Mitte befindliches Palmettenornament (das Stück ist zerstört), zwölf geflügelte Sphinxen (*Denkm.* d. *Inst.* 1 Taf. 44; *Brunn, Gr. Kunstgesch.* Fig. 135 S. 158; vgl. *A. Joubain, Sarcophages de Clazomène* im *Bull. de corr. hell.* 19, 1895, S. 69ff.). Die auf weißem Grunde gelb gezeichneten und mit Rot ausgefüllten Malereien sind bereits weit mehr von griechischem Geiste durchdrungen als die althethodischen Vasen, deren Entstehungszeit mit den altkorinthischen gleichzeitig anzusetzen ist.

Während schon die 'protokorinthisch' genannten Lekythen und anderen kleinen Gefäß häufig Tierstreifen und phantastische Wesen im Gegenüber aufweisen (z. B. *Berlin* nr. 321 340; protokor. Salzgefäß des Louvre mit zwiesprungbereit gegenübersitzenden Sphinxen bei *Karo, Strena Helbig* S. 147 Abb. 2; *Lekythos* *Not. d. scavi* 1893 S. 471 [*J. H. S.* 32, 341 Fig. 18]; vgl. *Dumont et Chaplain, Céram. de la Grèce propre* S. 173 ff.; *Waldstein, The Argive Heraeum*

2 Taf. 63 nr. 3 S. 154; *Hoppin, Amer. Journ. of Arch.* 4, 1900, S. 441 Taf. 4), ist die Sphinxgestalt auf den korinthischen Täfelchen, Näpfen, Schalen, Büchsen, Kannen, Amphoren usw. so recht heimisch. Das Gesicht ist oft rot gemalt, auffällig schlank ist oft ihr Körperbau, vereinzelt erscheint sie noch bärtig. S. die Berliner Büchse nr. 3929 (= *Furtwängler, Samml. Sabouroff* 1 Taf. 47, 1), auf welcher zu den Seiten eines Palmettenornaments eine bärtige und eine, wie es scheint, bartlose Sphinx gegenüber dargestellt sind (vgl. den Silberbecher aus *Vetulonia Not. d. scav.* 1887 Taf. 16, 1; *Poulsen* S. 118 Abb. 123). Der Bart findet sich auch auf einer von *Pernice, Athen. Mitt.* 20, 116 ff., publizierten altattischen Sphinxvase. Von hervorragendem Interesse ist die Darstellung zweier wappenartig gegenüberstehender Sphinxen mit langen Bärten auf einem korinthischen Teller in Kopenhagen (Prinzessinnenpalais), die ich aus einer Zeichnung *Arthur Schneiders* kenne. Zu den bekannten zusammenhanglosen Tierfriese mit Palmetten, Rosetten, Lotos, Schlangen usw. treten die menschlichen Figuren. Sie werden z. B. auf der Münchener Dodwellvase, deren Bauch und Deckel (Darstellung der Kalydonischen Jagd) u. a. mit Sphinxen verziert ist, noch von dem Ornamentalen überwogen (*Kgl. Vasensamml. zu München* 1 S. 26 Abb. 37); allmählich aber treten die orientalischen Tiere gegen den Fuß und Hals der Gefäße zurück, wie auf dem Krater von Caere mit Herakles bei Eurytios (sic) (*Dumont et Chaplain* a. a. O. S. 246. 253). Auf derartigen Vasen mit heroischen Darstellungen erscheint gelegentlich zwischen zwei Sphinxen der Sirenentypus (ebd. S. 249. 255, vgl. 261 f.); auf einem Exemplar aus späterer Zeit kehren sich die Sphinxen den Rücken und heben eine Vorderpfote usw. (ebd. S. 266). Auf einem italisch-korinthischen Aryballos in Berlin (nr. 1232) mit drei sitzenden Sphinxen fällt eine mit erhobener Tatze die andere an, ein Motiv, das den korinthischen Tierreihen fremd ist. (Sieh liebkosende Sphinxen dagegen auf einer kyprischen Vase bei *Murray, Excav. in Cypr.* S. 109 Fig. 159.) Derselbe Prozeß des Zurücktretens der Tier- und Wundergestalten an untergeordnete Stellen der Gefäße ist bei vielen anderen Gruppen zu beobachten, über deren Fabrikationsort und kunstgeschichtliche Stellung sich die Forschung noch im Flusse befindet. Das gilt von den chalkidischen und von sonstigen ionischen Amphoren und anderen Formen, auch von den in Caere gefundenen Hydrien, auf denen die Sphinxen auf die Rückseite gedrängt sind.

Wir wenden uns nach Attika zurück, auf dessen schwarzfigurige Technik des 6. Jahrh. die korinthische stark eingewirkt hat. Auch dort finden sich Tierfriese, jedoch feiner und naturgetreuer gezeichnet als die korinthischen. Eine Berliner Schale von Aigina mit Tierfries und wappenartig gegenübergestellten Sphinxen (Berl. nr. 1682; abgeg. *Archäol. Ztg.* 1882 Taf. 10) bezeichnet die Übergangsstufe von der frühattischen Dekorationsweise. Unter dem Hauptbilde der korinthisch-attischen Amphoren laufen 1 bis 3 Tierstreifen (z. B. Berlin 1704. 1707 [Sphinx

mitausgebreiteten Flügeln]. 1710; München 175; *Helbig-Reisch, Führer* 3. Aufl. 1, 291 nr. 446; die Amphora aus Marathon, *Athen. Mitt.* 18, 57 ff. Taf. 2, mit Hermes zwischen zwei sitzenden Sphinxen und mit einem von zwei Sphinxen flankierten Ornament; vgl. *Dumont et Chaplain* a. a. O. S. 279), worauf die Gruppierung in Wappenform beliebter ist als auf den korinthischen Vorbildern; Tiere im Gegenüber kommen in einigen Fällen auch am Halse vor (2 Sphinxen am Halse der Amphoren München 124 [Gerhard, *Auserl. Vasenb.* 223; *Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 2112] und Berlin 1706). Für attisches Fabrikat ist ebenfalls ein in Ton der Metalltechnik nachgeahmter Dreifuß von Tanagra erklärt worden, dessen unterer Streifen neben anderen Tiergruppen zwei schematisch gelagerte Sphinxen mit erhobener Vorderpfote enthält



14) Sphinx an der Françoisvase
(nach *Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenbilder* Taf. 13).

(Berlin 1727; vgl. *Dumont et Chaplain* S. 321; *Loeschke, Arch. Ztg.* 1881 S. 30 ff.). Ähnliche Dreifüße aus Böotien zeigen eine oder zwei Sphinxen am Fuß (*Couve, Bull. de corr. hell.* 1898 S. 293 ff. Fig. 8 Taf. 7; *Pernice, Jahrb. d. Inst.* 1899 S. 60 ff. Fig. 3–5; vgl. *Arch. Anz.* 1899 S. 143; *Münchn. Jahrb.* 1911, 2, S. 291 Abb. 5); s. auch den böotischen sfg. Kantharos Münch. nr. 419 (*Kgl. Vasensamml. zu München* 1 S. 40 Abb. 52). Sfg. Skyphos, 4 Epheben von 2 nach außen gewendeten Sphinxen flankiert, deren eine sich nach ihnen umschaut: *de Ridder, Cat. d. vas. peints* nr. 340 Bd. 1 S. 234 Fig. 42. Der letzten Zeit dieses schwarzfigurigen Stiles gehörte der eigenartige Vasenmaler Nikosthenes an, der auf einer Schale eine sich umschauende Flügelsphinx mit Vogelvorbeinen dargestellt hat (Berlin nr. 1805; *Gerhard, Trinkschalen* Taf. 1). Als berühmtestes Beispiel für das Nachklingen der ursprünglich allein herrschenden orientalischen Dekorationsweise muß jedoch die Françoisvase genannt werden, unter deren figurenreichen Darstellungen aus der Sagen-geschichte ein Streifen kämpfender Tiere, Löwen, Panther, Stiere, Eber, Hirsche, rings herumläuft. In der Mitte der Vorder- und Rückseite befindet sich ein streng stilisiertes Pflanzenornament, an dem vorn zwei Sphinxen (Fig. 14), hinten zwei Greife, symmetrisch rechts und links gruppiert, eine Vorderpfote emporheben, so daß das Figurenband, um mit *Brunn* zu reden, 'wie durch die Schösser eines Gürtels zusammengehalten wird'. Sphinxen flankieren zudem auch die Kalydonische Jagd auf der Vorderseite des obersten Streifens (*Furtwängler-Reichhold,*

Griech. Vasenmalerei Taf. 3 Fig. 10). Ein neuer Geist hatte die griechische Kunstübung zu beherrschen begonnen, schnell ringt sie sich, wie die Kultur des hellenischen Volkes überhaupt, zu freier Selbständigkeit hindurch. Die Aufwärtsbewegung bis in die Zeit der Perserkriege wird auf unserm beschränkten Gebiete durch den ausgebildeten schwarzfigurigen Stil und auch durch die Blüte des rotfigurigen bezeichnet. Den Mittelpunkt des künstlerischen Fort-



15) Sphinx der Naxier in Delphi
(nach Perdrizet, *Neue Jahrb.* 21, 1908).

bend, nach den Kämpfenden umschauen (München 333, *Baumeister* 3, 1977; s. *Arth. Schneider*, 50 *Zu den attischen Kleinmeistern*, *Röm. Mitt.* 4, 1889, S. 155 ff. und die von ihm verglichene rotfigurige Schale in Neapel nr. 2614). Auf einem bei Corneto gefundenen Exemplar der stark vertretenen Gruppe, die auf den äußeren Streifen zwischen den Henkeln nur die Worte XAIPE KAI TIEI EY enthält, umgeben Sphinxen die Inschrift (*Monum. dell' Instit.* 11 Taf. 41; *Annali* 1882 S. 73 f.); eine Berliner Schale (nr. 1776) zeigt als Innenbild eine von vorn gesehene Sphinx mit geöffneten Flügeln. Rein dekorativ lebt der Typus in zahllosen Wiederholungen noch fort, wofür jede Sammlung Beweise liefert; auf apulischen Prachtamphoren ist er vorhanden (s. z. B. Zwischenstreifen der Berliner Amphora nr. 3239 mit gegenübergestellten Tieren, von denen Löwe, Greif, Sphinx, Reh, Panther vertreten sind).

Die Massenhaftigkeit des Auftretens der Sphinx in der dekorativen Kleinkunst wurde natürlich nicht annähernd erreicht durch ihre monumentale Verwendung. Da die Sphinxstatuen meistens als Grabeswächter auftreten, wird von ihnen später unter III zu handeln sein (s. unten Sp. 1391 ff.); hier genügt der Hinweis, daß auch diese Funktion des Fabelwesens ihren Ursprung im Osten hat. Die in Delphi gefundene Sphinx der Naxier (Fig. 15) mit aufgebogenen Flügeln und seitlich herabfallenden Haarzöpfen ('Perlenperücke', s. *Poulsen* S. 156), von *Homolle* als Hüterin des Pythongrabes aufgefaßt, steht auf einer mächtigen, vielgeriefen Säule mit großem ionischen Kapitell und ist ein imposantes Denkmal der alten samischen Marmorskulptur (*Fouilles de Delphes* 4, 41 f. 54 Taf. 5 u. 6; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 392 Fig. 185; *Perdrizet, Neue Jahrb.* 21, 1908, S. 30 Fig. 3; *Löwy, Österr. Jahresh.* 12, 1909, S. 261 Fig. 134, S. 276 f. Fig. 147). Daß in jenem Kunstkreise, dessen Anschluß an ägyptische Vorbilder feststeht (*Furtwängler, Meisterw. d. griech. Plast.* S. 712 ff.), gerade eine Sphinx geschaffen wurde, kann nicht wundernehmen; griechische Sage jedoch, nicht ägyptische Symbolik, hat diesem Werke des 6. Jahrh. seinen Inhalt gegeben. Durch den Einfluß ionischer Epik stand damals bereits der delphische Gott, nicht mehr wie in der Oidipodie Hera, im Mittelpunkt der Oidipassage, und ein Abbild der Sphinx war also für ihn ein Votivgeschenk von erkennbarer Beziehung. Zudem lag die Analogie der Sphinxstatuen vor dem Didymaion bei Milet vor (s. *Büchner* in *Pauly-Wissowa R.-E.* 5, 438), so daß wohl auch eine Anspielung auf die Rätselweisheit des Orakels nicht von der Hand zu weisen ist. Ebenfalls unter ionischem Einfluß stehen z. B. 2 dem 6. Jahrh. entstammende monumentale Sphinxen des Akropolismuseums (nr. 630, 632; vgl. unten Sp. 1396, 61). Aber auch in der Skulptur kann die Sphinx den tektonischen und dekorativen Charakter nicht verleugnen, der ihr von alters eigentümlich war (vgl. *Laum, Die Entwickl. der griech. Metopenbilder*, *N. Jahrb.* 1912 Bd. 29, 639 ff.). Man verzierte mit ihr den Fries des ältesten Tempels von Selinunt (*Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 1^a, 215; *Collignon-Thraemer, Gesch. d. griech. Plast.* 1, 260; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 488 Fig. 249; *Laum, N. Jahrb.* 29, 1912, S. 639, 643), den Architrav des Tempels von Assos (*Overbeck* a. a. O. S. 108; *Collignon-Thraemer* a. a. O. S. 1, 192; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 260 ff. Fig. 104; *S. Reinach, Répert. de reliefs gr. et rom.* S. 5 nr. 14, 15, S. 6 nr. 17, 19); man stellte sie um 460 als Akroter auf die Giebel-ecken des Aphroditetempels in Aigina (s. unten Sp. 1383, 49); griechische Künstler waren es ohne Zweifel, die im 5. Jahrh., beauftragt von dem hellenenfreundlichen Skythenkönige Skyles, dessen Palast in Olbia mit marmornen Sphinxen und Greifen umgaben (*Herod.* 4, 79).

§ 4. Stilistisches, namentlich die Beflügelung betreffend.

Es versteht sich von selbst, daß die fremde Flügelgestalt auf ihrem langen Wege durch die Länder und Zeiten nicht unberührt bleiben

konnte von ihrer Umgebung und der Entwicklung des künstlerischen Stiles. Der zur ägyptischen Königstracht gehörige Bart (s. oben A II d, D VII, G Ia 13, H Ib) verschwindet außerhalb der orientalischen Sphäre und pflegt im Westen nur ausnahmsweise beigegeben zu werden (s. oben Sp. 1353, 6); ebenso verhält es sich mit anderen Zeichen der Männlichkeit. S. den phrygischen Sphinx bei Ramsay, *Journ. of Hell. stud.* 5, 243; die beiden mit männlichem Geschlechtsteil auf dem Berliner Relief (Invent. nr. 1614) aus Milet (*Kekulé, Griech. Skulpt.* 2 S. 54); die beiden auf der Neapler Hydria bei Dümmeler, *Röm. Mitt.* 3, 1888, S. 174 f.; den auf der Pariser Oinochoe *Cat. des méd. nr. 4871, de Ridder, Cat. d. vas. peints* 1 S. 86; den einen auf der von Dümmeler, *Röm. Mitt.* 2, 182 besprochenen Amphora nr. 3 Taf. 8. Es wird sich dabei z. T. um Reminiszenz handeln, doch gewiß auch die Bedeutung zu berücksichtigen sein, die der Sphinx als Seelenwesen zukommt, indem der Bart die männliche Totenseele kennzeichnen sollte (Beispiele bärtiger Sphinxen bei Bochlau, *Aus ionisch. u. ital. Nekrop.* S. 100 Fig. 51, S. 101 ff.; de Ridder, *Cat. d. vas. peints de la bibl. nat.* S. 35 f. 38 f.; auch die Sphinxgestalt mit Vogelschwanz auf der von Karo, *Strena Helbig*. S. 148 f. besprochenen Münchner Kleeblattkanne 948 ist bärtig; vgl. unt. Sp. 1407, 9). Obwohl der Typus bereits, ehe er nach Griechenland gebracht wurde, in vormykenischer Zeit, weiblich geworden war, kommen doch die Brüste nicht immer zur Darstellung. In der Regel finden sie sich allerdings in Lykien, oft werden sie von der späteren griechischen Kunst zum Ausdruck gebracht und pflegen in römischer Zeit nicht zu fehlen, wo dann vereinzelt sogar der ganze Oberkörper samt den Armen menschlich gebildet wird (so auf dem, die Szene mit Oidipus darstellenden, Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen, Overbeck, *Heroengallerie* Taf. 2, 5 S. 54). Tierische Zitzen kommen schon auf asiatisierenden Denkmälern Ägyptens vor (Perrot et Chipiez 3, 130 Fig. 74; vgl. oben G V b 2). Sie sind nicht ohne Beispiel in der griechischen Blütezeit, der ein Terrakottarelieff von Tenos entstammt (Overbeck a. a. O. Taf. 1, 5 S. 17 f.), sowie das Original der beiden Exemplare am Eingang der Bibliothek in Mantua (mit 6 Zitzen; s. Furtwängler, *Münch. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 8 Abb. 11), häufiger in der späteren, wie auf einer Reliefvase in Berlin (Overbeck a. a. O. Taf. 3, 1 S. 51 f.; s. auch z. B. die Sphinxen auf dem Panzer des Augustus von Prima porta, *Monum. dell' Inst.* 7, 84, das ägyptische Wandgemälde in Philae aus der Zeit des Kaisers Claudius bei Lepsius, *Denkm.* 4 Abt. 4, 77, die beiden schönen Sphinxen auf einem Meleagersarkophag aus der Mitte des 2. Jahrh. bei Robert, *Die ant. Sarkophagreliefs* 3, 2 Taf. 91 nr. 277 a b; vgl. unt. Sp. 1399, 59), und besonders üblich auf Gemmen (Overbeck a. a. O. Taf. 1 nr. 7. 8. 10 [die letztgenannte nach Furtwängler modern]; Imhoof-Blumer u. Keller, *Tier- und Pflanzenbild.* Taf. 26 nr. 36. 37. 38). Hermaphroditisch gebildet sind die Sphinxen der beiden etruskischen Aschenkisten bei Overbeck, *Heroengallerie* S. 57 f. (nr. 69. 70 Taf. 2, 8).

Zu den aufgezählten Kennzeichen des Geschlechtes gehört endlich die Haartracht. Hier folgt die Sphinx der Griechen gewöhnlich der jeweilig auch bei anderen weiblichen Wesen oder an beiden Geschlechtern hervortretenden Stilisierung und Mode und erscheint nur selten fremdartig, z. B. syrisch mit Spirallocke oder mit Federhaarbildung (s. Fig. 17), frisiert. Das Haar fällt bald in Strähnen oder Zöpfen, bald schlicht herab; sofern anderer Kopfschmuck fehlt, ist es auch zum Knoten aufgebunden usw. Statt der langen Flechten der älteren Zeit zeigt auch die Sphinx etwa seit dem 7. Jahrh. (nicht in Ionien) die von den Phönikiern übernommene horizontal geriefelte 'Etagenperücke', die im 6. Jahrh. allmählich von dem im Nacken zusammengebandenen Schopf oder von einer perlenartig gegliederten Frisur abgelöst wird (Beispiele bei Poulsen Kap. 11).

Noch charakteristischer als die Frisur ist die Beflügelung. Während sie in Ägypten eine Ausnahme bildet (s. ob. D V, G IV a b), ist sie in Griechenland seit ältester Zeit die Regel, um das Fabelwesen, wie andere, in eine höhere Sphäre zu erheben (vgl. Furtwängler, *Die ant. Gemmen* 3, 72). Daß schon die mykenischen Exemplare (auch kretische von Knossos) diese Eigenschaft zeigen, ist ein Zeichen dafür, daß die Sphinx nicht aus Ägypten in jenen Kulturkreis eingedrungen ist. Dennoch hat die Form der Flügel ihren Ursprung im Nillande. Im Gegensatz zur Natur ist sie bei den ägyptischen Flügelgestalten und geflügelten Emblemen in der Weise stilisiert worden, daß der obere Umriss eine Gerade oder eine konkave Bogenlinie bildet und in eine Spitze ausläuft. Dieses Muster war vielfach im Osten maßgebend (das geradlinige Schema ist z. B. am Burgtor von Sendschirli verwendet [*Ausgrab. in Sendj.* 1, 11 Fig. 3]; vgl. die kyprischen Zylinder bei Menant, *Glypt. orient.* 2, 244 Fig. 240; Lajard, *Culte de Mithra* 54 A 3); namentlich von den Phönikiern ist es aufgenommen und mit einigen Modifikationen weithin verbreitet worden, so daß es auch in der griechischen Kunst noch lange fortwirkt (vgl. E. Knoll, *Stud. z. ält. Kunst in Griechenland*, *Progr. v. Bamberg* 1890 S. 47 ff.; Perrot, *Hist. de l'art* 9, 9 f.). Die mykenischen Sphinxen, deren langgestreckte Schwingen auch durch ihre Größe mitunter an die ägyptische Form erinnern, zeigen ebenfalls an einigen Beispielen die gerade Linie des oberen Flügelumrisses. Eigentümlich ist ihnen mehrfach die Stilisierung der Federn in Form eines Fächers, zwischen dessen Rippen Zickzacklinien laufen. Wir sehen später das gar nicht oder wenig aufgebogene Schema auf den Bronzen der kretischen Zeusgrotte, auf den kyprischen Schalen und anderen phönikischen Arbeiten, wie sie in Italien gefunden worden sind (s. u. a. die silberne Cista aus Praeneste, *Monum. dell' Inst.* 8, 26, worauf schreitende oder sitzende Sphinxen mit anderen Tieren; über die phönikisch-griechischen Sphinxen mit großen, geraden Flügeln auf einer Tridacnamuschel des Brit. Mus. aus Etrurien s. Poulsen S. 73), auf einem von Poulsen Abb. 197 veröffentlichten kretischen Pithosfragment (Fig. 16) ferner auf archaischen Vasen der östlichen

Griechen aus Rhodos (*Salzmann, Nécrop. de Camiros* Taf. 42: schreitende Sphinx zwischen zwei Vögeln), dem Nildelta (*Dümmler, Jahrb. des Archäol. Inst.* 10, 1895, S. 39 Fig. 2: Amphora von Daphnae) und Kleinasien (*Schuchhardt, Schliemanns Ausgrab.* S. 103 f. Fig. 91. 92), endlich auch auf einigen frühattischen Ton-



16) Sphinxrelief auf einem Pithos von Kreta (nach Poulsen Abb. 197).

gefäßen (*Pernice, Athen. Mitt.* 20, 1895, Taf. 3, 1. 2). Indem so die hellenische Kunst fremdes Gut in sich aufnahm, suchte sie es doch gleichzeitig umzubilden und ihr überlegenes Schönheitsgefühl wirken zu lassen. In kühnem Schwunge werden die Flügel nach innen aufgebogen und erhalten dadurch die bekannte archaische Sichelform (vgl. *Furtwängler, Die*



17) Elfenbeinfigur vom Artemision in Ephesos (nach Poulsen Abb. 109).

109), deren gefiederte Brust chetitische Vorbilder hat und auch für den späteren ionischen Typus charakteristisch bleibt (*Löwy, Österr. Jahresh.* 12, 1910, S. 260 ff.). Melische und rhodische Vasen bieten die weiteren Beispiele für dieses Flügelschema, worin man 'eine der ersten Taten des idealisierenden und streng stilisierenden griechischen Kunsthandwerkes' (*Furtwängler, Bronzefunde aus Olympia* S. 53) gesehen hat. Der Übergang ist natürlich nicht unvermittelt erfolgt. Betrachten wir z. B. die Sphinx der

Dodwellvase, so sehen wir die Neuerung sich an ihnen erst abzuzeichnen; und die Durchmusterung einer sfg. Gruppe des angehenden 6. Jahrh. von unbestimmter (nach *Dümmler* pontischer) Herkunft zeigt uns manche Schwankungen, indem beispielsweise auf derselben Amphora der Greif zwar bereits gerundete, die Sphinx jedoch altertümlich gestreckte Flügel hat (*Dümmler, Röm. Mitt.* 2, 1887, S. 182 Taf. 6; dazu *Karo, Strena Helb.* S. 150, 6. 152 Fig. 3; s. auch die beiden sich gegenüberstehenden Sphinxen mit verschiedenem Flügeltypus auf einem Sarkophag von Klazomenä im *Bull. de corr. hell.* 19 S. 71). Die Federn sind oft in die Flügelskonturen eingezeichnet, oft auch selbständig behandelt; typisch für die erstere Art ist das Schema von Melos und die kyrenäische Sphinxschale (*Archäol. Ztg.* 1881 Taf. 13, 6; vgl. die sfg. Kylix des Tleson, wo die nach 1. sich umschauende Sphinx den 1. Vorderfuß erhoben hält; *Klein, Gr. Vasen mit Meistersign.* S. 75 nr. 33), für letztere die mit breitem Pinsel bemalten rhodischen Sphinxsteller und in feinerer Ausführung die Sphinx der Françoisvase.

Zahlreich vertreten ist der Typus mit aufgebogenen Flügeln auch auf Münzen. Das östliche Verbreitungsgebiet



18) Münze von Chios (nach Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder Taf. 13, 9).

der Sphinx brachte es mit sich, daß sie sich besonders auf den Prägungen kleinasiatischer Städte und Inseln vorfindet. Am häufigsten ist sie auf den Münzen von Chios, von den Anfängen der dortigen Prägung bis in die Kaiserzeit, in sitzender Stellung, oft mit Amphora und Weintraube, auch von einer Weinranke umgeben. Beispiele mit aufgebogenen Flügeln aus den Zeiten des archaischen und freien Stils abgebildet bei *Percy Gardner, Types of Greek coins* Taf. 4, 6. 10, 13 und (Fig. 18) *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 8. 9. Vgl. für Chios: *Mionnet, Descript. de méd.* 3, 265—278 nr. 1—128, *Suppl.* 6, 388 ff.; *Friedländer u. Sallet, Kgl. Münzkab.* nr. 25 f. 81 f.; *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* S. 297 ff. nr. 134 ff.; *Head, Histor. numor.* 2 S. 5 f.; *Svoronos, Bull. de corr. hell.* 18, 1894, S. 114. Sie wurde in ähnlicher Weise das Wappen von Chios, wie der Greif das von Teos und Abdera, woraus sich erklärt, daß sie auch auf einem Bleigewicht der Insel (Mine) über der Weinamphora sitzend erscheint (publiziert von *Stüdnicka, Athen. Mitteil.* 13, 186). Man darf annehmen, daß sie als chthonisches Wesen Beziehungen zu Dionysos hatte, der ja auch chthonischer Gott war, und daß diese auch sonst erkennbaren Beziehungen sich nicht erst später aus ihrer Eigenschaft als Wappentier der weinreichen Insel ergeben haben. Aufgebogene Flügel wie auf Münzen von Chios kommen auch bei dem sitzenden Sphinxtypus von Gergithos in der Troas vor (*Mionnet, Deser. de méd.* V *Suppl.* S. 359 nr. 496; *Stephan. Byzant.* s. v. Γεργίσι;

vgl. *Maximilian Mayer, Archäol. Zeitung* 1885 S. 127; *Drexler* ob. Bd. 1 Sp. 2439f.), auf Lesbos *Cat. Brit. Mus. Troas* etc. Taf. 32, 7) sowie auf vielen anderen Typen des Ostens. Wir nennen die Sphinxprotome über einem Thunfisch von Kyzikos (*Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenz.* Taf. 13, 10; auch liegende Sphinx sowie Doppelsphinx mit einem Kopf [vgl. unt. Sp. 1401, 64] kommen in Kyzikos vor, a. a. O. S. 76; vgl. die Elektronmünze *Num. chron.* 3, 7, 10 1887, pl. 4, 30), die neben einer Rose sitzende Sphinx auf Münzen von Rhodos (*Percy Gardner, Types* Taf. 10, 21), die Münzbilder von Perge in Pamphylien (*Mionnet* 3, 460 nr. 75ff.; *Imhoof-Blumer, Monnaies grecq.* S. 333 nr. 54; *P. Gardner, Taf.* 15, 3 S. 46; *Cat. Brit. Mus. Lycia* Taf. 24, 4; vgl. den von *Imhoof-Blumer* für kilikisch gehaltenen Typus der zwischen zwei Sphinxen sitzenden Aphrodite a. a. O. Taf. G 15 S. 372ff. = *P. Gardner* Taf. 10, 34) 20 und solche von Kypros (wie bei anderen kypriischen Sphinxdarstellungen, s. ob. Sp. 1346, klettert das Fabelwesen an einer Blumenranke empor, *P. Gardner* Taf. 4, 40 = *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenz.* Taf. 13, 12.)

Wir stellen bei dieser Gelegenheit einiges Weitere über die spätere Verbreitung der Sphinx als Münztypus zusammen. Im Osten zeigen sich zwei 30 Sphinxen mit Preisurne dazwischen in Arados (*Pietschmann, Gesch. der Phöniz.* S. 235); Sphinx mit Harpyie in Gabala in Syrien (*Eckhel, Doctr. num.* 3, 313f.; *Mionnet* 5, 235 nr. 637). Naheliegend war der Typus für Alexandria, wo er die mannig- 40



19) Cistophor d. Augustus (nach *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenz.* Taf. 13, 13).

fachste Verwendung fand, z. B. auf Münzen Domitians (*Mionnet* 6, 91 nr. 403), des Antoninus Pius (*Imhoof-Blumer u. Keller* Taf. 13, 15), vor allem auf denen Hadrians (*Eckhel* 4, 40. 63; *Mionnet* 6, 202 nr. 1347). Gewöhnlich tritt hier die ägyptische, flügellose Form auf (s. die bei *Imhoof-Blumer u. Keller* Taf. 13, 15. 16 abgebildeten Exemplare). Merkwürdig ist die alexandrinische Bronzemünze Hadrians' (a. a. O. Taf. 13, 14; *Cat. Brit. Mus. Alexandria* Taf. 26, 850), auf der eine dreiköpfige Sphinx mit aufgebogenen Flügeln erscheint, den linken Vorderfuß auf ein Rad, das Symbol der Schnelligkeit, setzend wie oft der Greif. Eine vierköpfige Marmorsphinx aus Ägypten im Wiener Hofmuseum (Saal XI nr. 95) stammt wohl ebenfalls aus der römischen Kaiserzeit. Von römischen Münzen fügen wir hinzu die der Gens Carisia d. J. 49/8 v. Chr. (*Cohen, Méd. cons.* S. 77 Taf. 10, 8), die des Augustus mit der Inschrift 'Armenia capta' (*Eckhel* 6, 98. 50 5, 164) sowie einen kleinasiatischen Cistophor desselben Herrschers (Fig. 19) mit schönen natürlichen Flügeln (*Imhoof-Blumer u. Keller* Taf. 13, 13), die des Kaisers Albinus mit zwei stehenden Sphinxen zu den Seiten einer sitzenden männlichen Gottheit und der Inschrift 'Saeculo frugifero' (*Fröhner, Les médailles de l'emp. rom.* S. 151). Interessant ist es, die Sphinx auf den

Münzen des südlichen Spaniens geradezu vorherrschend zu finden: sie erscheint in Hispania Baetica zu Iliberis (*Mionnet* 1, 15 nr. 118), Osca (1, 23 nr. 178), Urso (1, 28 nr. 202ff.), Asta (1, 5 nr. 28) und auch in Hispania Tarraconensis zu Castulo (*Mionnet* 1, 37 nr. 265f.; vgl. *Hübner, Jahrb. d. Inst.* 1898 S. 125).

Den Münzen reihen sich Gemmen (mit aufgebogenen Flügeln, z. B. *Imhoof-Blumer u. Keller* a. a. O. Taf. 26, 34. 35. 36. 38. 39 = *Furtwängler, Gemm.* Taf. 5, 22 [Melos]) und viele andere Darstellungen des Ostens und Westens an, die hier nicht im einzelnen verfolgt werden können. Aber die griechische Kunst ging einen Schritt weiter. Sie setzte an die Stelle des stilisierten Flügelschemas die natürliche Vogelschwinge, meist mit gebrochenem, nach unten verlaufendem Umriss und vollendete damit wie bei anderen Flügelgestalten so auch bei der Sphinx das klassische Ideal des fremden Fabelwesens. *S. Morin-Jean, Les dessins des animaux en Grèce d'après les vases peints* (Par. 1911) S. 194ff. Den geknickten Flügelumriss hatte man schon vor Zeiten mit wenig Naturtreue in Ägypten einzuführen versucht, s. z. B. das Sphinxrelief, welches die Gemahlin Thutmosis' III., Hatschepsut, darstellt (*Prisse d'Avennes, Hist. de l'art. égypt.* Atl. 2 Taf. 34, 4; vgl. ob. D Ve, G Va 5, b 2); die griechische Neubildung steht außer Zusammenhang damit. Obwohl diese bald mehr und mehr an Boden gewinnt, in der rotfigurigen Vasenmalerei, ebenso in der Plastik des freien Stiles durchgeführt ist, obwohl sie in der Kleinkunst zur Regel wird und auch im Osten und sonst (s. z. B. die liegende Sphinx auf zwei Siegelringen von Kreta *Journ. of Hell. stud.* Bd. 32, 1912, S. 295 Fig. 5a. 6a) Eingang findet, so greift man doch sehr oft während der folgenden Jahrhunderte in archaisierender Weise zum aufgebogenen Typus zurück. *E. Knoll* (*Stud. zur alt. Kunst in Griech.* S. 51) hebt hervor, daß sich für Kultusgegenstände die ältere Form bei Sphinx und Greif länger gehalten hat. Für den Übergang ist die *Monum. dell' Inst.* 6 Taf. 14 publizierte sfg. Vase belehrend, auf der in einer Darstellung zweier Sphinxen, die eine Sirene umgeben, die letztere zwar der Natur nahekommende Formen aufweist, erstere aber noch streng stilisierte, aufgebogene Flügel haben. Zuletzt sucht man sogar beide Flügelformen einigermaßen zu vereinigen, indem man dem natürlichen Schema eine umgebogene Spitze gibt. Als Beispiele seien nur genannt: zwei Gewichte von Antiocheia (*Monum. dell' Inst.* 4 Taf. 45, 1 u. 2); eine antike Paste in Berlin (*Overbeck, Heroengall.* Taf. 1, 8); die Sphinxen auf dem Panzer der Augustusstatue von Prima porta (*Monum.* 7 Taf. 84; *Studniczka, Röm. Mitt.* 25, 1910, S. 30f.) wie auf einem dem Kaiser zugeschriebenen Siegelring in Florenz (*Milani, Stud. e mat.* 2, 172); die Sphinx an einem Sessel (rechts) des großen Pariser Tiberius-Cameo (*Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 1794; *Furtwängler, Die ant. Gemm.* Taf. 60); eine Bronzesphinx von hervorragender Schönheit aus Pompeji (*Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 1772); die Sphinx eines Sarkophagdeckels im Lateran aus

dem 3. nachchristl. Jahrh. (*Robert, Die ant. Sarkophag-Reliefs* 2 Taf. 60).

II. Die Sphinx in der griechischen Sage.

§ 1. Die literarische Überlieferung der böotischen Sphinxsage.

Schon lange vor dem Erwachen der griechischen Kunst zu voller Selbständigkeit war die orientalische Gestalt der Sphinx zu erweiterter, eigentümlicher Bedeutung gelangt, indem sie mit der Sagenwelt von Hellas verknüpft wurde. Als dem hellenischen Volke aus fremdem Kulturkreise wie viele andere Fabelgestalten auch die der geflügelten Löwenjungfrau nahe trat, sah es darin eines jener verderblichen Wesen verkörpert, die aus uraltem Glauben hervorgegangen, seine religiösen Vorstellungen und seine dichterische Phantasie beeinflussen. Es ist das gespenstige Heer weiblicher Unholde, in deren Gestalt Hekate erscheint, die Gorgo, Mormo, Lamia, Gello, Empusa u. a., welche derartigem volkstümlichen Aberglauben angehören (*Rohde, Psyche* S. 371 ff.). Keren, Erinyen, Harpyien, Sirenen sind ähnliche Hölleengeister und Todesdämonen hochaltertümlichen Ursprungs: selbst eine lautliche Analogie zu unserer Sphinx, der 'Würgerin', bietet die 'kreischende' Strinx, jener spukhafte Nachtvogel, den man, wie die Keren beim attischen Anthestierienfeste, mit formelhaften Versen auszutreiben pflegte. Στρίγγ' ἀπομυ-
πειν | νυκτιβάων γὰς, | στρίγγ' ἀπὸ λαῶν, δρὺν
ἀνάννυμον ἐχθρῶν | ὀνυπόρους ἐπὶ νῆας lauteten sie nach *Bergk, Poet. lyr.* 3, 664 (vgl. *Crusius* ob. Bd. 2 Sp. 1153). — Der von *Herodian* (1, 396 Lentz) bezeugte Schwund des Nasals in der Form Στρίξ neben Στρίγξ findet sich auch bei Στρίγξ, wofür nach der Aussprache des gewöhnlichen Lebens in Vasenaufschriften Στρίξ vor-
kommt, nämlich mehrmals auf einer Vase des Glaukytes (*C. I. G.* 8139; vgl. *A. Schneider, Röm. Mitt.* 4, 153 ff.; *Klein, Gr. Vasen mit Meister-
sign.* 2 S. 77, 4; *Wiener Stud.* 19, 43), einmal auf einem Gefäß aus Caere (*Annal. dell' Inst.* 1866 Taf. R; vgl. *Drexler* bei *Fleckeisen* in den *Neuen Jahrb.* Bd. 143 [1891] S. 667; ob. Bd. 3 Sp. 2376). Ohne Nasal sind die Wörter ins Lateinische übergegangen, wo uns einerseits strix, strigis und striga, andererseits *pix und picatus (= σπριγγόπους) begegnen. Die Stelle der *Plautinischen Aulularia* (701 f.): *Divitiis picis* (d. i. φῖκας, gemeint sind die Greifen), *qui aureos montes colunt, Ego solus supero* hat *Fleckeisen* a. a. O. S. 657 besprochen (vgl. *Pauly-Kroll, R.-E.* 7, 1922).

Einen Mythos hatte also die Sphinx nach Griechenland mitgebracht. Sehen wir zu, welche Elemente der Volkssage sich hier an sie angeschlossen und von der Poesie ausgedichtet, von der Kunst dargestellt worden sind. Gerade diesem Anschluß verdankt der fremde Typus sein Fortleben, während manche andere Fabelwesen aus dem Osten, wenigstens sobald die attische Kunst führend geworden ist, aus Hellas verschwinden. Wir geben vorerst die wichtigsten Punkte der Überlieferung nach Hauptkategorien und suchen sodann auf diesem Grunde

die Entwicklungsgeschichte unserer Sage zu überblicken.

Wie der Greif, so erscheint auch das Sphinxungeheuer in der erhaltenen griechischen Dichtung zuerst bei *Hesiod*. Von der doppelgestaltigen Phorkystochter Echidna heißt es in der *Theogonie* (326 f.): ἡ δ' ἄρα Φῖν' ὀλοήν τέκε, Καδμείωνιν ἔλεθρον, Ὀρθῶν ὑπομηθεΐσα Νημεϊαίων τε λέοντα. Hier gilt also der Hund des Geryoneus, Orthos (Orthros) als Erzeuger, der nemeische Löwe als Bruder der Sphinx; das Fabelwesen entsteht aus der Verbindung der in unterirdischer Höhle des Arimerlandes hausenden Echidna mit ihrem eigenen Sohne. 'Ausgeburt der unterirdischen Echidna' wird es auch von *Euripides* genannt (γὰς λόχευμα νεστέρον τ' Ἐχιδνας *Eurip. Phoen.* 1019 f., vgl. γὰς πλώριον τέρας *Iphig. Taur.* 1247); dieselbe hatte bereits Lasos als Mutter angeführt, der indessen gegen *Hesiod*, vielleicht nach dem Vorgange der *Oedipodie*, als Vater den Typhon bezeichnete (*fr.* 4, *Lyric. graec.* III⁴ 377 *Bergk*). Daß die Sphinx von Typhon und Echidna abstamme, war überhaupt die verbreitetste Anschauung, *Asklepiades* hatte sie deshalb auch in seinem Werke über die Tragödienstoffe zu verzeichnen gehabt. Auf des *Asklepiades* Tragῶδοῦμενα gehen die Notizen bei *Apollodor* 3, 5, 8 und dem Scholiasten zu *Eurip. Phoen.* 46 u. 1020 zurück (s. *Robert, de Apollod. biblioth.* p. 73); vgl. *Hugin. Myth. prol.* p. 12 Sch., cap. 151. 67. Wenn andererseits Typhon und Chimaira als ihre Eltern erwähnt werden (*Schol. Hesiod. Theog.* 326; vgl. *Flach, Glossen und Scholien zur hesiod. Theog.* S. 134 f.), so will das wenig besagen, denn leicht konnte *Hesiods* Ausdrucksweise dazu verleiten, Chimaira für die Mutter zu halten. Wie diese Genealogien bezeichnenderweise auf den Osten als Stamm-
land der Sphinx hinweisen, wurde von dem jüngeren *Pisander* (*Schol. Eurip. Phoen.* 1760) ihr Ursprung in die 'äußersten Gegenden Aethiopiens' verlegt, ähnlich wie der der Greifen von *Aeschylus* (*Prom.* 801 f.). *Schol. Eurip. Phoen.* 806 heißt es dagegen: ἐν Κιθαιρῶνι τῷ ὄρει ἐτρέφετο. — Beiläufig verzeichnet werden mögen die Angaben, Sphinx sei eine natürliche Tochter des Laios gewesen (wie *Lysimachos* in den *Θηβαϊκὰ παράδοξα* berichtete, *Fragm. histor. graec.* 3, 336 fr. 5 *M.* aus *Schol. Eurip. Phoen.* 26, vgl. *Pausan.* 9, 26, 3), oder Tochter des Böoters Ukalegon (*Schol. Eurip. Phoen.* 26), oder eine Thebanerin, die mit des Kadmos Töchtern rasend und darauf verwandelt wurde (*ebd.* 45), „eine merkwürdige, in dem elbischen Wesen der Sphinx, dieser Doppelgängerin der Gellen und Stringen, wohlbegründete Auffassung“, wie *Crusius* sagt (*Sphinx und Silen, Festschr. für Joh. Overbeck* S. 107). Zu einer „verwandelten Tochter des Kadmos“ macht sie irrthümlicherweise mit Bezug auf diese Überlieferung *Hartung, Relig. u. Mythol. d. Griech.* 2, 143.

Ihre wunderbare Gestalt wird oft beschrieben. Wenn wir mit *Bethe* (*Theb. Heldenlieder* S. 17 f.) aus *Pisander* auf die *Oedipodie* zurückschließen dürfen, so wurde die Sphinx in diesem Gedichte mit Drachenschwanz geschildert, wie ihre Mutter Echidna (ἦν δὲ ἡ Στρίγξ, *δσπερ*

γράφεται, τὴν οὖραν ἔχουσα δρακοντίνης Schol. Eurip. Phoen. 1760; vgl. die archaische Bronzespinx mit bärtigem Schlangenkopf am Schwanzende in Berlin, Inv. 8266; Arch. Anz. 1893 S. 96). Ihr darin wegen des Schweigens der Quellen die Beflügelung abzusprechen, würde zu gewagt sein. Bei Sophokles heißt sie *περοῦσσα κόρα* (Oed. Tyr. 508), bei Euripides *παρθένιον πτερόν* (Phoen. 806), *περοῦσσα παρθένος* (1042, vgl. 1019), ein Tragikerfragment malt ihre bunt-schillernden Flügel: *Εἰ μὲν πρὸς ἀνῆλς ἥλιον, χρυσωπὸν ἦν | νότισμα θηρόσ· εἰ δὲ πρὸς τέφρην βάλου, | κνανωπὸν, ὅς τις ἴοις, ἀντηγεί σέλιος* (Fragm. trag. adesp. nr. 541 Nauck). Ihrer Raubtiernatur wegen nennt sie Sophokles *τὰν γαμψώνυχῶν παρθένον* (Oed. Tyr. 1199), das Bild der Löwin zeigt deutlich ein Euripidesfragment (544 N.): *οὐραν ὑπὲρ ἑλίκας ὑπὸ λεοντόπου βέβην καθέζετο*. Ausführlicher beschreiben natürlich die Scholiasten und Mythographen, z. T. nach Asklepiades. Auf ihn führt Robert die Beschreibung Apollodors zurück: *εἶχε δὲ πρόσωπον μὲν γυναικὸς, στήθεός δὲ καὶ βᾶν καὶ οὐρὰν λέοντος καὶ πτέρυγας δρακόντος*. Bei Diodor 4, 64, 3 heißt die Sphinx *διμορφον θηρίον*. Mesomedes, ein Freigelassener Hadrians, lieferte eine Art Rätsel auf das Rätselwesen selbst, indem er eine Schilderung von ihm entwarf, Anthol. Palat. 14, 63; das Gedicht sondert sich zwanglos in drei Variationen (vgl. mein Programm, Die Sph. in d. griech. Kunst u. Sage, Leipzig 1896, S. 18, 1).

Die Sphinx erscheint als Werkzeug einer höheren Macht. Nach der Oedipodie war es die durch des Laios unnatürliche Liebe zu Chrysis schwer beleidigte Ehegöttin Hera (*γαμοστόλος*), die das Ungeheuer zur Strafe in das entweihte thebanische Land sendete; Pisander vermittelt diese Überlieferung (Bethe, Theb. Heldenlieder S. 4f. S. 16; vgl. Apollod. 3, 5, 8: *ἐπεινεν γὰρ Ἥρα τὴν Σφίγγα; Dio Chrysost. orat. 11, 8 [1 p. 117 Arnim]: τὴν Σφίγγα ἐπιπεμθεῖσαν αὐτοῖς διὰ πόλον Ἥρας*). Wie Lykos in Buche *Περὶ Θερσίαν* erzählte, wurde die Sphinx von Dionysos geschickt (Schol. Hesiod. Theog. 326), welcher Auffassung wahrscheinlich auch Euripides in seiner *Antigone* gefolgt war (Eurip. fragm. 178 N.). Dabei ist vorausgesetzt, daß Schol. Eurip. Phoen. 1031 richtig von Unger hergestellt worden ist; anders Münzel in Schwarts' Ausgabe der Euripidesscholien). Wenn der Dichter in den Phoenissen Hades als Urheber der Landplage nennt (*ὁ κατὰ χθονὸς Ἄιδας ἐπιπέμπει* 810), so ist das eine im chthonischen Wesen des Ungeheuers begründete Ausdrucksweise. In anderen Versen dieses Stückes spricht er unbestimmt: *φόνιος ἐκ θῶν, ὅς τὰδ' ἦν ὁ πράξας* (1031f.) und *ἐπέσυτο τάνδε γαῖαν . . . δαμόρων τις ἄτα* (1065f.). Der Scholiast zur letztgenannten Stelle und die Hypothesis zu dem Drama führen Ares an, der den Thebanern wegen der Tötung seines Drachen durch Kadmos gegrollt habe.

Ihr Aufenthalt wird auf dem Sphinxberge gedacht (*τὸ Φίκιον ὄρος, jetzt ὁ Παγάς*; s. Bur-sian, Geogr. v. Griech. 1, 231; Judeich, Athen. Mitt. 13, 1888, S. 86), einer steilen, kahlen Fels-höhe, die sich, von Theben in westlicher Rich-

tung ungefähr 14 Kilometer entfernt, nahe am Kopaissee zur Rechten der nach Haliartos führenden Straße erhebt. Des Berges wird zuerst von Hesiod Erwähnung getan, doch ohne Beziehung auf die Sphinx (Scut. Herc. 33, vgl. Schol.; dazu Reack, Fleckeis. Jahrb. Suppl. 8, 1876, S. 466). Euripides erwähnt ihn nicht, er sagt nur, daß das 'Bergungeheuer' den Mauern Thebens genahet sei; doch ist ohne Zweifel auch bei ihm die viel bezeugte Auffassung vorauszusetzen, die das Untier von dort aus seine blutigen Raubzüge machen läßt. Wenn Schol. Eur. Phoen. 806 *οὐρεῖον τέρας* mit der Herkunft der Sphinx vom Kithairon erklärt wird, so scheint die alte Version der Oedipodie durchzuschimmern, wonach die auf dem Kithairon verehrte Ἥρα *γαμοστόλος* das Sphinxungeheuer gesendet hatte (s. Bethe a. a. O. S. 16).

Unsägliches Unheil bringt es über Stadt und Land. Die Dichter wetteifern in Bezeichnungen und Attributen, um sein grauenvolles Wesen zu schildern. Hesiod nennt die Sphinx *ὄλοην, Καδμείσιον ὄλεθρον, Aeschylus πόλεως ὄνειδος, ἀρπαξάνδραν Κῆρα* (Sept. 522 759f.), *δυσάμεριαν πρῶταν κῶνα* (fragm. 236 N.). Bei Euripides heißt sie *πένθεα γαῖας* (Phoen. 807), *Καδμείαν ἀρπαγὰ, πολίφθορος πολίστονος* (1021f.), *δαῖον τέρας* (1023), *μακάρονος* (1760); bei dem Komiker Nikokhares *ἀλάστορ* (Bekker, Anecd. p. 382, 27); *κακόπτερος Μοῖσα θανόντων* in der Rätsellösung der Hypothesis zu den Phoenissen; *βροτοκτόνος* in dem Epigramme eines gewissen Arrhianos, das auf einer Klaupe des großen Sphinx von Gise eingemeißelt ist (C. I. G. III 4760, 6). Ihren Opfern naht sie im Fluge (*φοιτάσι πτεροῖς Eurip. Phoen. 1024*), packt sie mit ihren vier Klauen (*τετραβάμοσι χλααῖς* 808) und entführt sie durch die Luft (809), um sie aufzufressen (*Σφίγγα ὠρώστων Aesch. Sept. 524, χαλασὶν ὠμοστόισι Eur. Phoen. 1025*). So verschlingt sie groß und klein (Schol. Eur. Phoen. 1760). In der Oedipodie, die das Unglück noch zu des Laios Lebzeiten eintreten ließ, tötete sie Haimon, des Kreon schönen und liebenswürdigen Sohn, ebenso Hippios, den Sohn des Lapithen Eurynomos, obwohl er kein Thebaner war, Züge, die sich bei Pisander wiederfinden (ebd. 1760, vgl. 45; Apollod. 3, 5, 8; Welcker, Ep. Cycl. 2, 317). Der Komiker (?) Nikostratos nannte unter den Opfern auch den Menoikeus (Schol. Eur. Phoen. 1010; Com. Attic. fragm. 2, 229 fr. 41 Kock).

Bei Hesiod erscheint die Sphinx nur als ein verderbliches Ungeheuer. Daß der Dichter nichts von ihrem Rätsel sagt, kann auf Zufall beruhen, denn ein Vergleich des auf den Stock sich Stützenden mit einem Dreifuß legt die Vermutung nahe, daß ihm das Rätsel bekannt war (Erg. 533: *τότε δ' ἰ (im Winter) τρεῖσιν βροτοῖς ἴσοι, | ὄντ' ἐπὶ τὰτα ἔαγε, κἀνθ' ὃ' εἰς οὐδας ὁράται, | τὼ ἔκειο φοιτῶν, ἀλεόμενοι νίκα λευκήν*). Benutzt war das Rätselmotiv in der Oedipodie (vgl. Pisander im Schol. Eurip. Phoen. 1760: *εἶτα ἔγχευ τὴν μητέρα λύσας τὸ αἰνίγμα* (scil. ὁ Οἰδίπους); dazu Maab, Index schol. Gryphiscald. 1894 S. VI). Epicharmos (Com. Graec. fragm. 1, 118 fr. 149 Kaibel) kennt es nachweislich; bei Pindar finden sich wieder-

holt Hintendenken darauf (Pyth. 4, 263: Οἰδιπόδα σοφίαν, *Fragm.* 177, 4: αἰνίγμα παρθένον ἐξ ἀργιῶν γνάθων); eine Anspielung enthält Aeschylos, *Agam.* 80; von Sophokles, *Oed. Tyr.* 36 wird die Sphinx σκληρὰ αἰδοῦς, 130 ποικιλοδός, 391 θαυροδός κτλ., 1199f. παρθένος χρησμοδός genannt; Oidipus sagt 393f.: καίτοι τό γ' αἰνίγμ' οὐκ τοῦπιόντος ἦν ἀνδρὸς διειπεῖν, ἀλλὰ μαντείας ἔδει. Ebenso gedenkt natürlich Euripides oft des Sphinxrätsels. Es heiβt σοφῆς 10 αἰνίγμα παρθένον *Phoen.* 48, θυξέμετον μέλος Σφίγγος αἰδοῦς 1506f., παρθένον κόρας αἰνίγμ' ἄσυνετον 1730f., μοῦσαι 50 (vgl. ἀπομονοῦται οἱ ὦδαίς 807, ἄλλων ἐμφί μοῦσαν 1028), s. auch 1049. 1353. 1759. Man dachte es sich gegenseitig, wie diese Belege ergeben; überliefert ja auch Apollodor (3, 5, 8), von den Musen habe die Sphinx das Rätsel erlernt. Die Verse selbst standen bei Asklepiades in den *Τραγωδοῦμενα*. Aus dieser Quelle tauchen sie an verschiedenen Stellen in wenig abweichender Fassung auf. S. Ohlert, *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*, 2. Aufl. S. 24f. Über den Hergang erzählte Asklepiades, wie aus der übereinstimmenden Tradition Apollodors und des Euripidesscholasten (*Schol. Eurip. Phoen.* 45, vgl. *Fragm. hist. graec.* 3, 305 fr. 21) ersichtlich ist, daß sich die Thebaner alltäglich zur Beratung über das Unglücksrätsel (*Θυσαινίγμα Schol. Eur. a. a. O.*) versammelt hätten, wußten sie ja 30 durch Orakelspruch, nur nach seiner Lösung werde die Landplage schwinden. Nach jeder dieser vergeblichen Zusammenkünfte habe dann die Sphinx einen von ihnen verschlungen. Das bei Apollodor nur in Prosa mitgeteilte Rätsel: τί ἐστίν, ὃ μίαν ἔχον φωνήν τετραπόουν καὶ διπόουν καὶ τρίποουν γίνεται; wird aus Asklepiades mehrfach in 5 Hexametern überliefert (s. oben den Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 718, 1); aus anderer Quelle stammt wahrscheinlich die Lösung des Oidipus in Distichen (*ebd.* S. 13). *Schol. Eur. a. a. O.* wird hinzugefügt, nach Ansicht einiger habe Oidipus, indem er auf sich selbst gezeigt, das Rätsel zufällig erraten, worauf sich die Sphinx zerfleichte. Möglicherweise beruht diese Version nur auf Mißverständnis von Bildwerken, die den Helden mit ähnlicher Gebärde, in nachdenklicher Überlegung darstellten.

Nach mehrfach überlieferter Auffassung, wodurch allerdings eine vorherige Rätsellösung 50 keineswegs ausgeschlossen ist, wurde die Sphinx von ihrem ritterlichen Gegner erschlagen (s. *Bethe, Theb. Heldenlieder* S. 20). Dafür scheint Korinna als Zeugin angesehen werden zu müssen (*Schol. Eur. Phoen.* 26: τινὲς δὲ καὶ τὴν μητέρα ὑπ' αὐτοῦ (Οἰδίποδος) ἀνερῆσθαι, ἀνελεῖν δὲ αὐτὸν οὐ μόνον τὴν Σφίγγα, ἀλλὰ καὶ τὴν Τενυμοῖαν ἀλώπεκα, ὡς Κόριννα, *Corinn.* fr. 33; *Bergk, Poet. lyr. gr.* 3, 552). Wie auf einer attischen Lekythos mit Goldschmuck aus Cypern Oidipus die Sphinx mit der Lanze tötet, auf Gemmen mit dem Schwert (s. ob. unter Oidipus Bd. 3 Sp. 716, 48 bis 717, 43), so weisen auch die Worte des Euripides (*Phoen.* 1507): Σφίγγος αἰδοῦς ὁμα φονεῖσας, ebenso auch die des Empfangsdichtes auf Demetrios Poliorchetes (*Bergk, Poet. lyr. graec.* 3, 674 ff.; vgl. ob. Bd. 3 Sp. 718, 61 ff.) auf solche Sagenform hin, die

in den verschiedenen euhemeristischen Erzählungen späteren Ursprungs wieder aufgenommen wird. Dagegen stürzt sie sich bei Apollodor und sonst nach erfolgter Rätsellösung selbst in die Tiefe (*Apollod.* 3, 5, 8: ἡ μὲν οὖν Σφίγξ ἀπὸ τῆς ἀεροπόλεως ἐαυτὴν ἔρριπεν; *Argum. Eurip. Phoen.* S. 396, 17 *Nauck*: ἡ Σφίγξ ἐαυτὴν ἀναίρει παραρρήμα ὀφισσά τοῦ ἄερος; *Diod.* 4, 64, 4: ἐνταῦθα τὴν μὲν Σφίγγα κατὰ τὸν μυθολογούμενον χρησμὸν ἐαυτὴν κατακρημνίσαι).

Der Verlust wichtiger Dichtungen hindert uns daran, die Gestalt der Sphinxsage in den einzelnen Stadien ihrer Entwicklung vollständig zu überschauen. Mit der Oidipussage tritt sie nicht überall verknüpft auf, *Homer* nennt wenigstens das Ungeheuer nicht, und noch bei *Hesiod* mangelt die klare Beziehung zu Oidipus. Hingegen läßt sich in der *Oedipodie* die Verschmelzung beider Sagen nachweisen. Weil Laios sich an Chrysispos vergangen hatte, zürnte ihm, von Pelops beschworen, Hera; um ihrer Rache zu entgehen, ließ er den neugeborenen Oidipus auf der Höhe des Kithairon aussetzen, wo sich der Göttin heilige Wiese befand. Dennoch bedrückte die von Hera aus Aethiopien gesendete Sphinx menschenraubend das thebanische Volk. Auf den Rat des Teiresias machte sich deshalb der König auf, um der beleidigten Ehegöttin zu opfern, wird aber unterwegs — es sind Jahre vergangen — von Oidipus erschlagen, der seinerseits nach Theben wandert und die Sphinx besiegt. Unsere Kunde über dieses Epos ist so lückenhaft, daß die Ansicht geäußert werden konnte, die Sage vom Sphinxrätsel sei erst späteren Ursprungs, nur durch Gewalt habe Oidipus darin das Ungeheuer überwunden, nicht als Rätselheld. Dagegen erheben sich indessen auf Grund der Sagen Geschichte ernste Bedenken, die von verschiedenen Seiten geltend gemacht worden sind, obwohl an und für sich das Rätselmotiv entbehrlich wäre (wie es neuerdings *H. v. Hofmannsthal* in der Tragödie *'Oidipus und die Sphinx'* völlig ausgeschieden hat). Die Sage von dem verderblichen Plagegeist, der die Rätselwette eingeht, von Oidipus darin besiegt wird und, vielleicht durch Anwendung von Gewalt, zugrunde geht, erscheint also in Böotien, dem Ursprungslande der *Oedipodie*, altheimisch; das Ungetüm war daselbst, wie aus *Hesiods* Andeutungen erschlossen werden muß, auf dem Sphinxberge lokalisiert.

Von der in der *Oedipodie* erzählten altböotischen Sagenform weichen die Tragiker in wesentlichen Punkten ab. Für uns kommt in Betracht, daß bei ihnen nicht mehr Hera als Rächerin eines unnatürlichen Frevels das Unheil veranlaßt, sondern der delphische Gott Apollon im Hintergrunde steht, der des Laios und der Iokaste Ungehorsam strafft. Trotz seiner Warnung hatten sie den Unglückssohn Oidipus erzeugt. Zu welchem Zeitpunkt nach des Aeschylos *Oedipodie* die Sphinx in Theben erschien, ist nicht zu erkennen; bei *Sophokles* beginnt sie, so scheint es, erst nach des Laios Tode zu wüten (s. aber v. *Wilamowitz, Griech. Trag.* 1 S. 6, 1); in den *Phoenissen* des Euripides ist dieser Tatbestand ausgesprochene Vor-

aussetzung, denn Oidipus kehrt nach dem Vatermorde zu Polybos zurück und wandert sodann nach Kreons Aufruf dem Abenteuer entgegen.

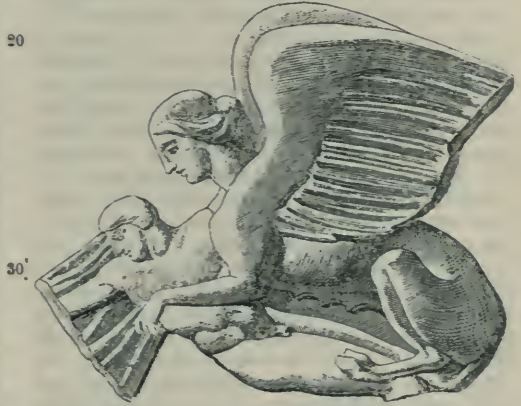
Ohne Zweifel ist es ein vorausliegendes Epos gewesen, in dem zuerst der Einwirkung des delphischen Gottes ein so bedeutsamer Spielraum eingeräumt war, wie wir das bei den Tragikern und auch bei Pindar (*Olymp.* 2, 39) beobachten; *Bethe* hat zu erweisen gesucht, daß die Umformung der Sage in Ionien vor sich gegangen und in der 'jüngeren Thebais' zutage getreten sei (*Theb. Heldenlieder* S. 153 ff.). Diese für die Blütezeit der Tragödie kanonische Version, welche die Sendung der Sphinx nicht sowohl als direkte Strafe einer beleidigten Gottheit erscheinen läßt, als vielmehr davon nur Gebrauch macht, um den Oidipus zu seinem trügerischen Glücke zu führen, ist in der Hauptsache für die Folgezeit maßgebend geblieben.

§ 2. Die Bildwerke zur Sphinxsage.

Zur Ergänzung der im vorstehenden zusammengefaßten literarischen Überlieferung dienen die Denkmäler der Kunst. Eine Übersicht der auf die thebanische Sphinx bezüglichen Bildwerke hat *Otto Jahn* gegeben (*Archäol. Beitr.*, Berl. 1847, S. 112 ff.), vermehrt und z. T. abweichend gedeutet sind sie von *Overbeck* (*Die Bildw. zum theb. u. troisch. Heldenkr.*, Stuttg. 1857, S. 15–59). Seit dieser Behandlung hat sich der Kreis natürlich erweitert, wenn auch wesentlich neue Typen nur wenige zutage getreten sind. S. *Heydemann*, *Edipo e la Spinge*, *Annali dell' Inst.* 1867 S. 374 ff. und die daselbst S. 371, 1 verzeichneten Monumente; *Michaelis*, *Annali* 1871 S. 186 ff.; *Höfer*, *Bildwerke zur Sphinxsage* (*Rätsellösung*) ob. Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 719–726.

Darstellungen der Sphinx ohne Umgebung lassen wir beiseite (s. Nachtrag am Schluß), weil sie teils nur dekorativ sind, teils eine allgemeine, symbolische Bedeutung haben, von der später die Rede sein wird. Die mit der Sage in Zusammenhang stehenden Monumente zeigen uns die Sphinx seltener als verderbliches Ungeheuer, welches sein Opfer überwältigt hat oder im Kampfe begriffen ist; am häufigsten sind friedlichere Szenen, die den Vorgang der Rätsellösung, oft mit dem Aufwand von mehr oder weniger Nebenfiguren, vor Augen führen. Analogien für die erstgenannte Auffassung kommen schon im Orient vor, wir sehen den ägyptischen Sphinx seine Feinde sieghaft zu Boden treten. Hiervon zu sondern sind assyrische u. a. Typen, in denen das Fabeltier, wie zahlreiche dämonische Gestalten jener Kunstwelt, von Gottheiten und Königen besiegt wird (so z. B. *Perrot et Chipiez*, *Hist. de l'art* 2, 619 Fig. 305; S. 772 Fig. 444). Wenn derartige orientalische Vernichtungsszenen auch ganz besonders dazu beigetragen haben mögen, den Sphinxtypus mit der thebanischen Landessage zu verknüpfen, so darf man doch nicht durchweg in der griechischen Kunst lediglich eine Illustration der Sage erkennen wollen, wenn die Sphinx einen Menschen gepackt hält. Hier wird es deutlich, wie ein ursprünglicher Volksglaube Darstellung und Auffassung beeinflusst. Ähnlich den Keren,

Erinyen, Harpyien und anderen raffenden Todesgöttinnen entführt die Sphinx ihre Opfer allwärts und knickt die Blüte der Jugend; diesem allgemeinen Gedanken wollte die Kunst vor allem Ausdruck verleihen, als sie z. B. das berühmte, für diese Vorstellung typische Terrakottarelief von Tenos (Fig. 20) schuf (*Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 66; *Overbeck* a. a. O. Taf. 1, 5 und oft). Hierher gehört z. B. die Darstellung auf einer attischen Lekythos sfg. Stils, die mir durch eine Skizze *A. Schneiders* bekannt geworden ist (Athen, Polytechnion, ohne Nr.); darauf ist eine Sphinx soeben im Begriffe sich mit einem Jüngling in die Luft zu erheben, der sich krampfhaft an sie zu pressen scheint, um nicht herabzustürzen (vgl. den rotfg. Aryballos Athen, Nationalmus. 996). Auf eine sfg.



20) Terrakottarelief von Tenos (nach *Overbeck*, *Die Bildwerke zum theban. u. troisch. Heldenkreis* Taf. 1, 3).

Vase der *Monum. ant. pubbl. per cura della R. Accademia dei Lincei* Bd. 19 (Mailand 1908/9) macht v. *Wilamowitz*, *Lit. Centralbl.* 1909 Sp. 1572 f. aufmerksam: Jünglinge auf der Flucht vor ruhig dastehender Sphinx; einer klammert sich an ihren Hals, wie Odysseus unter den Widder des Kyklopen. S. auch *Benndorf*, *Anz. d. Wiener Akad.* 1897 nr. 5 u. 6 (Gruppe aus schwarzem Basalt aus Ephesos) und unt. Sp. 1395, 6. Der Oidipussage näher stehen diejenigen Monumente, welche die von dem Ungeheuer Bezungenen oder vor ihm Zurückweichenden bewaffnet zeigen, was besonders auf Gemmen vorkommt (*Overbeck* Taf. 1, 6, 7, Text S. 21 ff.). Dabei ist eine Beziehung auf Thebaner, die vergeblich ihr verwirktes Leben zu retten bestrebt sind, nicht abzuweisen, obwohl ich überzeugt bin, daß beabsichtigt war, auch hier die Todessymbolik durchklingen zu lassen. Eine hierher gehörige Lekythos archaischen Stils befindet sich in Paris (*Cabinet des médail.* nr. 64): abgebildet ist ein (mit dem Schwert? bewaffneter, in eiligster Flucht begriffener, nackter Jüngling, der sich nach einer ihn anspringenden, pferdehufigen Sphinx umwendet. Ferner findet sich vereinzelt die Tradition verwertet, die von einer gewaltsamen Tötung der Sphinx durch Oidipus berichtete; der Punkt ist oben bereits zur Sprache gebracht worden.

Die große Masse der auf die Oidipussage bezüglichen Sphinxdarstellungen führt uns, wie gesagt, nicht das tödende Monstrum, sondern die Rätseljungfrau vor. Mit Vorliebe wurde das Motiv von der Vasenmalerei, insbesondere der rotfigurigen, verwendet. Man kann sich vorstellen, warum. Es war eine der beliebtesten Unterhaltungen beim fröhlichen Trinkgelage, seinen Scharfsinn in Rätselspielen zu bewähren, Preise und Strafen wurden dabei ausgesetzt. 10 So sah man denn auch gern auf den Amphoren und Mischkrügen, den Bechern und Schalen die Rätselheldin samt ihrem Meister und anderer Umgebung; man mochte dann mitunter bei dem Namen Σφίγξ an das harmlosere Unstricken des Gegners denken, das sich in γοῖτος ausgedrückt findet, und erklärte sich wohl mit volkstümlicher Etymologie den klugen Οἰδίποδης, den man auf der Trinkschale bezeichnet fand, als den Mann, der um den 'Fuß' Bescheid 20 'weiß'. Ein feiner, durchdringender Verstand spricht auf der Mehrzahl dieser Bildwerke aus den Zügen der Wundergestalt; ihr Ausdruck, der in den Entführungsszenen aus dem Furchtbaren ins Schwermütige vergeistigt erscheint, ist hier, der Situation entsprechend, nach der intellektuellen Seite abgemildert; fest blickt sie dem Gegner ins Auge und senkt nur in wenigen Fällen, wie betroffen, den Blick.

Für die Darstellung der Sphinx als Rätsel- 30 jungfrau kommen außer einer stattlichen Anzahl schwarz- und besonders rotfiguriger Vasen eine Reihe von Gemmen in Betracht, sowie zur Ergänzung einige Monumente etruskischen und römischen Ursprungs, namentlich Reliefs von sepulkraler Bestimmung. Selten sitzt die Sphinx vor Oidipus auf ebener Erde, wie auf einem altertümlichen schwarzfigurigen Vasenbild, das *Stackelberg* bekannt gemacht hat, einer rotfigurigen Vase in Neapel, sowie auf einer sehr 40 eigenartigen etruskischen Spiegelzeichnung (nr. 3 bis 5 Art. Oidipus). Die übliche Auffassung läßt sie erhöht auf einem Felsen oder einer architektonischen Basis hocken, mitunter auch stehen, so daß sie, mit wenigen Ausnahmen, der Höhe der Mannsgestalt gleichkommt oder sie überragt. Die Basis besteht oft in einer längeren oder kürzeren ionischen Säule mit Abacus. In einer Reihe von Beispielen ist die Säule dorisch (so auf der von *Overbeck* unter 50 nr. 33 angeführten Münchener Vase 352, Berlin 2028, Neapel 3131, *Annali dell' Inst.* 1867 tav. d'agg. J), mehrmals nicht kanneliert (z. B. auf der Münchener Amphora 249, *Bull. Napolet.* 4 (1846) Taf. 5 und auf einer merkwürdigen rf. Darstellung der Sammlung *Judica* in Palazzolo bei Syrakus, wo die Sphinx, abgesehen von Vorder- und Hinterfüßen, Flügeln und Schwanz fast ganz weibliche Formen hat), auch so niedrig, daß sie mehr einem Tisch ähnelt 60 oder ihre Form nur angedeutet ist (Athen, Polytechn. 767. 777); der Sitz als Blume stilisiert auf der unteritalischen Amphora Neapel 3254 (*Annali dell' Inst.* 1871 tav. d'agg. M). Gelegentlich ist ein Altar oder Würfel gewählt (*Catal. of the Greek and Etr. vases in the Brit. Mus.* 2, 1893, B 539; *Overbeck* nr. 34); ein Pfeiler auf der karikierten Darstellung einer attischen

Kanne des 5. Jahrh. in Berlin (*Archäol. Anz.* 1891 S. 119). Ein äußerer und ein innerer Grund scheint mir für die architektonische Stilisierung dieser Basen vorzuliegen. Wenn sich ein Künstler nach Vorbildern für seine Sphinx umsah, so fand er sie auf zahlreichen, seit alter Zeit sphinxgeschmückten Grabmälern. Er übernahm von dort für sein Vasenbild zugleich mit der Fabelgestalt die Architektur und tat dies um so lieber, weil er damit die tödliche Macht des Ungeheuers, wenn nicht gar die verhängnisvollen Folgen der Rätsellösung, andeuten konnte. Je mehr man später die Wiedergabe des Landschaftlichen liebt und zu beherrschen gelernt hat, desto häufiger und natürlicher werden die Darstellungen des Φύκτος δῶος in den Rätselszenen, während die Sphinx auf dem Säulenkapitell in der dekorativen Kunst ihr Dasein fortsetzt.

Fragen wir nun nach dem Moment, den die Künstler zu fixieren unternommen haben, so ist die Auffassung in den meisten Fällen die, daß Oidipus allein der Sphinx gegenübersteht, auch vor ihr sitzt, oder daß er von einem Gefährten begleitet wird, sei es daß dieser neben dem Helden sich befindet oder auf der andern Seite der Sphinx ein Gegenstück zu ihm bildet. Oidipus trägt gewöhnlich ein mehr oder weniger vollständiges Reisekostüm, bestehend aus Mantel, Reisehut, Stiefeln, Schwert, zwei Lanzen, wie z. B. auch der junge Theseus auf Vasenbildern; trifft er ja auch nach *Sophokles* die Sphinx ahnungslos auf seiner Wanderung, ohne vorher Theben berührt zu haben. Seine Haltung pflegt ruhig und siegesgewiß zu sein; mitunter stützt er sich nachdenklich auf seinen Wanderstab, in anderen Darstellungen erhebt er einen oder beide Arme in eindringlichem Redegestus, auch spreizt er die Lösung verkündend drei Finger auf einer von *Michaelis* herausgegebenen Amphora späteren Stils (*Annali dell' Inst.* 1871 tav. d'agg. M, Neapel nr. 3254). Ich möchte nicht annehmen, wie *Michaelis* a. a. O. 187, 45, die drei gespreizten Finger bezeichnenden nur 'l'atto del favellare' und ebenso wenig die Übereinstimmung der Stellung des auf seinen Stab sich Stützenden mit den gleichzeitig von ihm gesprochenen Worten der Lösung: γηράκτος δὲ πάλιν τρίτατον πόδα πάντεσσιν ἐρεῖδει für bloßen Zufall halten. Dieses Vasenbild ist deshalb von besonderem Interesse, weil darauf als Pendant zu Oidipus kein Gefährte, sondern die Eriny's dargestellt ist, die als Rächerin sich an seine Sohlen heftet wie dem Muttermörder Orestes (vgl. den Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 725f.). Wir wissen, daß die Vasengemälde keineswegs Illustrationen der durch die Dichtung ausgebildeten Heldensage sind, sondern ihre eigene Entwicklung nach besonderen Gesetzen gehabt haben. Wenn einer der von *Luckenbach* durch Vergleichung von Bild und Lied aufgestellten Grundsätze besagt, daß in der archaischen Periode mitunter 'Personen ohne jegliche Bedeutung' hinzugefügt werden (*Verhältn. der griech. Vasenb. zu den Gedichten des ep. Kyklos*, *Neue Jahrb. Suppl.* 11 S. 636 nr. 9; vgl. *A. Schneider, Prolegom. zu einer neuen Gall. her. Bildw.* S. 47), so finde ich diese

Beobachtung z. B. durch eine sfg. Münchener Vase bestätigt (nr. 424), auf der eine Sphinx mit drei Lanzenjünglingen jeder scharfen Deutung spottet. Muß ferner konstatiert werden, daß 'Erweiterungen der Szene sehr häufig sind' (*Luckenbach* a. a. O. nr. 8), so liefert die Sphinx-episode dafür mehr Beweismaterial, als an dieser Stelle behandelt werden kann. Die umfassendste Komposition verdanken wir dem Vasenmaler *Hermonax*, der uns die Sphinx auf der tradi- 10 tionellen ionischen Säule und einen bärtigen Oidipus inmitten von zehn älteren und jungen Thebanern, die verschiedene Stadien des Nachdenkens erkennen lassen, lebensvoll vor Augen führt (*Monum. dell' Inst.* 8 Taf. 45; vgl. den Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 724f.). Andere seiner Zunft haben wenig dafür gesorgt, eine der umgebenden Personen so zu charakterisieren, daß man darin unzweifelhaft den Rätselhelden sehen müßte. Scheint das auf einem vielbesprochenen Vasenbild noch möglich zu sein, auf dem ein Mann mit der lebhaften Gebärde des Sprechens an die (wie auf dem Bilde des *Hermonax*) auffällig klein gemalte Sphinx sich wendet, während sein jugendlicher Hintermann staunend den Arm hebt (*Overbeck* S. 38 ff. nr. 43 Taf. 1, 14; vgl. *Heydemann*, *Annali* 1867 S. 378 f.; beide erklären anders), trifft vielleicht auch eine von *Blümner* versuchte Deutung das Richtige, der aus einer recht heiter gestimmten 30 Gruppe von Epheben den Oidipus herauserkennen wollte (*Overbeck* S. 41 ff. Taf. 2, 2; *Blümner*, *Archäol. Ztg.* 25, 1867, Sp. 117 f.), so bleibt man doch in anderen Fällen ganz im unklaren und hat mehrfach den Ausweg gewählt, eine jener resultatlosen Versammlungen der Thebaner vor des Oidipus Ankunft dargestellt zu zu finden. Andere Variationen geben neue Rätsel auf oder entfernen sich ganz von der Oidipussage. Einer oben (Sp. 1367, 60) bereits erwähnten Tötungsszene auf einer attischen Lekythos aus Cypern (die von *Murray* um 370 angesetzt wird) wohnen außer Athena und Apollon Kastor, Polydeukes und Aineias bei, wie die Beischriften besagen, Personen, deren Hinzufügung zu erklären nicht gelingen will. Ein anderes Vasenbild stellt eine anmutige Frauengestalt mit sprechender Handbewegung vor der auf einer Säule sitzenden Sphinx dar (*Annali* 1867 tav. d'agg. J, vgl. S. 379 ff.); *Heyde-* 50 *mann* vermutet ohne näheren Anhalt eine Beziehung zur Komödie. Wie die 'Sphinx' *Epic charms* (2 Fragmente *Com. Graec. Fragm.* 1 S. 114 f. nr. 127 f. *Kaibel*) so ist auch das gleichbetitelte Satyrspiel der Oidipustetralogie des *Aeschylus* fast gänzlich verschollen. Dennoch hat man mit ihm einige Sphinxdarstellungen zu verbinden gesucht, so einen altertümlichen Skarabäus, auf dem ein Satyr eine neben ihm sitzende, ungeflügelte Sphinx an ihrem Haar- 60 schopfe gefaßt hält (*Imhoof-Blumer* u. *Keller*, *Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 26, 44; *Furtwängler*, *Die ant. Gemm.* Bd. 1 Taf. 63, 1, Bd. 3 S. 102 Fig. 69). *Furtwängler* weist dabei auf ältere, volkstümliche Vorstellungen hin, die Sphinx und Silen zusammenbrachten, und denkt sich diesen als den segensbringenden weisen Dämon, der im Besitz geheimer Kunde ist (vgl. *Bulle*,

Athen. Mitt. 22, 1897, S. 400), auch das Rätsel der Sphinx lösen kann und dadurch Gewalt über sie bekommt. Auf einer vielbesprochenen Szene eines apulischen Kraters zu Neapel (nr. 2846) hält ein alter, bärtiger Silen der auf dem Felsen sitzenden Sphinx einen auf dem Rücken liegenden Vogel entgegen und scheint eine verfügbare Frage seinerseits an sie zu richten, wie jener Arglistige in der äsopischen Fabel, der das delphische Orakel versuchte (*Aesop.* 55 H.: ἀνὴρ κακοπράγμων . . . ἐπρώτα, πότερόν τι ἔμπουν ἔχει μετὰ χεῖρας ἢ ἄπουν, βουλούμενος, ἔαν μὲν ἄνυχοι εἴπῃ (ὁ θεός), ζῶν τὸ στρονθίον ἐπιδείξει, ἔαν δὲ ἔμπουν, ἀπονήξας προσερχεῖν κτ.). Die überraschende Parallele ist von *Crusius* aufgezeigt worden (*Festschrift für Overbeck*, Leipz. 1893, S. 102). Vgl. oben Art. Satyros Sp. 503 f. Zwei Satyrn, den einen mit erhobener Hacke, den andern zurückweichend vor der auf einem Grabhügel hockenden Sphinx zeigt ein rfg. Krater der Sammlung Vagnonville (*Mancini* u. *Milani* in dessen *Studi e materiali* 1, 64 ff.; *J. Harrison*, *Journ. of Hell. stud.* 19, 234 ff. Fig. 12). Ebenfalls zwei Satyrn, von denen der eine die Leier spielt, der andere tanzt, umgeben die Sphinx auf einem Krater von Sommariva (*Jahn*, *Arch. Beitr.* Taf. 6), wobei ganz gewiß nicht an ein Satyrspiel zu denken ist, sondern nur die auch sonst zu belegende Verbindung der Sphinx mit dem dionysischen Kreise hervortritt. Ebenso wenig kann ich mich mit *Reisch* (*Helbig*, *Führer* 1 S. 340) und *Dümmler* (*Rhein. Mus.* 43, 359) entschließen, auf der Oidipusschale des Museo Gregoriano wegen des Satyrchors der Außenbilder eine Abhängigkeit von szenischem Vorbilde zu erblicken. Über die Aufnahme der Sphinx in den dionysischen Kreis s. *Stephani*, *Mélanges Gréco-Romains* 1, 530; *Nimbus* u. *Strahlenkranz* S. 49 ff.; *Compte rendu* 1864 S. 63. 103. v. *Duhn*, *N. Heidelberger Jahrb.* 6 (1896) S. 46 erwähnt ein hocharchaisches Relief in Sizilien, bakchischen Tanz und darunter 2 Sphinxen darstellend.

§ 3. Deutungen der Sphinxsage.

Mit der Deutung der Sphinxsage haben sich die Alten vielfach in euhemeristischem Sinne zu schaffen gemacht. So wurde behauptet, die Sphinx sei eine Räuberin mit zahlreichem Anhang gewesen (*Schol. Hesiod. Theog.* 326: ἡ δὲ Σφίγξ παρματιῶς . . . γυνὴ ἦν ληστοὶς καὶ εἶχε πολλοὺς σὺν αὐτῇ τοὺς συναρπάζοντας). *Pausanias* (9, 26, 2) berichtet eine Überlieferung, nach der sie als Führerin von Seeräubern die Küste von Anthedon und den Sphinxberg unsicher gemacht habe, bis Oidipus, mit einem Heere von Korinth heranziehend, ihrem Unwesen ein Ende bereite. Ähnlich erzählt *Tzetzes* die 'wahre Geschichte', mit dem 60 Zusätze, wer ihr Rätsel zu lösen gewußt, den habe sie freigelassen (*ad Lycophr.* v. 7: τὸ δ' ἀληθὲς οὕτως ἔχει· αὐτῇ ληστοὶς ἦν παρὰ τὴν Μωάβην, χωρίον Θρῳῶν, καὶ τὸ Φίκιον ὄρος καὶ ἀνῆρει τοὺς παριόντας. δὲ δ' ἂν εἴποι τὸ ταύτης αἰνίγμα, τοῦτον ἤλευθέρον). Das fabelhafte Äußere der Wegelagerin wird nun im einzelnen ausgedeutet: Mit Löwenleib dachte man sie sich wegen ihrer Mordlust, mit Greifenklauen

wegen ihrer Raubsucht, mit Adlerflügeln, weil sie mit ihrem Trupp ein weites Gelände unsicher machte. Durch Verrat tötete sie Oidipus als scheinbarer Genosse (vgl. *Cedren.* p. 45 Bk.), brachte ihren Leichnam auf einem Esel nach Theben und stellte ihn dort zur Schau. — Ausführlicher war die Version des *Palai-phatos* (*de incredib.* 7), der den Rationalismus auch auf das Rätsel ausdehnte. Nachdem er die landläufige Sagenform vorausgeschickt, deren 10 Unglaublichkeit und Albernheit (*ἄπιστον, ἄδύνατον, παιδαριῶδες, μάταιον*) er nicht genug verspotten kann, verkündet er nunmehr 'die Wahrheit'. Kadmos habe eine Amazone, namens Sphinx, zur Frau gehabt, als er nach Theben kam und sich dort niederließ. Als er aber die Harmonia heiratete, heißt es weiter, sammelte Sphinx aus Eifersucht eine Schar Kadmeer und zog mit ihnen auf den Sphinxberg, um von da den Kadmos zu bekriegen. 20 'Rätsel' bedeute auf thebanisch einen 'Hinterhalt' (*καλοῦσι δὲ οἱ Θηβαῖοι τὴν ἐνέδραν αἰνίγμα*; vgl. *Eustath.* ad *Odys.* § p. 1769, 9. Nach *Palai-phatos* wird diese ganze platte Ausdeutung der Sage u. a. auch von *Joannes Antiochenos*, *F. H. G.* 4, 539 fr. 12, vgl. fr. 8 und *Eustath.* ad *Odys.* 1 273 p. 1684 wiedergegeben), der Sphinx hinterlistige Überfälle hätten durch Mißverständnis die Sage von ihrem Rätsel verur- 30 sacht. Endlich, nach reichen Versprechungen des Kadmos, sei Sphinx von Oidipus, einem korinthischen Manne, bei Nacht überwältigt worden. — Eine fernere Deutung (*Schol. Eur. Phoen.* 45 auf die Schrift des Argivers *Sokrates* *πρὸς Εἰδόθρον* zurückgeführt, s. *F. H. G.* 4, 499 fr. 13; ebenso *Schol. Eur. Phoen.* 1760) sah in der Sphinx eine Wahrsagerin (*χηρμολόγος*). Sie gab dunkle Orakelsprüche und richtete dadurch viele Thebaner, die sie falsch auslegten und befolgten, zugrunde. Nach einer 40 durch *Pausanias* 9, 26, 3f. erhaltenen Sagenform ist sie eines uralten delphischen Orakelspruches kundig, dessen Lösung sie von ihrem Vater Laios erfahren hat.

Eine Art von Euhemerismus war es auch, wenn man in einer äthiopischen Affenart die Spezies des Fabeltiers wiederzuerkennen glaubte. Nach des *Agatharchides* Schrift 'Über das Rote Meer' (woraus *Diod.* 3, 35, 4 und *Phot. Bibl. cod.* 250; s. *Geogr. Gr. min.* 1, 159 M.) 50 wurden derartige 'Sphinx' aus dem Troglodytenlande und Äthiopien gelegentlich nach Alexandrien zur Schauellung gesendet. Der Geograph hatte dergleichen daselbst wohl mit eigenen Augen gesehen. Er schildert sie als 'nicht unähnlich den gemalten', nur struppig, übrigens zahm und dressurfähig. Ausdrücklich als Augenzeuge gibt sich *Philostorgios*, der das Wesen in ähnlicher Weise beschreibt, zum Teil in Übereinstimmung mit *Plinius* (*τὸ δὲ* 60 *στέρον ἀκρι γὰρ αὐτοῦ τοῦ τραχήλου ἐψίλωται, μαζοὺς δὲ γυναικὸς ἔχει κτλ.*, *Philostorg.* *Hist. eccles.* 3, 11 p. 41; *Sphingas fusco pilo marmis in pectore geminis Aethiopia generat*, *Plin. Hist. natur.* 8, 30; vgl. *Aelian.* *Hist. animal.* 16, 15: *σφιγγες, θνητόσοφα ζῶα παρ' ἡμῖν*). Daß mit diesen Nachrichten über äthiopische Sphinx die oben Sp. 1364, 41 erwähnte Bemerkung des

gelehrten jüngeren *Pisander* zusammenhängt, das Untier stamme 'aus den äußersten Gegenden Äthiopiens', ist nicht wahrscheinlich, da dessen Notiz auf eine sehr alte Quelle zurückweist. Weder *Timpels* hierauf bezügliche Kombinationen noch diejenige von *Maab* sind überzeugend: der erstere erblickte in *Pisanders* Angabe ein Zeugnis für die Herleitung der Sphinx aus Lesbos (*Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 16, 1888, S. 216), erklärte sich jedoch später vielmehr für Megaris (*Berl. philol. Wochenschr.* 1893 nr. 18 Sp. 554); *Maab* vermutet, Äthiopien sei mit dem euböischen *Αἰθιοπία* verwechselt worden (*De Aeschyl. Supplic.* p. 23, *Greifswalder Index lect.* für 1890/1).

Zu allegorischen Deutungen schien die Rätsel-figur besonders zu reizen. Tückische Bosheit wird dadurch verkörpert nach einem *Hesiod-scholion* zur *Theogonie* (326: *ἐνταῦθα δὲ τὴν κρυψίνον καὶ μερικὴν κεκρυμμένην κακίαν λέγει*). Der philosophisch angehauchte Verfasser des unter des *Keles* Namen gehenden Schriftchens 'Pinax' erblickt in der Sphinx ein Bild der menschlichen Torheit (*ἄφροσύνη*), die jeden, der sie nicht zu erkennen vermag, zugrunde richtet. Das weibliche Antlitz deutet er auf Sinnenlust, die Flügel auf flatternden Leicht- sinn, die Löwenfüße auf anmaßenden Hochmut; das Sphinxrätsel lösen heißt sich selbst erken- 10 nen (*Cebet. Tabul.* 3; vgl. *Dio Chrysost. orat.* 10, 31, 1 p. 115 Arn.: *ἡκουσά του λέγοντος ὅτι ἡ Σφιγξ ἡ ἀμαθία ἐστίν*). Ganz im Gegensatz erklärt *Clemens Alexandrinus* nach ägyptischen Anschauungen die Sphinx für ein Sinnbild der Vereinigung von Stärke und Verstand (*Strom.* 5, 7, 42; vgl. *Synesius de provid.* p. 101), während *Plutarch* die dunkle, rätselhafte Weisheit der ägyptischen Theologie durch die zu den Tempeln führenden Sphinxreihen angedeutet findet (*de Isid. et Osir.* 9; ähnlich *Clem. Alex. Strom.* 5, 5, 31). Dagegen *Mariette, Voyage dans la Haute-Égypte* 2, 9: *... Evidemment, les Égyptiens n'ont pas pensés si loin*).

Die moderne Wissenschaft sah sich also durch die Sphinxgestalt vor ein altes Rätsel gestellt, das sie auf mannigfache Weise zu lösen versuchte. Den allegorischen Deutungen des Altertums ließ sich z. Teil eine gewisse Berechtigung nicht absprechen, denn die griechische Kunst hat ohne Zweifel die Sphinx häufig als Sinnbild des dahinfliehenden Verderbens, später auch als solches der Weisheit gebraucht. Es ist demnach leicht zu verstehen, daß sich die Erklärungen vornehmlich nach zwei Richtungen bewegten, indem einerseits die vernichtende Kraft des Ungeheuers, andererseits seine geistige Überlegenheit als Kernpunkt seines Wesens hin- gestellt wurde. Ganz im Banne der antiken Allegorisierung befangen zeigte sich z. B. *K. Böttcher*, der in ihm 'ein uraltes Symbol des weise erwägenden, unsichtbar im menschlichen Haupte verborgenen Verstandes' erblickte (*Berichte der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 6, 1854, S. 53ff.). Freilich konnte dieser Weg nicht auf den Ursprung der Landessage zu- rückführen; der ist nicht in abstrakten Begriffen zu suchen. Die meisten Deutungen wollten deshalb vielmehr in dem Fabelgeschöpf

die Verkörperung einer Naturmacht erkennen, sei es, daß man es als Lichtwesen auffaßte, und zwar als allumspannenden Helios oder Aether, als Symbol des lichtpendenden Ostens, Sonnenhöhe, Sonnenuntergang, als abnehmenden Mond, als Sirius (s. die ausführliche Polemik gegen die Annahme einer 'siderischen Natur' der Sphinx bei *L. Stephani, Nimbus und Strahlenkranz* S. 79 ff.), oder es den Mächten der Unterwelt zurechnete (*Gerhard, Griech. Mythol.* 1, 581). Für das Verderbliche seiner Natur wurde vorzugsweise ein Substrat gesucht. *Bréals* Vorschlag, in der Sphinx die Regenwolke zu erblicken, konnte natürlich nicht auf Beifall rechnen (*Bréal, Mélanges de mythologie et de linguist.* S. 163 ff.). Vgl. z. B. (S. 175): „*Le nuage, prototype des monstres mythiques, fait entendre de sourds grondements qui sont regardés comme une voix prophétique ou comme un langage incompréhensible pour les hommes.*“
 Allzu schonungsvoll behandelt diese Phantasien *Comparetti, Edipo e la mitologia comparata* (Pisa 1867) S. 11 ff. Als Dämon des zusammenziehenden Winterfrosts faßte sie *Forchhammer, (Kieler Allgem. Monatsschr.* 1852, Neubearb. in des Verf. *Daduchos* 1875 S. 34 ff.). Hier feiert die Symbolik Orgien. Vgl. S. 90: „Bei Aeschylus (Sept. 509 ff.) hat nicht zufällig der junge Kämpfer aus dem hohen und kalten Arkadien, vor dem nördlichen Tor, den Schild mit einer Sphinx verziert“. Auch nach *R. Schroeter, De Sphinge Graecarum fabularum* (Progr. v. *Rogasen* 1880) ist die Sphinx ein winterlicher Dämon, der vom Frühlingshelden Oidipus besiegt wird; als Würgengel der Pest, die aus dem erstickenden Miasma der böotischen Seen hervorbricht, deutete sie zuletzt *O. Keller (Tiere des klass. Altert.* S. 182 ff.). Vgl. *E. Braun, Griech. Götterl.* S. 75f. und *Schoemann, Opusc.* 2, 369: „*Erat . . . Sphinx ex . . . genere naturalium pestium quae terrae vaporibus existunt ac proinde Typhaonis secundum quosdam filia, secundum Theogoniam neptis habita.*“ Siderische Beziehung auf die pestbringende Zeit, in der die Sonne in den Sternbildern des Löwen und der Jungfrau steht, hält für erwägenswert noch *Gruppe, Griech. Myth.*, 1906, S. 799, 3.

§ 4. Die Sphinx im griechischen Volksglauben.

Wir vermögen uns der Anschauung, unser märchenhaftes Ungeheuer sei ursprünglich ein Natursymbol gewesen, nicht anzuschließen, da zahlreiche Analogien auf einen ganz anderen Ausgangspunkt seiner Entwicklung im Volksbewußtsein hindeuten. Seitdem namentlich durch *Rohdes 'Psyche'* sowie durch die Untersuchungen von *Crusius* über Keren und Sirenen, von *G. Weicker* über den Seelenvogel, uns Gespenster und Todesdämonen der griechischen Volkssage in ihrem Zusammenhang mit altem Seelenglauben deutlich vor Augen geführt worden sind, ist auch auf die Sphinx ein Lichtstrahl gefallen. Die durch die Heldensage in der Dichtung zur Herrschaft gekommene böotische Sonderüberlieferung von der thebanischen Sphinx darf nicht als der Kernpunkt angesehen werden, aus dem allein eine Erklärung des

Wesens und seiner Funktion abzuleiten wäre. Ebensovienig liegt ja dieser für die Harpyien, die seelenraffenden Windgeister, im Phineusabenteuer der Argonautensage, ebensovienig für die Sirenen in der dichterischen Ausgestaltung der Odyssee. Wir müssen die böotische Fabelgestalt vielmehr als Vertreterin einer gespenstigen Gattung betrachten. Man wird auch anderwärts von einer Sphinx gefabelt haben, und die böotische 'Phix' ist wohl nicht das hellenische Prototyp, sondern ein in beschränktem Kreise auf Grund allgemeiner Vorstellungen ausgebildetes, greifbares Einzelwesen, durch dessen wachsende Bedeutung die Schar der ursprünglich ihm gleichstehenden Unholdinnen in das Dunkel gedrängt wurde. Sie wieder an das Licht zu ziehen hat freilich seine Schwierigkeiten. Andeutungen in den Schriftquellen, die das Fortleben der Anschauung zu verraten scheinen, daß die thebanische Sphinx nicht die einzige ihrer Art war, ermangeln der zwingenden Beweiskraft; denn weder eine Notiz bei *Suidas* (s. v. *Σφίγγος πρῶματα παρ' ἑξῆς*), wo von 'einer noch göttlicheren und viel weiseren' Sphinx als die kadmeische die Rede ist, kann mit Sicherheit auf alten Volksglauben bezogen werden, noch gar ein so harmloses Komödienfragment, worin ein mit homerischen Glossen um sich werfender Koch 'eine männliche Sphinx' genannt wird (*Athen.* 11, 382 b; 14, 659 b). Ausbeute für die Erkenntnis halbverrauschter Neben- und Unterströmungen der Sage gewähren dagegen die Bildwerke. Außer dem bereits erwähnten Typus des menschenraffenden Ungeheuers, dem eine allgemeinere Bedeutung zugrunde zu liegen oder wenigstens mitverliehen zu sein schien (s. oben Sp. 1369 f.), kommen solche Denkmäler in Betracht, denen jeder Zusammenhang mit der Oidipussage ersichtlich fehlt. Man wird freilich dabei, besonders bei den Monumenten der archaischen und dekorativen Kunst, die Geschichte des Typus nicht aus dem Auge verlieren dürfen und sich hüten müssen, daß man als Rest ursprünglichen Volksglaubens auffaßt, was vielmehr aus der Nachahmung orientalischer Muster zu erklären ist. Indessen gibt es Sphinxbilder, bei denen diese Nachahmung fernliegt oder ausgeschlossen ist. Vielleicht durch ägyptische Monumente angeregt, aber doch gewiß aus griechischem Vorstellungskreise heraus zu erklären ist die große, schreitende Flügelsphinx mit dem ihr gegenüberstehenden bärtigen Manne eines dem 6. Jahrh. angehörigen Stamnosfragments aus dem Nildelta (*Petrie, Tanis* 2 T. 30, 1; *Dümmler, Jahrb. d. arch. Inst.* 1895 S. 44 Fig. 8). Der Vasenmaler, der einen Hermes mit Heroldstab zwischen zwei einander zugekehrten großen Sphinxen schreitend darstellte (auf einem sfg. Krug (Olpe) bei *Lenormant et de Witte, Élite céramogr.* Taf. 77 S. 247; vgl. die Lekythos, auf der Hermes mit seinem Zauberstab die Keren regiert; ob. unter 'Keren' Bd. 3 Sp. 1149 f.), wird ebenfalls schwerlich vom volkstümlichen Aberglauben unbeeinflusst gewesen sein, indem er von dem thebanischen Sagenkreise absah. Wenn auf zwei verwandten, an gleichem Ort (Sommavilla) gefundenen Kratern die Rückseite einmal

die Sphinx zwischen zwei frühlichen Satyrn zeigt, das andere Mal strahlenumkränzt zwischen einem stehenden und einem davoneilenden Jüngling, der sie mit einem Stein in der Rechten bedroht (*Monum. dell' Inst.* 2, 55), so erscheint uns auch hier das dämonische Wesen, das mit seinesgleichen in Einvernehmen, den Sterblichen aber gefährlich und verhaßt in Pendants zur Darstellung gebracht ist, fast ganz frei vom Gewebe der Heldensage und seiner örtlichen Begrenzung darin. Diese Märchengestalt ist überall denkbar, wie die in einem sf. Vasenbild attischen Ursprungs ihr beigesesselte Lamia (Berl. 1934, Fundort Kamiros; die Deutung auf Lamia hat *Arch. Zig.* 1885 S. 119 ff. *Max. Mayer* gegeben), deren vielfaches Vorkommen neben den lokalen Sagen, wie sie z. B. in Libyen und bei Krissa umliefen, außer Zweifel steht.

Die schöpferische Phantasie des griechischen Volkes, deren Gestaltung des Sphinxglaubens, wie wir annehmen dürfen, nur zum Teil unserer Kenntnis erhalten ist, hat in verschiedenen Gegenden verwandte Schreckgespenster unter wechselnden Namen geprägt und mit mancherlei Sagenelementen verbunden. Von der 'Verschlingerin' Lamia wußte das Kindermärchen, daß sie einst die Geliebte des Zeus gewesen, von Hera jedoch aller ihrer Kinder beraubt worden sei, worauf sie in der Wildnis aus Verzweiflung zum kinderfressenden Ungeheuer wurde. Die lesbischen Mütter fürchteten die Gello, die, selbst jungfräulich verstorben, die Jugend vor der Zeit dahintraffe. Zu Argos erzählte man von der durch Apollo gesendeten Poine oder Ker (*Mythogr. Vatic.* 1, 168 heißt sie Lamia; bemerkenswert ist, daß *Aeschylos*, *Sept.* 759 f. auch die Sphinx ἀπαχάρδαν Κῆρα nennt), wie sie den Müttern ihre Kinder entriß, bis der tapfere Koroibos kam und die Argiver von dem Scheusal befreite. Auch die Empusa ist menschenfresserisch, sonderlich durstet sie nach dem Blute schöner Jünglinge; so sind ebenfalls Sirenen (die 'Bestrickenden', 'Würgenden'; s. ob. Bd. 4 Sp. 602 f.), Harpyien, Erinyen, Keren Blutsaugerinnen. Diese der Sphinx verwandten Wesen haben im Seelenglauben ihren Ursprung; es sind die Geister der Verstorbenen, die als Dämonen auf die Erde zurückkehren, um die Sterblichen zu quälen und mit sich hinabzu- reißern. Fassen wir die griechische Sphinx als zu ihnen gehörig — wobei ausdrücklich hervorgehoben werden muß, daß sie als Seelenwesen weder im Orient noch auch bisher in der kretisch-mykenischen Kunst nachgewiesen ist —, so wird immer deutlicher, daß der Volksglaube nicht durch die thebanische Sage erschöpft sein kann, sondern auch in anderen Gegenden wurzelte; ja wir dürfen sogar weiterhin vermuten, daß ursprünglich nicht nur an eine Sphinx, sondern an Σφίγγες als würgende Totenseelen und Irrgeister geglaubt wurde (vgl. v. Wilamowitz, *Einkl. z. Eur. Kykl.* S. 6 f. über Silenos und Satyros: 'Einheit und Vielheit machen hier wie in der religiösen Phantasie überhaupt keinen wesentlichen Unterschied'), wie noch heute in Griechenland und anderwärts an Vampyre, jene schauerlichen, dem

Grabe entstiegene Blutsauger. *Αἰόσωρ* taucht als Bezeichnung der Sphinx gelegentlich im 4. Jahrh. auf (s. *Bekker, Anecd.* 382, 27). Als männliche Totenseele erklärte bereits *Crusius* den bärtigen Sphinxtypus (ob. unter 'Keren' Sp. 1164); es müssen aber die orientalischen Nachahmungen ausgesondert werden. Über bärtige Sirenen s. *Weicker, De Sirenibus* S. 58 f., *Der Seelenvogel* S. 32 usw., ob. unter 'Seirenen' Sp. 609 usw. Der den Griechen seit mykenischer Zeit immer aufs neue aus dem Osten nahetretende Typus, den sie mit dem ihrem Volksglauben entstammten Namen der 'Würgerin' bezeichneten, pflegte ihnen auf den Kunstdenkmälern in der Mehrzahl zu begegnen. Die Gleichsetzung von Kunst- und Märchentypus scheint, abgesehen von anderen Gründen, auch deshalb leicht möglich gewesen zu sein, weil der griechischen Anschauung die 'Würgerin' von alters ebenfalls als Appellativum bekannt war. Spukgestalten späterer Zeiten und verwandter Völkerfamilien könnten in großer Zahl zur Ergänzung und Erklärung verschollener Vorstellungen des Altertums herangezogen werden. Abgesehen davon, daß die Sphinxsage selbst noch jetzt in Griechenland nicht ausgestorben ist (*Bernh. Schmidt, Griech. Märchen* S. 143. 247 ff.; *W. Wundt, Völkerpsych.* 2, 3 S. 521 f.), kommt auf germanischem Gebiete die 'Mare' in Betracht, eine Totenerscheinung, die sich auf des Schlafenden Brust und Kehle setzt, daß er weder atmen noch schreien kann, daneben die 'Alp', 'Trude', 'Schrat' usw. benannten Quälgeister. *Mogk, German. Mythol.* S. 1013 f., hält die 'Mare' für 'eines der wenigen mythischen Gebilde, die in einer urgermanischen Periode schon vorhanden gewesen sein müssen'. Es scheint demnach eine Urverwandtschaft mit den erwähnten dämonischen Gestalten der griechischen Sage vorzuliegen. Vgl. *Golther, Handb. d. germ. Mythol.* S. 74; *J. Hansen, Zaubervahn, Inquisition u. Hexenprozeß im Mittelalt.*, *Hist. Bibl.* 12 S. 14 f. *Laistner* hat in seinem 'Rätsel der Sphinx' weite Gebiete des 'Alpmythus' erschlossen und richtig betont, daß σφίγξ mit πνίξ, πνιγέλιον, 'Incubus, Alp, Mahrte' zusammenhängt (S. 4). Ohne daß wir seinen Parallelen des weiteren folgen dürften (vgl. das besonnene Urteil *W. Wundts, Völkerpsychol.* 2, 3 S. 117, 2), erwähnen wir nur noch den von ihm herbeigezogenen slawischen Agentypus von der 'fragenden Mittagsfrau', die um die Mittagszeit auf den Feldern erscheint und die daselbst bei der Arbeit Zurückgebliebenen scharf ausfragt. Vermögen sie das Verhör nicht bis zur bestimmten Stunde auszuhalten, so erwürgt oder enthauptet sie die Mittagsfrau oder schlägt sie mit Krankheit, im anderen Falle ist es mit ihrer Macht vorbei (vgl. die neugriech. *Neriden* ob. Bd. 3 Sp. 239). Mittagsgespenster waren Empuse (*Rohde, Psyche* 372 f.) und Sirene (*Crusius, Die Epiphanie der Sirene, Philol.* L 93 ff.; *Weicker, Seelenvogel* S. 38) und unter anderen gewiß auch die Sphinx, wenn auch über deren Erscheinen in mittäglicher Geisterstunde keine direkten Zeugnisse erhalten sind. Denn solche Momente für ihre Geltung als δαιμόνιον μεσημβρινόν geltend

machen zu wollen, die andererseits dafür verwendet worden sind, sie als 'Lichtwesen' zu erweisen, dürfte zu gewagt sein, obwohl in attischer und hellenistischer Zeit ein erneutes Hervortreten des im Epos zurückgedrängten Gespensterglaubens beobachtet wird. Wenn B. die Sphinx mit Strahlenkranz dargestellt ist, so gibt uns das noch kein Recht, dem Künstler zuzutrauen, er habe damit den Mittagsgeist kennzeichnen wollen, da der Strahlenkranz



21) Sphinx von Aigina
(nach Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst 1906, 1).

im allgemeinen zur Andeutung eines Furcht und Entsetzens verbreitenden Wesens gebraucht sein kann (Stephani, Nimbus u. Strahlenkranz S. 79f.). Außerdem kommt ja bei Beurteilung einer Momente in Betracht, daß seit der Entstehung derjenigen Version der Oidipussage, in welcher der delphische Apollon maßgebend ist, eine nähere Verbindung des Sphinx mit dem Lichtgotte, von der vielleicht die Sphinx der Naxier zu Delphi Zeugnis ablegt (auch zu Delos ist eine archaische Sphinx gefunden worden, Arch. Ztg. 1882 S. 329), leicht erklärlich sein würde.

Neben dem furchtbaren pflegt bei zahlreichen Seelenwesen der buhlerische Charakter ausgeprägt zu sein. Man denke an die Sirenen und das von Crusius a. a. O. vortrefflich erklärte hellenistische Reliefbild der 'Epiphanie der Sirene' (Schreiber, Hellenist. Reliefbilder Taf. 61: vgl. G. Weicker, De Sirennibus S. 37f., Seelenvogel S. 74, 181, ob. unter 'Seirenen' Sp. 615 Abb. 8; daß der liegende Mann dem dionysischen Thiasos angehört, er-

kennt jetzt auch Crusius an), oder an die in der Klassischen Walpurgisnacht des Faust auftretenden Lamien, die 'lustfeinen Dirnen mit Lächelmund und frechen Stirnen, wie sie dem Satyrvolk behagen', an Mephistos 'Mübmichen' Empuse und ihre 'mahrtenhafte Verliebtheit', wie sich Laistner ausdrückt (Rätsel der Sphinx S. 61). Viele Märchenüberlieferungen vom 'minnenden Alp' liefern Analogien aus neuerer Zeit. Was die griechische Sphinx betrifft, so wäre zu beachten, daß schon in der archaischen Periode Aphrodite mit zwei Sphinxen auf den



22) Sphinx von Aigina, Ergänzung
(nach Münchner Jahrbuch d. bildenden Kunst 1910, 1 S. 145).

Schultern als Spiegelstütze vorkommt (gefunden in Korinth, s. Arch. Ztg. 1876 S. 161 Taf. 14, 1). Höchst charakteristisch ist das Bonmot aus der Neottis des Anaxilas: σφίγγα Θηβαίων δὲ πάσας ἔστι τὰς πόδας καλεῖν (Meineke, Fragm. Com. 3, 348; Kock 2, 270 fr. 22 V. 22ff.), dem ein ähnliches des Komikers Kallias über die 'Sphinx von Megara' (Kock 1, 698 fr. 23) zur Seite steht, das in der lexikographischen Überlieferung vielfach nachklingt (Hesych. s. v. Μεγαρικαὶ σφίγγες: Καλλίας πόδας τινὰς οὕτως εἶρηκεν, Suid., Phot., daraus interpoliert Ps.-Diog. 6, 35 und weiter Apostol. 11, 15. — Laistners Erklärung der Μεγαρικαὶ σφίγγες aus einem Wortspiel mit μέγας: „das meint vielleicht ... einen Gegensatz zur Feldmahrte, die Hausmahrte“, a. a. O. S. 60, vermag ich nicht beizustimmen, auch nicht einer Kombination Tümpels über die Sache, Berl. Philol. Wochenschr. 1893 Sp. 554). Auch Plutarch vergleicht mit ihr die schmeichelnde Macht der Liebe (Stob. Floril. 64, 31: ἀμέλει καὶ ἡ Σφίγξ εἶχεν ἐπαγωγὸν τὸ ποικίλιμα τοῦ περὶ οὗ ... οὕτω δὲ καὶ

ὁ ἔρως ἔχει τι χαρίεν καὶ οὐκ ἄμουςον, ἀλλὰ αἰνύλον καὶ ἐπιτερπές κτλ.). Man wird die Vorstellung, die Sphinx sei auch von verführerischer Schönheit gewesen, nicht etwa, wie das versucht worden ist, erst aus dem Umstande erklären dürfen, daß ihr die Kunst der Blütezeit eine bezaubernde Anmut verliehen hat, sondern umgekehrt den Liebreiz jener Bildwerke aus dem sinnlichen Elemente ableiten müssen, das dem ursprünglichen Gespenste eigentümlich war. Der Verzicht auf das Finstere und



23) Sphinxvase in Petersburg
(nach Stephani, *Compte rendu* 1870/71 Taf. 1).

Furchtbare, den man einem gewissen Euphemismus der griechischen Denk- und Darstellungsweise zuzuschreiben liebt, findet somit eine ungesuchte Begründung im inneren Wesen der Gestalt. Am vollkommensten ist dieser Eindruck durch die Sphinx von Aigina (Fig. 21/2) erreicht, ein ausgezeichnetes Marmorwerk aus der Zeit um 460, das auf der rechten Giebelecke des Aphroditetempels stand und für würdig befunden worden ist, in ergänzter Nachbildung *Furtwänglers*, seines Entdeckers, Grabstätte in Athen zu schmücken (s. dessen Aufsatz *Münchn. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 1 ff.; über die Ergänzung von *K. Baur* ebd. 1910, 1 S. 145). Der Tierkörper ist hier wie für Sphinx und Greif öfter in Griechenland, wo man Löwen nicht beobachten konnte, der einer Hündin; der Kopf von einzigartiger Schönheit (s. *Bulle, Der schöne Mensch*² Taf. 244 Text Sp. 514 f. Abb. 162). Als Beispiel mag ferner jenes herrliche, in reichem Farbensmuck erhaltene Salbgefäß attischen Ursprungs in Form einer Sphinx dienen (Fig. 23), das im Grabe einer vornehmen Griechin des 4. Jahrh. in Südraßland gefunden wurde und jetzt ein Prachtstück der Petersburger Eremitage

ist. Von der Vasenform sind nur Hals und Henkel entlehnt, die unmittelbar hinter dem reich geschmückten Haupte hervorragten (*Stephani, Compte rendu* 1870/1 Taf. 1, 1 u. 2; *Antiq. d. la Russie mérid.* Fig. 110; *Rayet et Collignon, Hist. de la céram. grecq.* S. 272 Fig. 104; *Zisch, f. bild. Kunst* N. F. 6 S. 235). Dieses und ähnliche Gefäße bespricht *G. Treu, Griech. Tongefäße in Statuetten- u. Büstenform* (35. *Ber. Winckelmannspr.* Berl. 1875). Die erotische Beziehung dieser zu weiblichem Gebrauch bestimmten Lekythos wird bestätigt durch de



24) Sphinxvase im Britischen Museum
(nach *Journ. of Hell. stud.* 8, 1878).

Vergleich ähnlicher Salbgefäße derselben Zeit, die in Form einer muschelumgebenen, aus dem Meere auftauchenden Aphrodite gebildet sind (*Arch. Ztg.* 1875 Taf. 6. 7; *Athen. Mitt.* 1875 Taf. 13 = *Baumeister, Denkm.* 3, 1997 Fig. 2147). Tongefäße in Sphinxgestalt sind nicht selten. In Olympia fand sich ein altkorinthisches Gefäß dieser Art (*Furtwängler, Bronze von Olympia*, Text S. 201 f.). Ein Aryballos aus ägyptischem Porzellan in Form einer Sphinx mit aufgebogenen Flügeln und ägyptische Haartracht, den man ungefähr der Mitte des 5. Jahrh. zuschreibt, wurde auf Aigina gefunden (Berl. 1289; vgl. *Athen. Mitt.* 4 Taf. 13. 1; *Rayet-Collignon* a. a. O. S. 367 f. Fig. 138). Entwickelt archaischen Stil weist die liegende Sphinx als Salbgefäß Berlin 1320 auf; ein ähnliches Stück (nr. 1321) stammt aus Kamiros. Älter als die Petersburger Sphinxvase ist auch die schöne plastische Sphinx des Britischen Museums aus S. Maria di Capua, welche zwischen ihren Flügeln die Mündung eines Rhytons trägt (Fig. 24; öfters abgebildet; s. z. B. *Murray, Journ. of Hell. stud.* 8 [1887] Taf. 77. 78, die sie um 440 ansetzt, *Furtwängler* um 470

Über eine Lekythos aus der Lanckorońskischen Sammlung, gefunden in Korinth, s. *Treu a. a. O.* S. 8ff. Römisch-ägyptische Lampe in Sphinxform zu Kairo: *Arch. Anz.* 1903 S. 145f. Abb. 1e. Auch kann ich es nicht für Zufall halten, daß bei einigen unteritalischen Gefäßen in Sphinxform an der Mündung Eroten mit Spiegeln gemalt sind oder eine Sirene sich findet (*Heydemann, Vasens. zu Neapel* S. 653 nr. 69. 71; *Cat. del Mus. Jattu* S. 827 nr. 1519).

III. Die Symbolik der Sphinx.

§ 1. Die Sphinx in Ägypten.

In der Symbolik, die der Griechen und seine Nachahmer mit der Sphinxgestalt verbanden, läßt sich der Einfluß des Ostens noch deutlich erkennen. Werfen wir einen Blick auf die orientalischen Vorstufen. Der ägyptische Sphinx (s. oben) ist nachweislich in griechischer Zeit als Wächter aufgefaßt worden, wozu die majestätische Ruhe der gelagerten Kolosse trefflich stimmt, und hat jedenfalls von jeher diesen Eindruck hervorgerufen, wenn auch die Deutung von ägyptologischer Seite neuerdings als unzureichend begründet erklärt wird (s. ob. B V). Imponierend durch die Massenhaftigkeit der vollkommen übereinstimmend mit größter Ausdauer und Sorgfalt gearbeiteten Exemplare müssen die Zugangs- und Prozessionsstraßen vor den Tempeln gewirkt haben (ob. E Ib), die zu beiden Seiten, oft auf beträchtliche Strecken hin, in kurzen Abständen mit Sphinxen besetzt zu werden pflegten. Die drei Tempelbezirke von Karnak liefern einen Begriff von der Natur und Lage der Sphinxalleen. Das Großartigste in dieser Gattung waren jedenfalls die bis auf Spuren verschwundenen Sphinxstraßen zur Verbindung der Süd- und Nordstadt, sowie des Ostens und Westens von Theben. Die erstere, von Karnak nach Luxor führende hatte eine Länge von etwa 2 km und war über 20 m breit. Von noch gewaltigerer Ausdehnung war die zweite, vom mittleren Bezirk zum Nile und jenseits des Stromes bis zu den Königsgräbern und Tempeln am Gebirgsrande des Westufers sich erstreckende Prozessionsstraße. Nilauf- und abwärts sind Sphinxreihen nachzuweisen bis in die Zeit der letzten Dynastien. In bedeutender Anzahl kamen diese Monumente ferner in den Tempelhöfen zur Aufstellung. Zahlreiche kleine Sphinxen standen in dem von Amenophis III. erbauten Tempel des Amon zu Theben, ebenso wies der dort befindliche Chonstempel Ramses' III. einen Sphinxhof auf. Endlich postierte man die Kolosse auch vor die Totenwohnungen. — Der große Sphinx von Gise hieß später koptisch *bel-hit* 'Wächter', bei den Arabern aber *Abu 'l-höl* 'Vater des Schreckens'. Die furchtbare Seite des Ungeheuers wird schon auf ägyptischen Monumenten oftmals zum Ausdruck gebracht. Den König als Bewältiger der Feinde darzustellen war ein sehr beliebter und mannigfach variiert Gegenstand, so erscheint denn auch der Königssphinx erbarmungslos die Gegner mit den Klauen niedertretend (s. ob. D VI, G IIIc). Dieselbe Betonung vernichtender Wildheit begegnet bei Sphinxen, die Menschenhände haben mit spitzen, einwärts

gekrümmten Nägeln reißender Tiere (*Winckelmann, Gesch. d. Kunst d. Altert.* S. 44 Less.). Schreckhaften Typen wohnte von jeher die Kraft inne, als Apotropäum Böses abzuwehren, Unheil zu beschwören, Gegenzauber auszuüben. Wir haben es also der dem Allegorischen geneigten Phantasie der Bewohner des Niltales zuzuschreiben, daß sie in der regungslos gelagerten Wundergestalt und später auch in dem grausam zerstörenden Ungeheuer des Sphinx den Begriff mächtigen höheren Schutzes versinnlicht hat, indem sie göttliche und königliche Machtvollkommenheit in einem Wesen verschmolz.

Es ist eine begreifliche Entwicklung, daß der Sphinxtypus, infolge seiner massenhaften Verwendung in der geschilderten Weise, von früher Zeit an dazu neigte, mehr und mehr ins Ornamentale überzugehen. Anfänglich wird zwar die Gepflogenheit, einen bestimmten König vorzustellen, auch bei ornamentaler Verwendung eingehalten. Doch das Persönliche und Porträtmäßige verschwindet allmählich. Dabei wird die streng gebundene Stellung der großen Monumente oft aufgegeben; der lagernde Sphinx erhebt sich, erst auf die Vorderbeine, sodann auf alle vier, endlich schreitet er. Diese Entwicklung ist für die Folgezeit bedeutsam geworden.

§ 2. Die Sphinx in Syrien.

Ein zweiter Ausgangspunkt liegt in Mesopotamien. Die zahlreichen Flügelwesen der babylonisch-assyrischen Kunst, welche die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte in immer größerer Fülle zutage gefördert haben, sind fast durchweg auf einheimischen Ursprung zurückzuführen. Es sind menschen- und adlerköpfige Gottheiten mit zwei oder vier Flügeln, die vor dem heiligen Palmbaum stehen und ihn künstlich zu befruchten scheinen (*Taylor, Proceedings of the Society of Biblical Archaeol.* 12, 383 ff.); es sind geflügelte Tiere, besonders Stiere und Löwen mit Menschenhäuptern, ja förmliche Löwenkentauren mit menschlichen Armen, wie sie am Eingange von Assurnasirpals Palast standen oder sich an dem des Assurbanipal befunden haben (*Pérrot et Chipiez* 2, 281 Fig. 114, S. 580f. Fig. 278). Im Traume des Propheten Daniel (7, 4) ist der Löwe mit Adlerflügeln geradezu das Symbol des chaldäischen Reiches. Wie die Löwenkolosse so wurden die geflügelten Stiere als torhütende Genien gedacht. Sie sind oft Monolithe von majestätischer Größe, an der Seite in Relief, nach vorn im Profil gearbeitet. Wir kennen 26 Paare im Palaste des Sargon zu Khorsabad (Rekonstruktion bei *Pérrot-Chipiez* 2, 431 Fig. 195 Taf. 9), zehn an einem Tore von Sanheribs Palast zu Ninive (*ebd.* 2, 462), zwei am Stadttor von Khorsabad (*ebd.* 2, 484f. Fig. 216. 217) usw. Auch als Säulenträger wurden sie verwendet (Beispiele von Ninive *ebd.* 2, 224 Fig. 83. 84, S. 225 Fig. 85). Auf den würdevollen Häuptern tragen diese schreitenden Gestalten eine Tiara, um welche sich ein oder mehrere Paare von Hörnern winden zur Bezeichnung des göttlichen Charakters. Es ist kein Zweifel, daß diese imponierenden assyri-

schen Typen ihre Vorbilder in den verschwundenen Monumenten Babyloniens hatten, die in weit ältere Zeiten hinaufreichten. Andererseits wirken sie fort in der monumentalen Kunst der persischen Blütezeit. Die Paläste der persischen Großkönige zu Persepolis, in denen Nachklänge der mesopotamischen Kunstübung sich lebhaft geltend machen, weisen auch die geflügelten Stiere mit dem Herrscherantlitz auf. Noch jetzt stehen derartige Flügelwächter an den Ruinen der Propyläen des Xerxes (*Justi, Geschichte Persiens* S. 102f. Abbildungen bei *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 6. 7; *Stolze, Persepolis* 2 Taf. 87f.; *Perrot et Chipiez* 5 S. 690 T. 2, S. 692 T. 3; vgl. S. 722 T. 7).

Diese Dämonen verbreiteten sich vom Tigris bis ans Mittelmeer und waren am Anfange des ersten vorchristl. Jahrtausends in entsprechender Umgestaltung Phönikiern und Hebräern als 'Kerubim' geläufige Typen, wenn auch der assyrische Ursprung dieses Wortes bestritten ²⁰ (*Zeitschr. f. Assyriol.* 1, 68 f. 6, 124 ff.) Auf ihnen thront Jahwe wie die babylonischen Götter und Könige; sie sind Wächter des Paradieses und der Bundeslade; die phönikischen Künstler Hiram schmücken damit (um 950) den Tempel Salomos, wodurch Jahwes Macht und Gegenwart angedeutet werden sollte (*Stade, Gesch. d. Volkes Israel* 1, 329. 442 f. 2, 232; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 449; *E. Knoll, Das Attribut der Beflügelung* S. 23 ff.). Über die 1. Reg. 7, 27 ff. erwähnten, mit Keruben geschmückten ehernen 'Gestühle' des tyrischen Künstlers Hiram hat ein Fund bei Larnaka auf Kypros Aufklärung gebracht nach *Furtwängler, Ber. d. Bayr. Akad. phil.-hist. Kl.* 1899 Bd. 2, 411 ff. (*ders., Die Woche* 1900 nr. 21 S. 901 f.); anders *Poulsen* S. 63. Schon mehrere Jahrhunderte vor Salomo war auch der ägyptische Sphinx eingewandert und von Mesopotamien her beeinflusst worden. Bemächtigt hatte sich der Gestalt das zwischen Euphrat und Taurusgebirge, ursprünglich wohl im inneren Kleinasien ansässige, noch vielfach rätselhafte Volk der Chetiter, in dessen Gebiet sich eine Verbindung babylonischer und ägyptischer Kunstweise vollzogen haben muß, die für einen großen Teil des Orients von bleibender Bedeutung war. Im Chetiterlande ist der Greifentypus heimisch, der später auf verschiedenen Wegen nach Griechenland gelangte; auf chetitischen Denkmälern erscheinen Greif und Sphinx verbunden als Wächterpaar (Beispiele bei *Furtwängler* ob. Bd. 1 Sp. 1752 f., und bei *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 440, vgl. S. 33 Fig. 13, *Atl.* Taf. 31, 14), eine Gegenüberstellung, die in der griechischen Kunst später so häufig ist. Die Ausgrabungen in Sindschirli haben am äußeren Burgtore der kreisrunden Chetiterstadt Samaal das Relief eines schreitenden, geflügelten Löwen ⁵⁰ ans Licht gefördert, aus dessen Nacken sich ein Menschenhaupt erhebt (*Ausgrab. in Sindschirli* 1, Berl. 1893, S. 11 Fig. 3; 3, 229 Fig. 134, Taf. 40a. Ein ähnliches Motiv auf der 'protokorinthischen' Lekythos in Boston *Amer. Journ. of Arch.* 4, 1900, Taf. 5). Eine Sphinx schützte daselbst das südliche Stadttor (3, 206 Fig. 97 Taf. 34 e), eine weitere das äußere Burgtor (3,

222 Fig. 123 f. Taf. 38 c), sphinxgeschmückte Säulenbasen 3, 349; 4, 331 Fig. 240 Taf. 55 f). Demselben Kunstgebiet gehören die beiden mächtigen flügellosen, ebenfalls weiblichen Sphinxen an, die bei Üjük den Mauerring eines alten Königssitzes in Kappadokien hüten (*Perrot et Guillaume et Delbet, Explor. archéol. de la Galatie et de la Bithynie* 2 Taf. 65. 67; *Perrot et Chipiez, Hist. de l'art* 4, 661 Fig. 323, S. 661 Fig. 327; *Ramsay, Athen. Mitt.* 14, 189; *Hermann u. Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* S. 385; *Sayce, The Hittites* S. 85. *Macridy-Bey, Mitt. d. Vorderasiat. Gesellschaft* 1908 H. 3). Aufgerichtet wachen sie am Südtore der Burg umschließenden Befestigung und erinnern durch ihre Flügellosigkeit an Ägypten, in ihrer architektonischen Verwendung an die Mannlöwen Assyriens, im Haarschmuck, der sich volutenartig nach außen umbiegt, an die syrische Göttin von Qadesch. Ihre Entstehungszeit war umstritten, und es galt für unsicher, ob das Königsgeschlecht, das die Ko-



25) Sphinxfigur von Hagia Triada auf Kreta
(nach *Maraghiannis, Antiquités crétoises* Taf. 24, 2).

losse errichten ließ, damals blühte, als die ägyptischen Herrscher der 18. und 19. Dynastie gegen die 'Cheta' zu Felde zogen (*Perrot et Chipiez* 4, 703; ähnlich *Sayce* a. a. O. S. 116 f., oder ob es viel später, nach dem Zusammenbruche der Chetitermacht, seine imponierenden Bauten aufgeführt habe. Jetzt scheinen die Ausgrabungen in Boghaskiöi jene Zweifel am älteren Ursprung zerstreut zu haben (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 2 § 474. 478; anders *r. Luschan, Der alte Orient* 13 H. 4 S. 38 ff.). Flügellos und syrisch frisiert ist auch die kleine ⁵⁰ liegende, katzenartige Sphinxfigur von Steatit aus dem Palast von Hagia Triada auf Kreta (*A. della Seta, Rendic. d. Accad. d. Lincei* 16, 699 ff. Taf. Fig. 4; *G. Nicole bei Daremberg-Saglio, Art. Sphinx* S. 1432 f. Fig. 6541; *Poulsen, Orient u. frühgr. Kunst* S. 75), ein aus dem vorderasiatischen Kulturkreise, wie es scheint, importiertes Stück (Fig. 25).

Wie in späteren Epochen, nach dem Niedergang des Reiches der Chetiter im 12. Jahrh., die syrischen Lande bald assyrischer, bald ägyptischer Macht und Kultur unterworfen waren, wie insbesondere die Phönikier in ihrer Kunstindustrie die verschiedenen Elemente zu vereinigen suchten, ohne Selbständiges zu leisten, und dann mehr und mehr griechischem Einflusse verfielen, kann hier nur gestreift werden. Den einheimischen Flügelgestalten Assyriens ist der Sphinxtypus von außen zugesellt worden.

wie phönikische Bronzeschalen aus Nimrud be-
weisen (Fig. 26), schon im 9. Jahrh. unter Assur-
nasirbal. Er begegnet uns im Palaste Assar-
haddons, des Eroberers von Ägypten, im 7. Jahrh.
zu Nimrud in der geflügelten, weiblichen Form
Syriens mit hörnerumgebener Kopfbedeckung
und findet, liegend dargestellt,
tektonische Verwendung als Sä-
ulenbasis (*Lajard, Nineveh* S. 152
Fig. 13 der Meißnerschen Übers.;
Milchhöfer, Athen. Mitt. 4, 48;
Perrot et Chipiez 2, 584 Fig. 85;
Puchstein, Die ionische Säule
S. 34 Abb. 41; vgl. besonders die
obengenannten Doppelsphinx-
basen des 8. Jahrh. von Send-
schirli: *Ausgr. in S. Bd. 4 Taf. 56*).
Der aufrecht stehende Typus mit
erhobener Vorderpfote in einer Kampfszene
kommt u. a. als Gewanddekoration des As-
surbanipal vor (*Perrot et Chipiez* 2, 619
Fig. 305; vgl. S. 772 Fig. 444). Wenn das
Fabeltier hier besiegt wird, wie zahlreiche
dämonische Gestalten jener Kunstwelt, so
ist das eine Auffassung, die, abgesehen von
der Oidipussage, den Sphinxdarstellungen
anderer Völker fernliegt. Wie andere ägypti-
sche Motive spielte übrigens der Sphinx-
typus in Assyrien eine Nebenrolle; in vielen
Fällen sind die betreffenden Stücke, vor allem
die der Kleinkunst angehörigen, als importiert
anzusehen. So eine Elfenbeinplatte aus Nim-
rud, worauf eine geflügelte, schreitende Sphinx
mit ägyptischem Kopftuch, bei *Perrot et Chipiez*
2, 533 Fig. 248 und *Ohnefalsch-Richter, Kypros*
Taf. 113, 1, die nach letzterem auf Kypros gefer-
tigt wurde und die ähnliche hier (Fig. 27) wieder-
gegebene (vgl. dazu *Poul-
sen* S. 40f.). Die erwähnten
Bronzeschalen aus Nimrud
läßt *Poulsen* (S. 7 ff.) von
phönikischen Handwer-
kern am Hofe Assurnasir-
bals gefertigt sein, da sich
ihr Typus trotz ägypti-
scher und chetitischer Ele-
mente dem der assyrischen
torhütenden Fabeltiere
eng anschließt.

In unserm Zusammen-
hang heben wir ihrer gro-
ßen Verbreitung wegen
noch eine Gattung der-
jenigen Arbeiten hervor,
woraus sich Berührungs-
punkte mit der griechi-
schen Symbolik der Sphinx
ergeben: die zum großen Teil von Phönikiern
hergestellten und exportierten geschnittenen
Steine. Ein Siegel bei sich zu führen, war
im Orient seit uralten Zeiten allgemein ver-
breitete Sitte. Von den Babyloniern bezeugt
es ausdrücklich *Herodot* (1, 195), bestätigt
wird es durch die Tausende der in vielen
Gegenden Vorderasiens und anderwärts auf-
gefundenen Siegelzylinder und Siegelsteine. Wie
ähnliche Doppelwesen, sind darauf auch Sphinx-
darstellungen häufig; es ließe sich durch sorg-

fältige Sonderung der einzelnen Gruppen eine
Reihe von Motiven und Kombinationen fest-
stellen. In der Weise der altbabylonischen Auf-
fassung, nach der Gottheiten oder Könige mit
Löwen und anderen Ungeheuern kämpften,
werden auf chaldäischen, assyrischen, persischen



26) Sphinx von einer Bronzetasse aus Nimrud
(nach *Poulsen* Abb. 2).

Zylindern Sphinxen bezwungen (z. B. *Collection
de Clercq* Bd. 1 Taf. 30, 321, Taf. 31, 334, 337,
338, Taf. 32, 351, 352, 354, Taf. 39, 337 bis,
Bd. 2 Taf. 3, 51; *Lajard, Culte de Mithra* Taf.
50, 6 = *Menant, Glyptique orient.* 2, 221 Fig. 214.
Auf dem zuerst aufgeführten, altassyrischen
Zylinder sind die beiden Sphinxen, wie auch
noch auf manchen späteren Beispielen, bärtig).



27) Relieffragment mit zwei Sphinxen aus Nimrud (nach *Poulsen* Abb. 24).

Dieses Motiv blieb ohne bemerkenswerte Ein-
wirkung auf den Westen. Zahlreicher sind die
glyptischen Arbeiten, auf denen die meist bär-
tigen, mitunter gekrönten Flügelsphinxen (z. B.
Perrot et Chipiez 5, 853 Fig. 504 = *Ohnefalsch-
Richter, Kypros* Taf. 77, 12) zu beiden Seiten
des heiligen Baumes gruppiert erscheinen, wo-
für auch in der Art der kanaanäischen Aschêren
ein palmettengeschmückter Pfahl eintritt (z. B.
Lajard, Culte de Mithra Taf. 57, 2 = *Ohne-
falsch-Richter, Kypros* Taf. 77, 9. Um ein Säul-

chen sitzen die Sphinxen auf einem konischen Siegel bei *Perrot et Chipiez* 3, 136 = *Ohnefalsch-Richter*, *Kypros* Taf. 32, 15). Sie liegen, sitzen, heben eine Vorderpfote, stehen aufgerichtet, steigen am Baume empor, alles Stellungen, die uns bereits bekannt sind. Kombinationen mit Götterbildern, Sonne, Mond und Sternen, mit Fabeltieren, auch mit Sterblichen sind häufig; in babylonischer und chetitischer Weise stehen nicht selten die Gottheiten auf den Sphinxen ¹⁰ (s. *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 49, 9 [= *Menant, Glypt. orient.* 2 S. 64 Fig. 58], 54 A, 13; *Ohnefalsch-Richter* Taf. 99, 4); für uns ist bemerkenswert, daß den Sphinxen auch hier, wie in den oben erwähnten Monumentengruppen, die Bedeutung dämonischer Wächter zukommt. Die Fabrikationsorte waren zahlreich; ohne Zweifel haben sich die Phönikier, die seit dem 9. Jahrh. in näherer Beziehung zu Assyrien standen, lebhaft in dieser Industrie betätigt. ²⁰ Zu Sidon, Tyros, Byblos arbeitete man in assyrischem, chaldäischem, persischem Geschmack, auch Kypros war stark beteiligt (kyprischen Ursprungs sind nach *Ohnefalsch-Richter* z. B. die folgenden Exemplare: *Kypros* Taf. 77, 6. 99, 7. 101, 7. 113, 5 [vgl. Text 153 f.] 116, 3 u. 6). Aus Ägypten hatte das Handelsvolk zudem die besonders in der Form des Skarabäus beliebten Amulettsteine kennen gelernt und ahmte auf diesen und ähnlichen Anticaglien die Typen ³⁰ des Niltales nach (s. die Abb. bei *Pietschmann, Gesch. d. Phönizier* S. 268, 273), indem es von dorthier zugleich die prophylaktische Symbolik der Sphinxgestalt übernahm, von der oben die Rede gewesen ist.

§ 3. Die Sphinx als Grabesschmuck in Griechenland und auf verwandten Kunstgebieten.

Bereits die Ägypter hatten ihren Sphinx- ⁴⁰ gestalten mitunter die Bedeutung von Grabeshütern verliehen, wofür nur an den großen Sphinx von Gise erinnert werden soll, der durch die E. v. Sieglin-Expedition als Königslöwe der ungeheuren Grabanlage des Chephren erwiesen ist (*U. Hölscher, Das Grabdenkmal des Königs Chephren*, Leipzig 1912; vgl. oben H VII a). Diese sepulkrale Verwendung tritt auf verschiedenen anderen Kunstgebieten ebenfalls hervor; auch die griechische Phantasie, die den überlieferten Typus mit reichem Inhalt mannig- ⁵⁰ facher Art erfüllte, ist nach dieser Richtung hin tätig gewesen. Zugrunde lag ihr dabei teils die Auffassung des Fabelwesens als majestätisch ruhender Wächter, teils als dahinraffendes Unge-
 tetüm, dessen wilder Gewalttätigkeit nichts Lebendiges widerstehen kann. Für beide Typen lagen orientalische Muster vor. Als Analogie für die Aufnahme dieser Symbolik darf die durch viele, zum Teil berühmte Beispiele bekräftigte ⁶⁰ Sitte der Griechen gelten, über dem Grabe als *ἐπίθῆνα* oder in dessen Umgebung Löwenstatuen zu errichten (*M. Collignon, Lion funéraire sur un lécythe blanc d'Athènes, Strena Helbig* S. 41 ff.; *ders., Les stat. funér. dans l'art grec* S. 42 f. 103. 88 ff. 226 ff.; vgl. auch *Österr. Jahreshefte* 1901 Taf. 4; *Radermacher, Das Jenseits im Mythos d. Hell.* S. 42; *O. Keller, Die ant. Tier-*

welt 1, 56 ff.), denn auch sie stammt aus dem Orient (*Furtwängler, Samml. Subouroff* 1, *Skulpturen*, *Einl.* S. 51. — Zwei Löwen des Dipylo-
 friedhofs zu Athen tragen Hieroglyphen, *Bull. de corr. hellén.* 17, 189). Ist es ja die phöni-
 kische Vorstellung vom Löwen als Todesdämon (über die Verehrung des löwenartigen Todes-
 gottes Nergal bei den Phönikiern s. *Pietschmann, Gesch. d. Phön.* S. 267, 2), die auf Ky-
 pros, Rhodos und anderwärts dazu geführt haben mag, den Löwen auf Grabmäler zu setzen,
 und die noch in der Grabinschrift und auf dem
 Grabrelief des zu Athen bestatteten Phönikiers
 Antipatros von Askalon uns entgegentritt, wor-
 auf ein gespensterhafter 'Grimmlöwe' (*ἐχθρο-
 λέων*) erscheint und die Seele des Verstorbenen
 zu zerreißen droht (*Kaibel, Epigr. graec. ex lapid.*
conl. nr. 96; vgl. *Pervanoglu, Grabsteine d. a.*
Griechen S. 12 f.; *Usener, De Iliadis carmine*
quodam Phocaico S. 34 ff.; *Pietschmann a. a. O.*
S. 193).

In der Kunst kleinasiatischer Stämme, die den vorderasiatischen Stil übernommen und zum Teil weitergebildet haben, lassen sich Mittelglieder zwischen dem Orient und Hellas erkennen, später auch Spuren rückläufiger Einwirkung von Ionien her (vgl. *C. Fredrich, Sarkophagstudien* [Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1895] S. 9). Im Giebelrechteck des phry-
 gischen 'Löwenfelsens' (Arslan-kaja) stehen zu beiden Seiten der mit einer Palmette verzierten Firststütze zwei langgestreckte Sphinxen mit aufgebogenen Flügeln, einer langen Schulter-
 locke und großen Ohren. Die Ansicht des Ent-
 deckers *Ramsay*, daß es sich um ein Grabmal handle, ist zwar von *A. Körte* erfolgreich be-
 stritten worden, der darin eine Kultstätte der Göttermutter aus der Mermadenzeit erblickt (*Ramsay, Journ. of Hell. stud.* 5, 1884, S. 241 ff.
 Taf. 44; *Perrot et Chipiez* 5, 153. 156 Fig. 108.
 109; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 78, 1; *A. Körte, Athen. Mitt.* 23, 1898, S. 91 ff. Taf. 2).
 Dennoch können sphinxgeschmückte Toten-
 wohnungen in Phrygien nichts Ungewöhnliches gewesen sein. Auf dergleichen kann die dem *Homer* oder *Kleobulos* von Lindos zuge-
 schriebene Grabschrift des sagenhaften Phryger-
 königs Midas bezogen werden (*Diog. Laert.* 1, 89; *Bergk, Lyr. gr.* 3⁴, 202. 414): *Χαλκίην*
παρθένος εἶμι, Μίδεω δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι κτλ.
Benndorf (Griech. u. sicil. Vasenb. zu Taf. 19, 4)
 zieht daneben eine Sirene in Betracht, *Crusius*
 (ob. Bd. 2 Sp. 1154) vergleicht die *Κῆρ του-
 βοῦχος* auf dem Grabmal des Korobios in Me-
 gara (s. auch v. *Wilamowitz, Hermes* 34, 220).

Besonders stark vertreten sind Greif, Chi-
 maira und andere Misch- und Flügelwesen auf
 lykischem Boden. Dort spielt auf Grabdenk-
 mälern auch die Sphinx eine bedeutsame Rolle.
 Daß sie Todessymbol war, scheint ihr Auftreten
 an der Thronlehne der als Todesgöttin erklärten
 Gestalt des Harpyienmonumentes von Xanthos
 zu bekräftigen (*Friederichs-Wolters, Gipsab-
 güsse* S. 70; *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik*
 1⁴, 226); doch möchten wir hierauf kein beson-
 deres Gewicht legen, da Sphinxen seit alters zur
 Ornamentik von Thronsesseln verwendet werden.
 Beweiskräftiger ist, daß auf dem Nereiden-

monument von Xanthos ein von einer Sphinx und von Löwengestalten bekröntes Grabdenkmal in Relief erscheint (*Friederichs-Wolters* S. 310; *Perrot et Chipiez* 5. 385 f. Fig. 270). Das Grabmal des Paiava ebendaher zeigt auf dem spitzbogig begrenzten Raum der Schmalseiten einander zugekehrte Sphinxen, zwei davon mit hohen Diademen (*Friederichs-Wolters* nr. 1000). Über eine Stele von Xanthos mit Sphinx zwischen zwei Löwen s. *Prachor, Antiquissima monum.* 10 *Xanthiac.* Taf. 2, 1; vgl. die vier ebd. Taf. 4 u. 5 abgebildeten Reliefs. Über andere Beispiele von Sphinxpaaren an lykischen Grabmalern s. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 1⁴, 232; *Petersen und v. Luschán, Reisen in*



28) Sphinxen vom Lykischen Sarkophag aus Sidon (nach *Ant. Denkm.* 3 Taf. 10).

Lykien 2, 23; *Studniczka, Verh. d. Wiener Philologenvers.* S. 78, 48. Die schönsten derartigen Reliefs schmücken ohne Zweifel den in der 1887 entdeckten Nekropole von Sidon (Fig. 28) aufgefundenen 'Lykischen Sarkophag' (*Hamdy-Bey et Th. Reinach, Une Nécropole royale à Sidon* Taf. 15. 17; vgl. *Joubain, Musée impérial ottoman, monum. funér.* S. 35 ff.; *F. Winter im Archäol. Anz.* 1894 S. 1 ff.; *Ant. Denkm.* 3 Taf. 10), 'das formvollendetste Werk', wie *Studniczka* urteilt (*Verhandlungen d. Wiener Philologenversammlung.* S. 80), 'der attisch beeinflussten ostgriechischen Kunstschule, welche zur Zeit des Peloponnesischen Krieges in Lykien tätig war'. Diese Sphinxen, denen auf der entgegengesetzten Stirnseite des Sarkophagdeckels gegeneinander anspringende Greifen entsprechen, sitzen nicht einander zugewandt, wie sonst in Lykien, sondern Rücken an Rücken in den spitzbogigen, durch eine Mittelleiste getrennten Giebelhälften. Ihre hoherhobenen Flügel füllen die Spitze des Giebels, die sich zwischen dieselben schmiegenden Häupter wenden sich voll milden Ernstes dem Beschauer entgegen und erinnern in ihrer reinen Schönheit an die herrlichen Muster des Parthenonfrieses (s. *Bulle, Der schöne Mensch* 2 Text Sp. 545 f. Abb. 174), während die üppig

gebildete Brust den orientalischen Einfluß nicht verleugnet, unter dem der kleinasiatische Künstler schuf.

Archaische Grabstelen griechischer Arbeit von Kypros, auf denen Sphinxen dargestellt sind, haben wir bereits (oben Sp. 1346, 65) kennen gelernt. Wir erwähnen noch eine steinerne Grabstele von Athen mit zwei liegenden Flügelsphinxen, die sich den Rücken zudrehen (*Cesnola, Atlas of Cypr. ant.* Taf. 104, 680; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 113, 2). Große steinerne Rundfiguren des 6. Jahrh. aus Marion befinden sich jetzt im Berliner Antiquarium und im Louvre, sie lagen am Grabeszugang als Wächter (*P. Hermann, 48. Berl. Winckelmannsprog.* S. 22 ff.; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 27, 1. 2 Text S. 370. 441; *Collignon, Stat. funér.* S. 83 f. Fig. 84). Vier Sphinxen kauern als Grabeshüter auf dem Deckel eines 20 Sarkophages von Amathus (*Cesnola, Cyprus* Taf. 48, 4), und die gleiche Verwendung beobachtet man noch später auf dem Sidonischen Sarkophag 'mit den Klagefrauen', den sie in archaischer Stilisierung als Eckakroterien zieren (*Nécropole royale à Sidon* Taf. 6. 7. 8; *Joubain a. a. O.* S. 25 ff.). Das hervorragende Monument wurde nach *Studniczka's* Annahme für den König Straton I. von Sidon († 361) gefertigt und hat vielleicht den im Osten tätigen 30 Meister Bryaxis zum Urheber (*Verh. d. Wiener Philologenvers.* S. 82 ff.).

Durch unsere Umschau in den Gegenden, wo sich Orient und Okzident berühren, sind wir schon tief in die Zeiten hinabgeführt worden, während welcher griechische Kultur und Kunstübung weithin über die Mittelmeerländer sich verbreiteten. Kehren wir nun zurück, um zu erkennen, wie die Sphinx bereits im Mutterlande in gleichem Sinne verwendet worden 40 war. Sie hatte dort von Anfang an in zahllosen Fällen rein dekorativem Zwecke gedient und nur ein konventionelles Element der künstlerischen Formsprache gebildet. Ein verderbbringendes Ungeheuer als Sinnbild des Unheils und der Vernichtung zu gebrauchen, lag nahe; Greif und Gorgone, Sirenen und Harpyien begegnen in dieser Bedeutung. Damit verband sich die früher (Sp. 1377 f.) besprochene ursprüngliche Geltung der griechischen Sphinx als dahindraffendes Seelenwesen mit großer Leichtigkeit. So zeigt denn ein sfg. Skyphos in Kopenhagen mit der Darstellung der verhängnisvollen Einkehr des Tydeus bei Adrast auf der Kehrseite eine geflügelte Gorgo zwischen zwei den Kopf umwendenden Sphinxen, wodurch zweifellos auf den unheilvollen Ausgang des folgenden Zuges der Sieben gegen Theben angespielt werden soll (abgeb. z. B. in *Baumeyers Denkm.* S. 17 f. Fig. 19). Ähnlich sind 50 z. B. die Sphinxen aufzufassen, die auf einem altkorinthischen Napf in Berlin (Fig. 29) zu beiden Seiten einer Kriegerszene sitzen (*Furtwängler, Vasensamml. im Antiquar.* nr. 967) oder Kampfszenen auf sfg., wie auf dem korinthischen Krater bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 220 (vgl. *Laum, N. Jahrb.* 29, 1912, S. 642), und rfg. Vasen in Neapel rechts und links umgeben (*Heydemann* nr. 683. 2614, s. oben Sp. 1355, 52).

Von den an Thronesseln von Gottheiten und Herrschern häufig angebrachten Sphinxen, die nach mehrfach vertretener Ansicht darnieder-gehaltene Mächte des Verderbens und der Unterwelt bezeichnen sollen, wird später die Rede sein. Erkennbar ist die Sphinx auch, wie oben erwähnt, als Todesdämon, wenn sie einen Jüngling oder ein Kind in den Klauen davonträgt, ohne daß man dabei immer genötigt wäre, an Haimon oder einen andern geraubten Thebaner

N. F. 6, 223 Fig. 15). Sphinxdarstellungen auf sfg. und rfg. attischen Lekythen sind häufig (vgl. z. B. Berlin nr. 1743. 2028. 2234. 2438. 3990 = *Samml. Sabouloff* Taf. 52, 3; *O. Jahr, Vasensamml. König Ludwigs* S. 48; Athen, Polytechnion nr. 2797; *de Ridder, Cat. d. vas. peints de la bibl. nat.* nr. 278 Bd. 1 S. 186 f. Fig. 29: Sphinx, einen Jüngling anspringend). Aber auch auf dem Grabmal selbst treten sie häufig auf und walten ihres Hüteramtes. Wir haben dafür di-



29) Kampfszene auf einem korinthischen Krater (nach Gerhard, *Auserl. Vasenb.* Taf. 220).

zu denken. Dieses Motiv kommt auf archaischen Gemmen vor (*Furtwängler, Die antiken Gemm.* Taf. 6, 32, 8, 7), dasselbe liegt wahrscheinlich einem Relieffragment des 6. Jahrh. aus Mykenai zugrunde (*Jahrb. d. Inst.* 1901 S. 20 f. nr. 2) und ist besonders auf Terrakottareliefs ohne Hintergrund zur Darstellung gebracht worden, die dazu bestimmt waren, vielleicht an Grabstätten, an die Wand geheftet zu werden. Zu den vier von *R. Schöne, Griech. Reliefs* Sp. 61 nr. 121–122



30) Sphinx von einer attischen Lekythos (nach *Stackelberg, Gräber d. Hellenen* Taf. 37).

(vgl. Taf. 30, 125) verzeichneten Exemplaren kommt die von *Cartault* besprochene Terrakottaplatte der früheren Sammlung Lecuyer (*Collect. Cam. Lecuyer, Terres cuites ant.* Textbild zu Taf. F). Vgl. oben Fig. 20. Es war Sitte, Relieftafeln aus Terrakotta auf Holzarkophage zu heften (s. *Fredrich, Sarkophagstud.* S. 19 ff.). Vgl. die von *Furtwängler, Samml. Sabouloff* Bd. 1, *Skulpt., Einl.* S. 51, 8 angeführte sfg. attische Vase in Privatbesitz und *Münchn. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 4 f. Abb. 9. Die sepulkrale Bedeutung der mit gewaltigen Schwingen begabten, mit erhobener Tatze an einer Grabsäule lauernden Sphinx auf einer attischen Lekythos (Fig. 30) kann einem Zweifel jedenfalls nicht unterworfen sein (*Stackelberg, Gräber d. Hell.* Taf. 37; *Ztschr. f. bild. Kunst,*

rechte Beispiele; antike Abbildungen von Grabmonumenten beweisen überdies das gleiche (vgl. *R. Weißhüpl, Eranos Vindobonensis* 1893 S. 48 ff.). *Benndorf* hat die Sphinx einer attischen Lekythos als Grabaufsatz erkannt; sie sitzt auf dem durch drei Stufen angedeuteten, mit Gebüsch geschmückten Denkmal (*Griech. u. sicil. Vasenb.* Taf. 19, 4 S. 38 f.). Manche der uns erhaltenen Sphinxstatuen werden also ursprünglich sepulkrale Bestimmungen gehabt haben, manche der Vasengemälde mit gelagerter Sphinx als Grabszenen zu erklären sein, wie z. B. das auf der Lekythos *Ann. d. Inst.* 1865 Taf. 1 (vgl. *ebd.* 1867 S. 379; *Reinach, Répert.* 1, 319), wo eine Frau — nicht Oidipus — vor der Grabsäule steht. Eines der hervorragendsten der hierher gehörigen archaischen Bildwerke ist die Sphinx von Spata (Fig. 31), eine ursprünglich polychrome Marmorstatue, die auf der Säule eines Grabhügels gestanden zu haben scheint und wohl dem 6. Jahrh. angehört, veröffentlicht und ausführlich besprochen von *Milchhöfer, Ath. Mitt.* 4 Taf. 5 S. 45 ff.; vgl. *v. Sybel, Catal. d. Skulpt.* zu Athen nr. 37; *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* nr. 103; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 657 Fig. 337; *Lechat, La sculpt. att. avant Phidias* S. 121 Fig. 7; *Collignon, Stat. funér.* S. 84 ff. Fig. 45; *Löwy, Österr. Jahresh.* 1909 S. 259 f. Fig. 132. 135). Wiederholungen desselben Typus sind auch anderwärts in Griechenland gefunden worden: im Piräus (*Lechat* S. 123 Fig. 8), an der Mauer des Themistokles (*Noack, Athen. Mitt.* 32, 550 ff. Taf. 23. 24; *Collignon, Stat. funér.* S. 86 Fig. 46; etwas jünger sind die von ionischer Kunst beeinflussten nr. 630 u. 632 des Akropolismuseums; *Lechat* a. a. O. S. 203 f. Fig. 14), auf Aigina (*Iers.* a. a. O. S. 407 Fig. 35), an unbekanntem Ort in Attika (Nationalmuseum in Athen nr. 78), Terrakottasphinx in Olympia und Korinth (*Archäol. Ztg.* 1878 S. 82; *Milchhöfer* a. a. O. S. 69 f.; vgl. über ein Exemplar des Louvre *Pottier, Mon. Piot* 6, 133 ff. Taf. 12); mit daraufsitzen-der Sphinx

wird ebenfalls das Grabmal von Lamprai aus der Mitte des 6. Jahrh. zu ergänzen sein (s. *Winter, Athen. Mitt.* 12, 105; *Collignon-Thraemer, Gesch. d. griech. Plast.* 1, 403 f. Fig. 198). Als man später den Verstorbenen selbst und seine Lieben auf den Grabreliefs abzubilden pflegte, oft in rührenden Familienszenen, da verlor das Sphinxbild des Denkmals seine Selbständigkeit und sank zur Dekoration herab, obwohl auch damals noch seine Symbolik empfunden worden sein muß (anders *A. Brueckner, Ornament u. Form d. attisch. Grabstelen* S. 33). Durch die ornamentale Verwendung wird eine Symbolik nicht ausgeschlossen, ohne deren Annahme es schwer verständlich wäre, weshalb man vorzugsweise gerade Grabmäler mit Sphinxen dekoriert haben sollte. Zudem ist ein ununterbrochenes Fortleben der sepulkralen Bedeutung des Typus im Volksbewußtsein daraus ersichtlich, daß diese in der Folgezeit bei den Griechen und ihren Nachahmern immer wieder von neuem auf Grabmonumenten verschiedener Art auftaucht. Ein Eckakroterion von einem großen attischen Grabmal des 4. Jahrh. in Gestalt einer Sphinx mit Kalathos, langen Locken, aufgebo-
 20 genen Flügeln und emporgeringeltem Schwanz befindet sich in Berlin (*Antike Skulpturen des Kgl. Museums zu Berlin* nr. 886; vgl. das Relief der Grabstele der Silenis *Inv.* 1492, *Arch. Anz.* 1903 S. 36); mehrere ähnliche Eckfiguren und Reliefs auf attischen Grabsteinen archaischen
 30 Stils und aus der Blütezeit, z. T. in Verbindung mit Sirenen, bergen die athenischen Sammlungen. Wir erwähnen den Grabstein eines Kallias, an dessen Giebelecken Sphinx angebracht sind (v. *Sybel, Katalog der Skulpt. zu Athen* nr. 51; *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* nr. 1094), ferner den der Hedyline, dessen Akroterien von je zwei mit dem Vorderkörper verwachsenen Sphinxen gebildet werden und somit die Gesamtansicht
 40 von verschiedenen Seiten darbieten (v. *Sybel a. a. O.* nr. 161; *Friederichs-Wolters* nr. 1121. Vgl. *Pervanoglu, Grabsteine d. alt. Griechen* 80 f.; v. *Sybel a. a. O.* nr. 2163. 3975. 7128). Ein attisches Grabrelief des Britischen Museums stellt eine Vase mit zwei Kriegerinnen dar, die von einer Sphinx getragen wird (*Jahrb. d. arch. Inst.* 1887 S. 196), die Stele des Telesiphron und Athenodoros zwei archaische Reliefsphinxen, wie oft, mit Kalathos auf den Häuptern (*Col-
 50 lignon, Stat. funér.* S. 215 Fig. 137), ein ostgriechisches Relief aus hellenistischer Zeit als Beiwerk eine Stele mit Sphinx als Epithem (*Jahrb. d. Inst.* 1905 S. 51. 58). — Mischbildungen von Sirene und Sphinx: Sirene mit Löwenbeinen (Vurvavasen), Sirene mit Löwentatzen statt der Hände (klazomenischer Sarkophag im Britischen Museum), kauernde Flügel-sphinx mit Vogelschwanz (bis ins 4. Jahrh. v. Chr. nachzuweisen, *Furtwängler, Gemmen* Taf. 9, 63), die sich aus der analogen Bedeutung beider Wesen leicht erklären, verzeichnet
 60 *Weicker, Seelenvogel* S. 127 f.

Unsere Anschauung über die sepulkrale Verwendung des Typus würde unvollständig bleiben, wollten wir nicht auch einen Blick nach dem Westen werfen. Freilich sind wir dabei wiederum genötigt, wie vorher beim Übergang

zum griechischen Mutterlande, einige Jahrhunderte zurückzugreifen und uns zu vergegenwärtigen, wie seit alter Zeit die etruskische Küste in lebhafter Verbindung mit den Handelsvölkern des Ostens gestanden hat, zuerst mit den Phönikiern, seit dem 8. Jahrh. mit Kypros, den Chalkidiern, Phokiern, Rhodiern sowie, z. T. durch syrakusanische Vermittlung, mit Korinth (die Übertragung sepulkraler Motive von Kleinasien nach Etrurien bespricht
 10 *Fredrich, Sarkophagstudien* S. 11 f.; im allgemeinen vgl. *Poulsen, Der Orient u. die frühgr. Kunst* Kap. 10; *Kahrstedt, Klio* 12, 1912, S. 461 ff.). Die orientalischen Typen der altgriechischen



31) Sphinx von Spata (nach Photographie).

Kunst sind von den Etruskern mit Vorliebe festgehalten worden, was bereits prähistorische Nekropolen beweisen (*Hoernes, Urgesch. d. bildend. Kunst* S. 471. 477 f. 661 Taf. 36 Fig. 3). Gruppen wilder und phantastischer Tiere, darunter auch die Sphinx, erblickt man an den Wänden mehr
 50 als eines etruskischen Grabes aus dem 6. oder 5. Jahrh. und erkennt darin leicht die Nachwirkung östlicher Muster. Durch groteske Gestalten besonders merkwürdig sind die Fresken des einzigen noch erhaltenen Grabes von Veji, der Grotta Campana, die neben Panther, Hunden, Löwe eine hochbeinige Sphinx aufweisen (*Martha, L'art étrusque* S. 421 ff. Fig. 283). S. auch das von *Semper* (*Der Stil* 1, 407) mit dem 'Fries' des Tempels von Assos verglichene Gräbertor von Corneto. In einem Grabmale der Nekropole von Vulci wurden zwei steinerne Sphinxen als Hüter entdeckt (*Martha* S. 205); auf einem etruskischen Grabcippus im Berliner Museum (nr. 1220) ist eine aufgerichtete Sphinx mit zurückgebogenen Flügeln in Relief dargestellt; von einer Aschenkiste stammen vermutlich die beiden schreitenden, langhaarigen Sphinxen

nr. 1295 f. desselben Museums. Die Gestalt ist außerdem häufig an den Ecken etruskischer Grabeippen, als Träger des Cippus, an den Schmalseiten der Sarkophage usw. (*Martha* S. 342; S. 217. 220 Fig. 171; S. 356); auch erinnert die Sphinx einiger etruskischer Spiegel an die so oft ihr beigelegte sepulkrale Bedeutung. Auf einer Darstellung von des Paris Werbung um Helena erscheint sie als unheil- drohendes Symbol zweimal an der Fußbank 10 unter der Kline, worauf Helena gelagert ist, einmal im Luftraum vor Paris über derselben; s. *Gerhard, Etrusk. Spiegel* 4, 379; ob. Bd. 1 Sp. 1963 f.; *Helbig, Führer*³ 2 nr. 1769 k. Auch an den *Spiegel* 4, 396 bei *Gerhard* darf hier erinnert werden, worauf mit zwei gegeneinander gerichteten Sphinxen Eos und Thetis vor Zeus dargestellt sind, die vor dem Kampfe des Memnon um das Leben ihrer Söhne bitten. Soll man etwa wie bei einer Neapeler Vase, 20



32) Sphinx von einem Sarkophag des 2. Jahrh. n. Chr. (nach Robert, *Die ant. Sarkophagreliefs* Bd. 3, 2 Taf. 91).

auf der Sphinxen jenen Zweikampf selbst umgeben (s. *Overbeck, Bildwerke zum theb. und troisch. Heldenk.* S. 516 nr. 38; vgl. ob. Fig. 29), zugleich an eine Anspielung auf Memnons Heimat glauben?

Sehr gebräuchlich war endlich unser Todes- symbol in römischer Zeit: eine Unzahl erhal- tener Denkmäler beweist es. Mehrere hierher gehörige Reliefs, die zu Athen gefunden wurden, verzeihen *Pervanoglu, Grabsteine d. a. Griech.* 50 S. 45. 80 f. Sarkophage (Sphinx mit erhobener Vordertatze auf einem Sarkophag in Sparta: *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 106, 3; Sphinx von einem Sarkophag aus Ephesos: *Michaelis, Ancient marbles in Great Britain* S. 591 nr. 219; Sphinx mit Tatze auf Widderkopf: *Robert, Die ant. Sarkophagrel.* 2 Taf. 56, 158 a; 3, 1 Taf. 54, 144 a; Sphinx mit weiblicher Brust und Zitzen [Fig. 32]: *ebd.* 3, 2 Taf. 91, 277 a b) zeigen die Sphinx, ferner Grabsteine und Cippen (s. z. B. 60 *Dütschke, Ant. Bildw. in Oberitalien* 3, 204. 217. 500; *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 1, 3916. 3933. 3935. 3937. 3938 3941. 3943. 3949; *Schreiber, Ant. Bildw. der Villa Ludovisi* S. 58 nr. 21, S. 199 nr. 195). Über die Sepulkralara eines Volu- siers (1. Jahrh. n. Chr.) s. *Helbig, Führer*² nr. 160 (in der 3. Aufl. gestrichen): an den unteren Ecken der Vorderseite liegen Sphinxen, zwischen

deren Flügeln Akanthusblätter hervorspießen. Aschenurnen und Aschenkisten (*Dütschke a. a. O.* 2, 363. 364. 473. 3, 347. 458. 4, 502. 5, 772; *Matz-v. Duhn* 1, 3965. 3966; *Michaelis, Anc. marbl.* S. 331 nr. 51, S. 317 nr. 49; Sphinx auf Schlange tretend: *Stephani, Mém. de l'acad.* Petersburg 1872 Bd. 18, 4 nr. 68) usw. wurden damit versehen, ebenso Grablampen (*Bachofen, Röm. Grablampen, Atl.* Taf. 44, 2 usw.). Wie bereits auf griechischen Monumenten, verdop- 10 peln sich oft die Leiber der Sphinxen nach den Seiten, so daß der Kopf an der Ecke zwei Kör- pern angehört (*Stephani, Compte rendu* 1864 S. 64). Auf dem Camposanto zu Pisa steht ein römischer Sarkophag, auf dessen beiden Schmal- seiten je eine schreitende Sphinx die Tatze auf einen Widderkopf setzt (*Dütschke a. a. O.* 1 nr. 124). Nicht selten liegen die Tatzen auch auf einem Rade (vgl. eine die rechte Vorder- 20 tatze auf ein Rad legende Bronzesphinx im Louvre bei *Longpérier, Notice des bronz. ant. du Louvre* nr. 412 sowie alexandrinische Münzen Hadrians, s. *Cat. Brit. Mus. Alexandria* Taf. 26 nr. 845. 850), auf Stierkopf (*Raoul-Rochette, Monum. inéd.* S. 47) oder Totenschädel (*Ant. Skulpt. d. kgl. Mus. z. Berlin* nr. 1144) usw. Einzeln gefundene Rundbilder hatten z. T. gewiß eine ähnliche sepulkrale Bestimmung. S. das in seinen üppigen Formen an lykische Vorbilder erinnernde Exemplar bei *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 1, 1614; vgl. *Dütschke* 4, 631 (Verona). 632 f. (Mantua). Daß man auch die Gruppierung mit Oidipus und Umgebung zum Sarkophagschmuck verwendete, war nur ein Schritt weiter, der um so eher getan werden konnte, als Heroenabenteuer auf Sarkophagen bekanntlich sehr beliebt sind; sie kommen auch in der griechischen und etruskischen Kunst vor. Oidipus allein vor der Sphinx stehend, während 40 eine Furie hinter dem Untier das Gegenstück zu ihm ausmacht, ist bereits auf etruskischen Aschenkisten zu finden (*Overbeck, Heroengallerie* nr. 69. 70 Taf. 2, 8). Mit einem Diener und Reisepferd naht er sich dem Sphinxfels an der einen Hälfte der Vorderseite eines Sarko- phags im Palazzo Mattei in Rom, deren andere Hälfte Polyphem und Galatea einnehmen (*Robert, Die ant. Sarkophagreliefs* 2 Taf. 60, 182 S. 190 f.). Oidipus vor der Sphinx samt einem ein Roß hal- tenden Gefährten auch auf einem Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen (*Overbeck a. a. O.* nr. 51 Taf. 2, 5). Während dieses Werk dem ersten nachchristl. Jahrh. zugeschrieben wird, zeitlich also dem Oidipusrelief am Grabe des C. Calventius Quietus zu Pompeji (*Overbeck a. a. O.* nr. 49 Taf. 2, 4; *ders., Pompeji* 4. Aufl. S. 417 Fig. 217; *Mau, Pompeji* S. 416) nicht sehr fernsteht, verlegt man erst in den Anfang des dritten den Adonissarkophag des Lateran, dessen Deckel 7 Szenen aus dem Leben des Oidipus, darunter an fünfter Stelle sein Sphinx- 60 abenteuer aufweist (*Robert a. a. O.* Taf. 60, 183 S. 191 f.). Dieses Dekorationsmotiv, das bis nach Gallien gewandert ist, wie das Deckel- fragment eines Medeasarkophages in Marseille beweist (*Robert a. a. O.* Taf. 65, 203 S. 217), wird auf einem Erotensarkophag von Athen in der Weise spielend umgebildet, daß Oidipus

selbst mit knabenhaften Körperformen als Eros erscheint (ders. a. a. O. S. 189 f. Fig. 181). Vgl. über Symbolik und dekorativen Charakter der Sphinx und Doppelsphinx in römischer Zeit W. Altmann, *Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit* (Berl. 1905) S. 229 ff.

§ 4. Die Sphinx in sonstiger prophylaktischer und dekorativer Verwendung.

Dem Seelenreich angehörige Typen haben in Griechenland in der Regel Verwendung im Totenkult und im Grabeschmuck erhalten. Der menschenköpfige Vogel, in dem man ein Abbild der Menschenseele zu sehen glaubte, wurde ursprünglich mit ins Grab gelegt (Beispiele bei Winter, *Die Typen der figürl. Terrakotten* 1, 229 nr. 1—3; Collignon, *Stat. funér.* S. 82 Fig. 43), um der im Grabe hausenden Seele in ihrem Abbilde einen Wohnsitz zu schaffen. Dann setzte man ihn darauf und verlieh ihm unheilbeschwörende Kraft, die schließlich das Charakteristische blieb. So auch bei der Sphinx, nachdem ihre seelische Natur im Volksbewußtsein längst verdunkelt war. Ihre prophylaktische Funktion beschränkte sich nicht auf die von jeher mit besonderer Sorgfalt vor Verletzung, Raub und bösem Zauber gehüteten Grabstätten, sie wurde auch auf eine Menge anderer Objekte übertragen, deren große Anzahl erschöpfend nicht behandelt werden soll. Gern ließ man den Schutz Waffen die kräftige Wirkung des Symbols angedeihen. In des Aeschylos 'Sieben' schwingt der wilde Parthenopaios einen Schild, auf dem in getriebener Arbeit die Sphinx menschenraffend zu sehen ist (Aesch. Sept. 522 ff.: τὸ γὰρ πόλεως ὄνειδος ἐν χαλκίῳ λατῷ | σάκει, κυκλωτῷ σώματος προβλήματι, | Σφίγγ' ἀμύκτον προσμειψαμένην | γούφοις ἐνδομα, λαμπρὸν ἔκκρουστον δέμας, | φέρεϊ δ' ὅφ' αὐτῇ πῶτα Καρμεῖον ἔνα). Polyneikes führt bei seiner nächtlichen Einklehr im Hause des Adrastos zu Argos ebenfalls einen sphinxgeschmückten Schild, wie wenigstens die Scholien zu des Euripides Phönissen in gesuchter Erklärung der Worte des Dichters behaupten (Schol. Eur. Phoen. 409: οἱ μὲν λέγουσιν, ὡς ἀπὸ τῶν ἐπισήμων τῶν ἀσπίδων συνέβαλεν Ἀδραστος· ὁ μὲν γὰρ [scil. ὁ Τυδεύς] εἶχε τὸν Καλνδάνιον σὺν, ὁ δὲ [scil. Πολυνείκης] τὴν λεοντοπόρσωπον Σφίγγα κτλ., vgl. Schol. zu 411. Bei Euripides, Phoen. 411, Suppl. 140, sowie im betreffenden Orakel bei Mnaseas ist bekanntlich nur von einem Löwen die Rede). Auf attischen sfg. Amphoren kommen Krieger vor, deren Schilde eine weiß aufgemalte Sphinx zeigen (Berlin nr. 1708. 1712; Furtwängler-Reichhold, *Gr. Vasenm.* Taf. 75; *Röm. Mitt.* 1912 S. 127 Taf. 6); die Thebaner gebrauchten, wie berichtet wird, das Symbol in dieser Weise wappenartig (Lactant. zu Stat. Theb. 7, 242). Beispiele von Panzern damit sind schon angeführt (ob. Sp. 1348, 37). In römischer Zeit sind auch Phalerae mit der prophylaktischen Sphinx verziert worden. S. die halbmondförmige silberne Doppelsphinx Monum. dell' Inst. 6 Taf. 40, 9; O. Jahn, *Lauersforter Phalerae* S. 9 Taf. 1, 2, vgl. S. 25 f.; das Motiv der Sphinxfigur mit zwei Leibern und gemeinsamem Kopf ist sehr alt (vgl. die oben

Sp. 1349, 68 erwähnte Chigikanne) und wird aus der mykenischen Kunst abgeleitet (Poulson S. 146). Berühmt ist das Sphinxemblem als Helmschmuck durch die Athena Parthenos des Phidias geworden (Collignon, *Phidias* S. 28). Der Helm trug die Sphinx zwischen zwei Greifen: μέσῳ μὲν οὖν ἐπίκειται οἱ τῷ κρᾶνι Σφίγγος εἰκὼν — ἀ δὲ ἐς τὴν Σφίγγα λέγεται, γράψω προελθόντος ἐς τὰ Βοιωτιά μοι τοῦ λόγον — καὶ' ἐπ' αὐτὸν δὲ τοῦ κρᾶνος γοῦπές εἰσιν ἐπιεργασμένοι (1, 24, 5). Genauer gesagt waren die Greifen an den emporgeschlagenen Backenklappen in erhabener Arbeit angebracht, außerdem zur Rechten und Linken der Sphinx Flügelrosse, die gleich ihr je einem Helmbusch als Stütze dienten. Der Meister und sein Kreis verwendeten das Motiv, wie die erhaltenen Kopien zeigen, auch in anderen Werken (Hopesche Athena: Michaelis, *Anc. marbl. in Great Brit.* S. 290 f. nr. 39; Furtwängler, *Meisterwerke* S. 106 ff. Fig. 13; Strona Helbig. S. 86 ff.; Farnesische Athena: Furtwängler, *Meisterw.* S. 118 Fig. 15. 16; Athena Hygieia: ob. Bd. 1 Sp. 699. Vgl. dazu A. Preuß, *Jahrb. d. Inst.* 27, 1912, S. 88 ff.). S. auch die Kolossalbüste in Wien: v. Sacken, *Die ant. Skulpt. des k. k. Münz- u. Antikenkab.* Taf. 16, den Kopf im Louvre: Michou, *Monum. Piot* 7, 153 ff. Taf. 12. Dem Parthenoshelme entsprechend erscheint der Athenahelm auf Goldarbeiten des 4. Jahrh. aus der Krim (Athen. Mitt. 8 Taf. 15; Friederichs-Wolters, *Gipsabgüsse* S. 205), auf vielen attischen und sonstigen griechischen Münzen, auf mannigfachen anderen Erzeugnissen der Kleinkunst, so noch bei der Athena in Hochrelief auf der Silberschale des Hildesheimer Silberfundes. Es ist wiederholt ausgesprochen worden (s. z. B. Welcker, *Griech. Götterlehre* 2, 315 f.), Phidias habe durch die Sphinx seiner Parthenos symbolisch die Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit andeuten wollen. Wenn wir bedenken, daß die thebanische Rätseljungfrau von Euripides geradezu σοφῇ παρθένος genannt wird (Phoen. 48) und weiter in Betracht ziehen, daß auch die Flügelrosse zur Rechten und Linken eine spezielle Beziehung auf Athena haben, die ja als Chalinitis und Hippias dem Bellerophon den Pegasus zähmte oder ihn zähmen lehrte, so werden wir zugeben, daß der Meister eine derartige Symbolik mit seiner an so hervorragender Stelle des Kultbildes angebrachten Sphinx in der Tat mitbeabsichtigt hat. Sonst allerdings pflegt die Helmsphinx in jener Zeit nicht Weisheitssymbol zu sein, sondern als furchtbares Wesen lediglich Apotropaum. Das gilt für den Helm einer Aresstatue des Phidias oder seines Kreises, auf welche nach Furtwängler (*Meisterwerke* S. 127) ein behelmter Jünglingskopf des Louvre zurückgeht. Auch auf jenem Helm befanden sich drei Büsche, deren mittelster von einer Sphinx gestützt war, und die emporgeschlagenen Backenklappen zeigten auch dort das streitbare Tier, je einen aufsteigenden Greifen. Sphinxgeschmückt ist auch der Helm einer Aresbüste in München (Furtwängler, *Beschr. d. Glyptothek* S. 191 nr. 212), dessen Busch und ungeflügeltes Fabeltier allerdings stark

ergänzt sind; vgl. das von *Schreiber*, *Villa Ludovisi* S. 63 nr. 31, beschriebene Hochrelief. — Das von Ares später vielfach auf hellenische Fürsten und Cäsaren übergegangene Emblem legt in klassischer Zeit *Euripides* dem Achilleus bei. In dem Chorliede der *Elektra* (452—475), das die Waffen des Helden schildert, ist es der goldgetriebene Helm, auf dem Sphinxen 'den besungenen Raub in den Klauen tragen'. Wir werden dabei an den Schild des Parthenopaios bei *Aeschylos* erinnert, durch die ganze Beschreibung aber an das bereits oben Sp. 1378, 67 herangezogene Kraterpaar von Somavilla (*O. Jahn*, *Archäol. Beitr.* S. 118 ff.; *ders.*, *Vasensamml. König Ludwigs* S. 64; *Overbeck*, *Heroengallerie* S. 50 f.). *Euripides* erwähnt außer den genannten Helmsphinxen als Schreckbilder (*δαίματα φοβικά*) auf Achills Schild Perseus mit dem Gorgonenhaupt und die leuchtende Sonnenscheibe samt den Plejaden und Hyaden (vgl. *Il.* P 484 ff.), ferner auf dem Brustpanzer die Chimaira mit Pegasos. Vergleicht man damit die Darstellungen der beiden zusammengehörigen Vasen, so ist die Übereinstimmung ihres Bilderkreises mit dem von *Euripides* beschriebenen auffällig, denn ihre Rückseiten zeigen die oben erwähnten Sphinxszenen, auf der Hauptseite des einen Kraters ist die strahlenumgebene, von Satyrn angestaunte Heliosscheibe gemalt (ob. Bd. 1 Sp. 1998), auf der des zweiten Bellerophon auf dem Pegasos, die Chimaira besiegend (*O. Jahn*, *Archäol. Beitr.* Taf. 5). Damit fällt ein interessantes Licht auf den Sinn dieser rätselhaften Kompositionen. Wie die Typen des Waffenzierates von *Euripides* *ἔντροπος ὄμμασι τροπαῖοι* genannt werden, so sollten vermutlich auch die Vasenbilder apotropäisch wirken; und es folgt zugleich auf der dargelegten Übereinstimmung, daß *Euripides*, was ja auch an und für sich einleuchtet, aus dem tatsächlich von der zeitgenössischen Kunst für derartige Zwecke verwendeten Typenschatz schöpfte, als er es unternahm, mit *Homer* in der Schilderung der Waffen Achills zu wetteifern.

Vom Haupte der jungfräulichen Athena im Heiligtum des Parthenon sah der Hellene die Sphinxgestalt weisheitsvoll zugleich und furchtbar herabschauen. Aber auch im Tempel des olympischen Zeus fiel sein Blick auf das Ungeheuer. Als Stütze beider Armlehnen des göttlichen Thrones hatte Phidias ebenfalls die Sphinx verwendet. Es war der uns bereits bekannte Typus der jünglingsraubenden Löwenjungfrau. *Pausanias* (5, 11, 2; s. die Rekonstruktionsversuche von *Stackelberg* und *Brunn* in *Brunns Kl. Schr.* 2, 248 ff.) und mit ihm gewiß mancher Beschauer sah Thebanerknaben in ihren Opfern; wir erinnern uns jedoch, daß die Gruppe einen weiteren Hintergrund im alten griechischen Volksglauben hatte, der mehr oder weniger klar auch dem Künstler bewußt gewesen sein mag. Das in dem unheimlichen Wesen verkörperte drohende Todesschicksal ist von Phidias durchaus nicht zuerst als Thronschmuck verwendet worden. Über erschlagene Feinde hinschreitend war es schon bestimmt gewesen, die Armlehnen ägyptischer Thronessel zu tragen (*Perrot et Chipiez*, *Hist. de l'art*

1, 843 Fig. 583; vgl. ob. G III c 3), auch lagern ägyptische Sphinxen ohne derartige Opfer vor dem Throne (*Ohnefalsch-Richter*, *Kypros* Taf. 49, 2: zwei Sphinxen liegen vor einem von Löwen getragenen ägyptischen Thronstuhl aus Bronze). In Griechenland stützen sie seit alter Zeit die Armlehnen, während diese selbst oft in Löwen- oder Widderköpfe endigen. Vor allem wurden die Throne der Götter mit solcher Verzierung versehen. Sphinxen schmückten daran auch die Rücklehne, wie am Throne des amykläischen Apollon (*Paus.* 3, 18, 14; s. den Rekonstruktionsversuch von *Furtwängler*, *Meisterwerke* S. 706 Fig. 135); sie sind neben oder unter dem Sessel, auch an der Fußbank angebracht und dienen oft statt der Füße. Die anderwärts zusammengestellten Beispiele (s. z. B. *Panofka*, *Terrakotten* S. 16; *O. Jahn*, *Arch. Beitr.* S. 117 und besonders *Stephani*, *Compte rendu* 1859 S. 64 Taf. 1, 1864 S. 132. 143 Taf. 4) ließen sich leicht vermehren, z. B. durch eine Anzahl attischer Grab- und Votivreliefs u. dgl., auf denen Zeus, Asklepios oder der Verstorbene einen in der geschilderten Weise verzierten Armsessel innehaben (*v. Sybel*, *Katalog d. Skulpt. zu Athen*, häufig; vgl. *Friederichs-Wolters* zu nr. 1043). So thront Hera in einem Vasengemälde (*Baummeister*, *Denkm.* 3 Fig. 1714), Athena (vermutlich; s. *R. Schöne*, *Griech. Reliefs* nr. 1. 1 A Sp. 6) in einem Fragment des Erechtheionfrieses, ebenso Aphrodite (Terrakotte von Theben der Samml. *Cam. Lecuyer*, Paris 1882, Taf. F; vgl. Samml. *Arndt*, Münch. Glypt., Schr. F nr. 11.) und andere Gottheiten und Sterbliche, z. B. Phaidra (*Zoega*, *Bassirilevi* 1 Taf. 49). Ich zweifle nicht, daß dieses verbreitete Dekorationsmotiv bei seinem Aufkommen dieselbe unheilbannende Bedeutung hatte, wie wir sie an Waffenstücken kennen gelernt haben. Sie wurde gewiß auch noch an Zeusthron zu Olympia empfunden, wo der Eindruck der Todesdrohung überdies durch die Hinzufügung der gepackten Jünglinge verstärkt war, schwindet aber naturgemäß im Laufe der Zeit allmählich, so daß das Motiv schließlich als rein tektonisches Element weitergegeben wird. Wie bei der Parthenossphinx mochte sich auch am Throne des Zeus dem sinnenden Beschauer zudem eine besondere Beziehung der stützenden Gruppen zu der dargestellten Gottheit aufdrängen, woran er in anderen Fällen nicht dachte. Ahnte er dort die göttliche Unersorflichkeit, so hier die ewige Allmacht. — Einen Nachklang davon mochte Augustus empfinden, der mit einer Sphinx zu siegeln pflegte (später, da er deswegen verspottet wurde, mit dem Kopf Alexanders d. Gr., endlich mit dem eignen Porträt, das Dioskurides geschnitten hatte: *Suet. Aug.* 50; *Plinius* N. h. 37, 1, 10; *Cass. Dio* 51, 3, 6; dazu *Münzer*, *Quellenkrit. der Naturgesch. des Plin.* S. 365 ff. Vgl. *Milani*, *Studi e mater.* 2, 172, der den echten Ring im Museo archeologico zu Florenz entdeckt zu haben meint).

Das dem Aberglauben entsprungene Bestreben, durch die drohende Gestalt eines Ungeheuers Gewalt und Zauber fernzuhalten, wofür wir in den erwähnten Meisterwerken des Phidias die klassischen Beispiele erkennen dürfen, äußert

sich in den Monumenten des Altertums tausendfach. Es ist natürlich, daß es nicht nur an den Waffen des Kriegers, sondern auch an Kleidung und Schmuck jeglicher Art, den man am Körper trug, hervortritt. Auch hier kam der Anschauung des Griechen der orientalische Dekorationsstil entgegen, der auf Gewändern und Schmucksachen jene Reihen oder Gruppen wilder und phantastischer Tiere (ξόδια) bevorzugte, unter denen die Sphinx häufig ist (vgl. 10 das Prachtgewand des Alkimenos von Sybaris bei *Aristot. de mirab. auscult.* Kap. 96, oder die auf Gewänder gestickten Sphinxen einer sfg. Hydria in Paris: *Dumont et Chaplain, Les céramiques de la Grèce propre* S. 326 f. nr. 4). In Südrußland ist eine Menge von Goldplättchen des 5. Jahrh. gefunden worden, die zum Kleiderschmuck bestimmte Sphinxen darstellen (*Stephani, Compte rendu* 1876 S. 145. 147; 1877 S. 235). Ebenda fand sich die Sphinx als 20 goldener Halsschmuck, auch an goldenen Arm-bändern angebracht (*Antiquités du Bosphore Cimmérien* 1, 79. 85. Taf. 12 a 2. 13, 1); man kann sich des Gedankens an prophylaktische Nebenbedeutung dieser Dekoration nicht erwehren, wenn man sich der vielgestaltigen Amulette (περίαντα, περιάμματα) erinnert, die *O. Jahn* in seiner bekannten Abhandlung über den Aberglauben des bösen Blickes zusammengestellt hat. Daß sich im Westen, auf Sardinien und in Kampanien, Schmuckgegenstände und Amulette fanden, die hier genannt werden könnten, hängt mit früher Beeinflussung dieser Gegenden vom Orient zusammen. Die silbernen Fibeln mit Sphinx des Schatzes von Praeneste werden dem 7. Jahrh. zugeschrieben (*Helbig-Reisch, Führer*³ 2 S. 259 ff., die eine Fibula (nr. 1582) trägt Löwen mit doppeltem Menschenkopf; vgl. auch die goldenen Gürtelschließen nr. 1767 a). Ähnliche Goldfibeln des 40 Museo Gregoriano wären zu erwähnen (*Helbig-Reisch, Führer*³ 1 nr. 743); sonst beispielshalber eine Goldnadel von Chiuri mit Sphinx und anderen Tieren (*Daremberg-Saglio, Dict. des antiquit. gr. et rom.* 1, 62 Fig. 96; vgl. *ebd.* 8, 1438 Fig. 6549; *Journ. of Hell. stud.* 31, 263 f.), ein etruskischer Skarabäus griechischen Stils mit Sphinx und Gazelle (*Notizie degli scavi* 1885 S. 97), endlich das etwa erst dem 2. vorchristl. Jahrh. angehörige Halsgehänge von 50 Vulci, dessen einzelne Glieder abwechselnd mit dem Bild einer sitzenden Sphinx und einem Medusenkopfe verziert sind (*Helbig-Reisch*³ 1 nr. 726).

Die allgemeine Bedeutung des Symbols ermöglichte eine allseitige Verwendung an heiligen und profanen Gegenständen, zu denen seine besondere innere Beziehung festzustellen früher vielfach vergeblich versucht worden ist. Daß die oben an den Ecken der archaisierenden 60 Dresdner Dreifußbasis angebrachten Sphinxen (*Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 1^e, 261 Fig. 70) ebenso wie andere Ornamente dieses wohl im 4. Jahrh. entstandenen Kunstwerkes auf Dionysos hinweisen, dem es geweiht war, ist allerdings bei der schon berührten Verbindung dieses Gottes mit der Sphinx nicht in Abrede zu stellen. Die dreiseitige Basis in Venedig (*Dütschke,*

Ant. Bildw. in Oberital. 5 nr. 127) mit Attributen des Dionysos und dem Motiv einer Sphinx, die mit den Vordertatzen einen Widderkopf hält, muß sepulkrale Bestimmung gehabt haben. Wenn aber *K. Bötticher* sowohl bei den Dresdener Sphinxen eine weitergehende Symbolik erkennen wollte (*Archäol. Ztg.* 1858 Sp. 225), als auch z. B. die Sphinx am Kapitell eines Leuchters als 'Trägerin der prometheischen Lichtflamme, d. i. des göttlichen Verstandes im menschlichen Haupte' verwendet glaubte, so ging er zu weit. Gleich der Gorgo, dem Greifen und anderen Schreckbildern gebrauchte man in zahllosen Fällen die Sphinx als Schmuckstück, dessen apotropäische Kraft nur nebenbei oder endlich gar nicht mehr empfunden wurde. Derartige ornamentale Sphinxen von allerlei Geräten kommen z. B. unter den Fundstücken der Grotte des Idäischen Zeus von Kreta vor (*Halbherr, Scavi e trovamenti* S. 745 f.), ebenso in Olympia. Dasselbst fand sich eine Terrakottasphinx, die wohl als Akroterion oder dgl. gedient hat (*Ausgrab. zu-Olympia* 3 S. 16 Taf. 25 b, 1). Archaische Sphinxfiguren von Elfenbein und Bronze erscheinen in Ephesos (*Hogarth, Excavations at Eph.* Taf. 21, 4. 23, 1; s. ob. Fig. 17), kleine attische Bronzefiguren sitzender Sphinxen unter den Akropolisfunden (*de Ridder, Cat. des bronzes* nr. 441—444 Fig. 108—111). Aus Etrurien stammende Gegenstände, z. T. griechische Arbeiten, zeigen unsern Typus auf Metallbeschlägen aus Bronze und Silber (*Helbig-Reisch, Führer*³ 1 nr. 746; *Martha, L'art étrusque* 10 ff. Fig. 105), so auf dem Belage eines Prachtwagens von Perugia in der Münchner Glyptothek (*Eurtwängler, Beschr. d. Glyptoth.* S. 76 nr. 71; vgl. *Helbig, Führer*³ 2 nr. 1778 b); als Bronzefigur zum Möbelschmuck (2 altertümliche Exemplare im Louvre, s. *Longpérier, Notice des bronzes ant.* nr. 409. 410) usw. Mit dem steigenden Luxus in hellenistischer und römischer Zeit wächst die Verbreitung. Ptolemaios Philadelphos ließ in einem Prachtzelte, das er auf der Burg von Alexandria errichtete, hundert 'goldne, sphinxfüßige Lager' aufstellen (ἐξεντο δὲ κλῖνας χρυσαῖς σφινγόποδες ἐν ταῖς δυοῖς πλευραῖς ἑκατόν Athen. 5, 197 a; vgl. *Fleckeisen, Neue Jahrb.* 1893 S. 660, 2; über den Typus: *Caroline L. Ransom, Studies in ancient furniture*, Chicago 1905, S. 29 f. 112 Fig. 14. 30. 50). Das Kunsthandwerk der römischen Kaiserzeit nahm dieses wie viele andere Motive auf. In Pompeji fand sich die Sphinx z. B. als marmornrer Tischfuß (*Mau, Pompeji im Leben u. Kunst*² S. 390 Fig. 208; vgl. den *trapezophorus* des Avianius bei *Cic. Epist.* 7, 23, 3), an tragbarem Herde (*Overbeck-Mau, Pompeji*⁴ S. 442); in Herculaneum (?) an bronzenem Dreifuß (*Mau*² S. 391 Fig. 209; dazu *Pernice, Jahrb. d. Inst.* 1908 S. 107 ff. Abb. 1 u. 4). Als Tischfuß verwendete Marmorsphinxen des Britischen Museums und des Laterans (Saal XI 755) sind besprochen von *Eurtwängler, Münch. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 6 ff. Abb. 10. Mit Vorliebe verwendete man sie z. B. für Kandelaberbasen (s. das römische Terrakottarelieff im Brit. Mus. D 640: *Walters, Catal. of the Terrac.* S. 410 Taf. 43), wo dann häufig aus den Flügeln

der Sphinx Pflanzenornamente herauswachsen (vgl. z. B. *Dütschke* a. a. O. 4, 90; Sphinx an einem Kandelaberkehl: *Mau, Pompeji*² S. 394 Fig. 217). Dabei macht sich gelegentlich auch wieder altägyptischer Einfluß, von Alexandria her, geltend, und Uraltet taucht aufs neue empor (vgl. die Terrakottaplatte des Museo Gregoriano, *Helbig-Reisch, Führer*³ 1 nr. 438: Isis in einem Akanthoskelch zwischen einem bärtigen und einer weiblichen Sphinx), wozu wohl auch die Weibungen für die Sphinx (SPHINXi METILLus C. I. L. 3 Suppl. fasc. 3 nr. 10913 = *Eph. epigr.* 2 nr. 868, *Szombathely*) oder für Sphinx (SPINCIBVS AVGG SAC *ebd.* nr. 10914, *Steinamanger*) zu zählen sind.

[Nachtrag zu Sp. 1369, 39: Durch *P. Arndts* Freundlichkeit lerne ich aus dessen Privatbesitz unter anderen Sphinxgemmen eine wichtige Einzeldarstellung kennen, die mit der Oidipassage in Zusammenhang steht: 'Verbrannter Karneolskarabäus. Aus Griechenland, in Brindisi erworben. Mitte des 5. Jahrh.' Die Sphinx, geflügelt, mit 3 sichtbaren Eutern, hockt auf dem Boden und scheint aus einer mit den Vorderpfoten gehaltenen Schriftrolle ihr Rätsel vorzutragen.]

Zusammenfassung.

Bei unserem Versuche, der Geschichte und Bedeutung der Sphinxgestalt im griechischen Altertum nachzugehen, wie *W. Wundt* sagt (*Völkerpsych.* 3² S. 156), „wohl der ausdrucksvollsten und darum bleibendsten der Doppelformen, welche die Kunst überhaupt hervorgebracht hat“, wurden wir auf Schritt und Tritt daran erinnert, daß es sich dabei nur um eine verhältnismäßig späte Entwicklungsperiode eines uralten Typus handelt. Wie die Geschichte überhaupt, so beginnt ja auch die der Sphinx fern im Orient. Die frühesten, in Ägypten und Mesopotamien erwachsenen Kultur-
elemente berührten und vermischten sich in Syrien, wurden sodann auf dem Land- und Seewege nach dem Westen getragen und regten hier eine ganz neue, glanzvolle Entwicklung an, die, abgesehen von ihrem tieferen Inhalt, auch deshalb mächtiger ergreift, weil sie unvergleichlich besser als die Kultur der ältesten Völker in ihrem Werden und Wachsen fast Schritt vor Schritt beobachtet werden kann. Es ist überraschend wahrzunehmen, mit welcher Deutlichkeit die großen Kulturströmungen des Weltlebens in der Geschichte eines einzelnen Kunsttypus wie die Sphinx ihre Spuren zurückgelassen haben. Wie uralte und hochentwickelt muß die Kunstübung gewesen sein, die wir uns dem großen Sphinx bei Gise voran-
gehend zu denken haben! Wie lebhaft zeugen die gewaltigen Sphinxalleen Thebens vom Glanze des Neuen Reiches! Die Macht der Pharaonen, ja bis zu einem gewissen Grade sogar ihren Gesichtstypus verewigen zahllose Königssphinxen bis hinab zu den Ptolemäern. Aber auch die Beziehungen Ägyptens zu den nordöstlichen Nachbarländern spiegeln sich in den Wanderungen und Wandlungen des Doppelwesens. Während seit der Hyksoszeit zahlreiche Bevölkerungselemente aus Syrien nach Ägypten

dringen, bürgern sich andererseits namentlich im Süden Syriens ägyptische Anschauungen und Darstellungen immer mehr ein. Damals ist der Sphinxtypus von Ägypten aus nach dem Norden getragen worden, wo er, im Bereiche mesopotamischer Kunstübung, die Flügel ausbreitete und erhob. Er nahm daselbst auch immer häufiger weibliches Geschlecht an und wanderte, so umgestaltet, nach vielen Richtungen. Als infolge der großen Eroberungszüge der Pharaonen aus der 18. und 19. Dynastie ein noch engerer Zusammenhang Ägyptens mit jenen Ländern hergestellt war, zahlreiche Handelsartikel aus Syrien bezogen wurden und der Einfluß asiatischer Kunst sich in der Ausschmückung der Gräber, der Dekoration des Hausrates geltend machte, da kehrte das Fabelwesen mehrfach verändert in sein Heimatland zurück. Als die 'vorderasiatische Gesamtkultur' zu Lande über Kleinasien, später auf dem Seewege durch die Phönikier den europäischen Völkern vermittelt wurde, da vollzog sich auch seine Einwanderung an den Küsten und auf den Inseln von Hellas.

Das Vorwiegen und Zurücktretten sowie die volkstümliche Auffassung und künstlerische Ausgestaltung des Sphinxtypus sind in Griechenland ebenso wenig von Zufälligkeiten abhängig wie im Orient. Auch hier spricht sich im kleinen ein Teil des wechselvollen, wunderbaren sich steigernden Entwicklungsganges aus, der dem hellenischen Volke beschieden war. Wir bemerken bei der Verfolgung unserer Sphinx einen Strahl des kretisch-mykenischen Glanzes, den Niedergang der Kunstindustrie zur Zeit der großen Wanderungen, das erneute Andringen des fremdartigen asiatischen Luxus; wir beobachten, wie die dichterische Volksphantasie mit der ausländischen Gestalt einen einheimischen Sagenstoff in Verbindung setzt; wir bewundern schließlich die Erhebung eines barocken und schrecklichen Ungetüms in die Sphäre idealer Schönheit, in der nur ein leises Nachklingen uralter Symbolik vernehmlich bleibt, als Erinnerung an den Ursprung des Geschöpfes. [*J. Ilberg.*]

Sphodris (*Σφόδρις*), ein Kyzikener, der in dem durch unglücklichen Zufall verursachten Kampfe der Argonauten und Dolionen von Akastos getötet wurde, *Apoll. Rhod.* 1, 1041, dessen Quelle nach *Schol.* 1037 *Dei lochos* ist; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 561, 6. [*Höfer.*]

Sphragitides (*Σφραγιτίδες*), Nymphen, deren auf dem Kithairon gelegene Höhle eine alte Orakelstätte war. Ihnen gelobten die Griechen vor der Schlacht bei Platäa neben Zeus, Hera, Pan und den *ἑρῶες ἀρχηγῆται* der Platäer Opfer, *Plut. Arist.* 11. 19. *Quaest. conviv.* 1, 10, 3. Wenn die Überlieferung nach *Paus.* 9, 3, 9: *νύμφων ἐστὶν ἄντρον Κιθαίωνιδων, Σφραγίδιον μὲν ὀνομαζόμενον, μαντεύεσθαι δὲ τὰς νύμφας τὸ ἀρχαῖον αὐτόθι ἔχει λόγος* richtig ist, hieß die Nymphenhöhle *Σφραγίδιον*. Doch schreibt *Clavier* unter Zustimmung von *Lobeck*, *Paralipomena* 51: *Σφραγίδιον μὲν ὀνομαζόμενον. Nach Corais ad Plut. Arist.* 11 wäre *Σφραγιδίτιδες* — von *Σφραγίδιον* abgeleitet — zu lesen, und *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908),

556 ist der Ansicht, daß die *νύμφαι Σφαργιτιδές* ihren Namen einer Dissimilation aus *Σφαργιδιτιδές* verdanken. Die Bedeutung des Namens steht nicht fest. *Lobeck* verwirft die von *Schäfer* vorgeschlagene Ableitung von *σφαγίς* und nimmt (a. a. O. Anm. 59) mit Hinweis auf das den Nereiden bei *Orph. hymn.* 24, 2 gegebene Epitheton *σφαργίται* (doch ist die Lesung nicht sicher, *Abel* schreibt *φαικάλαί*) Zusammenhang mit *σφαράγος* an und vergleicht das Poseidon-epitheton *ξισσάραγος* (*Hom. Hymn.* 3, 187), so daß Nymphen rauschernd Quellen bezeichnet würden. — Bei *Prudent. de coron.* 10, 1076 bezeichnet *sphragitides* nach *Pape-Benseler* s. v. und *de Vit* die in die Mysterien der Göttermutter Eingeweihten. [Höfer.]

Sphyromachos (?). Der Name ist in der antiken Überlieferung als mythischer Name nicht bezeugt; s. *Sphyros*. [Pfister.]

Sphyros (*Σφύρος*), Sohn des *Machaon* (s. d.), 20 Gründer des angesehensten der drei Tempel des Asklepios in Argos, *Paus.* 2, 23, 4. *Odeberg*, *Sacra Corinthia*, *Sicyonia* 101. *Sphyros*, wohl Kurzform zu *Σφυρόμαχος*, trägt, wie sein Vater und die anderen Heilgötter, die in Beziehung zu Asklepios gesetzt worden sind (*Νικόμαχος*, *Πολέμομαχος*, *Ἀλεξάνωρ*), einen kriegerischen Namen, *Wide*, *Lakonische Kulte* 195. *H. Dübelt*, *Quaest. Coae mythologicae* 18, 5. *r. Wilamowitz*, *Aischylos' Orestie* 2, 9 Anm. 1. *Gruppe*, *Gr. Myth.* 453. Auf einer Inschrift aus Argos erscheint eine *γάργα* der *Σφυσίδαι*, *Corr. hell.* 33 (1909), 172 (vgl. 182. 189), die *Vollgraff*, *Corr. hell.* a. a. O. 196 f. von einem Heros *Σφυσίς*, der vielleicht mit *Sphyros* identisch sein könnte, ableitet. Ausführlich handelt über *Sphyros* als Heilgott mit dem Hammer (vgl. *Plut. Parall.* 35) *Panofka*, *Asklepios und die Asklepiaden in phil. u. histor. Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. in Berlin* 1845, 335 ff. [Höfer.] 40

Er gehört dem Kreis des Asklepios an. Sein Name hängt mit *σφύρα*, *σφυρίον* zusammen. Auf diesen Heros bezieht *Svoronos*, *Eph. arch.* 1908, 119 ff. ein in Athen im Asklepieion gefundenes Relief — (zuerst beschrieben von *Fr. v. Duhn*, *Arch. Ztg.* 1877 S. 164 nr. 80, *v. Sybel Katal.* 1881 S. 294 nr. 4011) —, das eine nackte, männliche, aufrechtstehende Figur darstellt, die, mit dem linken Arm auf eine Herme gelehnt, in der linken Hand, wie es scheint, 50 Mohnköpfe und -blüten trägt. Im freien Felde des Reliefs links unten sind einige Attribute angebracht, in denen *Svoronos* einen Hammer (*σφύρα*, *σφυρίον*) und zwei messerförmige Gegenstände, Meißel, erkennt, medizinische Werkzeuge, wie sie die antiken Ärzte zu Trepanationen des Kopfes gebrauchten. Beide Instrumente sind also als Attribute einem im Asklepieion in Athen dargestellten Heros beigegeben; möglich also, daß der Dargestellte der Hammer-Heros S. war. Diese Erklärung des Namens S. aus der medizinischen Sphäre findet sich schon bei *Panofka*, *Sitz.-Ber. der Berl. Ak.* 1845, 335 ff., der von *Ps.-Plut. parall.* 35 überlieferte Erzählung von dem Hammer bezieht, den ein Adler herbeigetragen hatte und der Kranke wunderbar heilte; *ὅθεν καὶ νῦν τὸ μυστήριον τελεῖται*. Vielleicht kann man auch

auf den wie *Cheiron* (worüber *Weinreich*, *Antike Heilungswunder* S. 38 ff.) nach der heilenden Hand genannten *Palamaon* (von *παλάμη*, *Pfister*, *Reliquienkult im Altertum* 1, Anm. 435) verweisen, dessen Attribut der Hammer ist, womit er dem Zeus bei der Geburt der Athena das Haupt spaltet. Das obengenannte Relief ist auch abgebildet und besprochen von *Svoronos*, *Das Athener Nationalmuseum* (deutsche 10 Ausg. von *W. Barth*) Taf. 46 nr. 1353, Text S. 272 ff. Anders ist die Erklärung, die *S. Wide*, *Lakon. Kulte* S. 195 gibt, der *Sphyros* als *Sphyromachos* faßt, den mit dem Hammer kämpfenden Heros, mit Berufung darauf, daß mehrere der Asklepiaden kriegerische Namen führen wie *Machaon*, *Polemokrates*, *Nikomachos*, *Alexanor*; vgl. auch *Gruppe*, *Griech. Myth.* S. 452 f. [Pfister.]

Spiniensis s. *Indigitamenta*.

Spino. Name eines Fließchens des stadt-römischen Gebietes, das, wie so viele andere Flüsse (vgl. *Wissowa*, *Rel. u. Kult. d. Römer*² p. 224 f.), göttliche Verehrung genoß. Es wird nur erwähnt bei *Cic. d. d. nat.* 3, 52 als vorkommend in *augurum precatione*, neben *Tiberius*, *Almo*, dem ebenfalls nur hier genannten *Nodinus*, und *alia propinquorum fluminum nomina*. [W. F. Otto.]

Spino(n), Gott des gleichnamigen Fließchens (*Jung*, *Grundriß der Geogr. v. Italien* 226, 1), angerufen in *augurum precatione*, *Cic. de nat. deor.* 3, 52. [Höfer.]

Spintheos (?) (*Σπίνθεος*); vgl. *Hesych.* *Σπίνθεος ἑσπερον Ἀπόλλων*. Ob hier wirklich ein Epitheton des Apollon vorliegt, ob *ἑσπερον Ἀπόλλωνος* zu schreiben oder statt *Ἀπόλλων* zu lesen ist *Ἀπολλώνιος*, ist ungewiß; vgl. *M. Schmidt* zu *Hesych.* a. a. O. [Höfer.]

Splachnotomos (*Σπλάγχνοτόμος*). Nach *Hegesandros* von Delphoi bei Athen. 4, 174 a, *Eust.* ad *Hom. Odys.* 1413, 33 (*F. H. G.* 4, 419) wurde auf Kypros Zeus *Ελλαπιναστής τε καὶ Σπλάγχνοτόμος* verehrt. Die Beinamen werden von *Gruppe*, *Gr. Myth.* 335, 15 auf Menschen-, von *Lobeck*, *Aglaopham.* 1057. *E. Maaß*, *Griechen u. Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 18 auf Tieropfer bezogen. *Usener*, *Götternamen* 256 deutet die Namen als Schutzpatrone der mit der Bereitung des Mahles beauftragten Diener. Vgl. auch *Arist. av.* 519. *Friedländer*, *Herakles* (*Philol. Untersuch.* 19) S. 158, 6. *W. Decke*, *Etrusk. Forsch. u. Studien* 2, 79. [Höfer.]

Spodios (*Σπόδιος*), Beiname des Apollon, von dem Aschenaltare des Gottes vor dem Elekratore zu Theben, *Paus.* 9, 11, 7. 12, 1. Der Name ist wohl allein durch die ungewöhnliche Struktur des Altars (s. *Reisch* über Aschenaltäre, *Pauly-Wiss.* Bd. 1 Sp. 1668 f.) veranlaßt; mantische Verwendung der Opferasche, woran *Gerhard*, *Griech. Myth.* 1, 292 und 323 denkt, ist nicht nachweisbar. Eine Verwechslung mit Apollon *Ismenios* und dessen Aschenorakel, wie *Holleaux*, *Mél. Weil* 192 ff. annimmt, liegt bei *Paus.* auch nicht vor. *S. Fabricius*, *Theben* 28. *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* a. a. O. Bd. 3, 1 p. 425 f. Zu Pausanias' Zeit wurde am Sp.-Altar *ἐπὶ κληδόνων* geweißt, s. d. Artikel *Kledon*. Auf den ländlichen Charakter des

Spodioskultes weist die von *Paus.* 9, 12, 1 durch eine aitiologische Legende erklärte Opferung von Zugstieren für Sp., die sonst verboten war, s. *Aelian, var. hist.* 5, 14. *nat. an.* 12, 34. *Aral. Phain.* 132 mit schol. *Babr. fab.* 37. Varro, *de re rust.* 2, 5, 4. *Holleaux* a. a. O. 197, bringt die von *Philostr. imag.* 2, 24 u. a. zum Pflugstieropfer für Herakles zu Lindos überlieferte Legende mit der angeführten thebanischen in Zusammenhang, aber mit Unrecht, denn es fehlen hier gerade alle charakteristischen Züge jener rhodischen Heraklesgeschichte. [Kreuzer.]

Sponde (Σπονδή), eine der Horen, die hier teils nach dem Sonnenstand, teils nach den menschlichen Beschäftigungen bezeichnet sind, *Hygin. f.* 183 (p. 36, 11 *Schm.*). *C. Robert, Gött. Gel. Anz.* 1899, 546. Gruppe, *Gr. Myth.* 1064 Anm. 3 zu S. 1061 und besonders *J. C. F. Manso, Versuche über einige Gegenstände aus der Mythologie der Griechen u. Römer* 396 f. = Über die Horen und Grazien 29. — *R. Unger, Philologus* 46 (1888), 231 f. hält es für möglich, bei *Hggin.* a. a. O. Sponde mit dem folgenden Horennamen [T]elete zu Spondoteleia zu verbinden. [Höfer.]

Sponsor, Beiname des Juppiter, nach *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 127 synonym mit *Dius Fidius* (s. d.) auf Münzen des Commodus: *J(ovi) O(ptimo) M(aximo) S(pensori) Sec. Augusti*, *Eckhel* a. a. O. *Cohen, Médailles imperiales* 3², 260, 239. 240. *Fr. Gnechi, Medaglioni Romani* 3, 36, 183 und auf Münzen des Postumus: *J(ovi) O(ptimo) M(aximo) S(pensori) Saeculi Aug.*, *Eckhel* a. a. O. *Cohen* a. a. O. 6², 32, 150. [Höfer.]

Spudaion (Σπονδαίων). Bei *Paus.* 1, 24, 3 heißt es: λέλειπται δέ μοι καὶ πρότερον ὡς Ἀθηναίοις περισσότερόν τι ἢ τοῖς ἄλλοις ἐς τὰ θεῖα ἐστὶ σπονδῆς: πρώτοι μὲν γὰρ Ἀθηναῖν ἐπονόμεσαν Ἐργάνῃν, πρώτοι δ' ἀκόλουος Ἐρμῆς . . . ὁμοῦ δέ σφισιν ἐν τῷ ναῷ σπονδαίων δαίμων ἐστίν. Nach *Ἐρμῆς* hat *Porson* ἀνέθεσαν eingefügt, *C. Robert, Pausanias als Schriftsteller* 283 Anm. 1 ἐποίησαν, während *Wieseler, Gött. Gel. Nachr.* 1885, 325, *Dörpfeld, Ath. Mitt.* 12 (1887), 54 ff. 211, *W. Gurlitt, Über Pausanias* 320 eine weit größere Lücke annehmen. *Dörpfeld* a. a. O. 57 meint, es seien zwei Kultbilder, wohl die der Athena und des Hephaistos, erwähnt gewesen, und der erhaltene Text: ὁμοῦ δέ σφισιν usw. beziehen sich eben auf diese zwei Kultbilder: 'zugleich mit ihnen ist in dem Tempel der σπονδαίων δαίμων'. Und allerdings verbietet das Wort ὁμοῦ, unter σφισιν die Athener zu verstehen. Daher schrieb *Fr. Thiersch, Über die Epochen der bildenden Kunst unter den Griechen* 280² Anm. ὁμοίως δέ σφισιν, was *Robert* a. a. O. billigt. Ebenso ist ungewiß, von welchem Tempel *Pausanias* a. a. O. spricht; vgl. über diese Frage *Hitzig-Blumner* zu *Paus.* a. a. O. Nach *Robert* a. a. O. 284 Anm. braucht dieser Tempel sich nicht einmal auf der Akropolis befunden zu haben. *Spiro* zu *Paus.* a. a. O. bezeichnet Σπονδαίων als 'insanabilis'. Diejenigen Gelehrten, die die Überlieferung zu halten suchen, erklären σπονδαίων entweder für den Genetiv Pluralis zu σπονδαῖος und schreiben σπονδαίων δαίμων oder sehen in Σπονδαίων den Nominativ eines nomen pro-

prium. Für die erste Auffassung vgl. die Übersetzungen von *Romulus Amas. Interpret. Lat. in Paus. ed. Fach.* 4 p. 34 = *Schubart-Walz: bonorum <virorum> Genio templum dedicarunt. Leake, Topographie v. Athen* (übers. von *Rienacker*) p. 117: die Athener haben auch im Tempel einen Genius des Ernsthaften (δαίμων Σπονδαίων), dagegen heißt es p. 307 Z. 4 v. u.: der Genius der gottesfürchtigen Menschen. *Nibby: il Genio de' diligenti. Ulrichs, Reisen und Forschungen in Griechenland* 2, 155 (vgl. *Abhandl. d. philos.-philol. Klasse d. K. Bayer. Akad. d. Wiss.* 3, 3 [1843], 686 f.) versteht unter Zustimmung von *Raoul-Rochette, Journal des Lavants* 1851, 745 f. unter Σπονδαίων δαίμων einen weiblichen Genius, einen Genius erster Beschäftigungen = ἡ τῶν σπονδαίων ἔργων δαίμων, der identisch sei mit dem Ἐργάνης δαίμων bei *Ael. v. h.* 1, 2. *Siebelis Adnot. ad Paus. libr.* 84 vergleicht die dea Strenua (s. *Indigitamenta* Bd. 2 Sp. 227), scheint den Dämon aber als männlich aufzufassen, da er in der Übersetzung (Stuttgart 1827 bzw. 1829) wiedergibt: 'außerdem haben sie einen Gott Spudäon [eifriger Fleiß], dessen Bild im Parthenon steht'. Auch *Welcker, Gr. Götterlehre* 3, 218 spricht von einem (männlichen) Dämon 'Arbeitslust'. *Wiedasch* übersetzt: 'außerdem haben sie in dem Tempel einen Dämon Spudäon (des ersten Eifers)'. *Clavier: 'qui ayant érigé un temple au Génie Spoudaion'. Pape-Benseler: 'Eifer, personifiziert, ein attischer Dämon'. Ebenso halten Wieseler* a. a. O. 326. *Judeich, Topographie von Athen* 220 Anm. 14 und *Robert* a. a. O. 284 Anm. die Existenz eines Dämons Σπονδαίων für sehr wohl möglich, letzterer mit dem Bemerkten, daß der Name dieses Dämon von dem religiösen Eifer der Athener hergeleitet werde (vgl. die vorausgehenden Worte des *Pausanias: περισσότερόν τι . . . ἐς τὰ θεῖα ἐστὶ σπονδῆς*, während nach andern freilich gerade das Wort σπονδῆς die Veranlassung zur Korruption des Textes gegeben haben soll). Ähnlich äußert sich *Gurlitt* a. a. O. 320: 'Aus welcher Zeit der Σπονδαίων δαίμων stammt oder was sonst in diesen Worten steckt, wissen wir nicht: denn er wird, soweit die Stelle in ihrer Verstümmelung verständlich ist, hier nur angeführt, um die σπονδή ἐς τὰ θεῖα der Athener zu erweisen, wie an den analogen Stellen 1, 17, 1'. *L. Roß, Hellenika* 1, 17 Anm. 31 wirft die Frage auf, ob der noch immer unenträtselte Σπονδαίων δαίμων irgendeine Beziehung auf den Spezialdienst attischer Phaidynten habe. Wenn Zeus im *Homerischen Hymnus* (2, 332) von Hermes als einem σπονδαίων χεῖμα spricht, so soll hierin nach *Fitrem, Philologus* 65 (1906), 272 f. eine Anspielung auf den δαίμων Σπονδαίων vorliegen, 'den die Athener neben Athene Ergane und Hermes verehrten (*Paus.* 1, 24, 3), er scheint eine wesentliche Eigenschaft desselben Hermes zu personifizieren, nämlich die σπονδή, die er schon in unserem Hymnus beim Fortleiten betätigt hat (v. 305 σπονδῆ ἰών, cf. 317)'. Aber *Pausanias* spricht an unserer Stelle gar nicht von einer Verehrung der Athena Ergane und des Hermes, und eine Personifikation der σπονδῆς des Hermes durch einen be-

sonderen Daimon *Σπονδαίω* erscheint singular; man würde dann doch die Erwähnung eines *Hermes Σπονδαίω* erwarten.

Andere suchen *Σπονδαίων* als eine unter dem Einfluß des vorausgehenden Wortes *σπονδῆς* entstandene Korruptel (s. Sp. 1412, 41 ff.) durch Konjekturen zu beseitigen; vgl. folgende Vorschläge: *ὁ Βονταδῶν δαίμων*, E. Gerhard, *Philologus* 3 (1848), 760 f. Derselbe, *Zwei Minerven* (S. Berl. Winkelmannsprog.), 11 Anm. 54 und *Abhandl. d. Kgl. Akad. d. Wiss. in Berlin* 1847, 488 Anm. 53 = *Ges. akad. Abhandl.* 2, 51 Anm. 53. der darunter die Burgschlange, den *οἰκουρὸς ὄφις*, die unter der Obhut des athenischen Geschlechts der Butaden gestanden habe, versteht. Denselben *οἰκουρὸς ὄφις* meint L. Mercklin, *Arch. Zeit.* 9 (1851), 366 f., nur daß er *Ῥπονδαίων* oder *Ῥπονδαίος* (= *Χρόνιος*) für *Σπονδαίων* vorschlägt; Schubart, *Praef. ad Paus.* VII möchte *Ῥπονδαίων* bzw. *Ῥπονδαίος* lesen. Gegen alle diese Vorschläge wendet sich L. Urlichs, *Philol.* 17 (1861), 347 f. und vermutet selbst, daß *Σπονδῶν δαίμων* zu lesen sei, die Gottheit, die die Verträge und Friedensschlüsse schützt. K. O. Müller (zu Leake, *Topographie von Athen*, übers. von Rienäcker S. 465) hält es für wahrscheinlich, daß *ὁ Ἰονδαίων δαίμων* zu lesen sei, dem die gottesfürchtigen und keinen Kultus ganz verschmähen Athenener eine Bildsäule gesetzt hätten. Diese Vermutung O. Müllers hat die Zustimmung von Franz, *Berl. Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik* 1841, 226 und von L. Dindorf, *Praef. ad Paus.* XXXV, besonders aber von E. Curtius, *Stadtgesch. von Athen* 260 (vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 9 [1889], 331) gefunden, der in dem Standbild des 'Gottes der Juden' eine Stiftung des Königs Herodes von Judäa erkennen möchte. E. Petersen, *Jahrb. d. Kais. D. Arch. Inst.* 23 (1908), 33 schlägt *Σποδίων* vor, den er als einen den Töpfern freundlichen Daimon, 'der in der Asche das Feuer hütet', deutet. Homolle, *Corr. hell.* 17 (1893), 182 liest für *Σπονδαίων δαίμων ἑστίν*: *[τῶν] σπονδαίων ἑκεία ἑστίν*. Die von Hitzig-Bluemner in der *adnot. crit.* zu Paus. a. a. O. angeführte Konjekturen von Harold N. Fowler, *Amer. Journ. of Arch.* 1893, 3: *σπονδαίων* (so!) ist mir unverständlich. [Höfer.]

Sqnagalla, barbarische Gottheit auf der Inschrift von Verona, C. I. L. 5, 3900 (Lesart sicher): *Ihamnagalle | Sqnagalle | C. Octavius | M. F. Capito* (der Name des Dedikanten kehrt wieder C. I. L. 5, 3926). [M. Ihm.]

Sruptichis (*Σροῦπιχίς*), auf Inschriften erwähnte aithiopische Göttin, C. I. G. 4989 (R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten u. Aethiopien* 12 p. 93 nr. 364. Dittenberger, *Orient. Graec. Inscr. sel.* 209 p. 316). 5032 (Lepsius 12, 363. G. Plaumann, *Ptolemais in Oberägypten* 57, 5). 5033. 5037. Brugsch, *Ztschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk.* 1887, 28. W. Otto, *Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 1, 39, 2. 45, 4. 129. Nach Göhler, *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1885, 264 wäre Sruptichis ein Beiname der Isis. [Höfer.]

Stachys (*Στάχυς*). Auf Münzen von Pautalia ist der Flußgott Strymon dargestellt mit vier Kindern umgeben, denen die Namen *Βόρεψ*, *Στάχυς*, *Χερσός*, *Ἀργυρός* beigeschrieben sind,

Personifikationen der Hauptprodukte des reichen Landes, *Head Hist. num.* 244. *Ztschr. f. Numism.* 1 (1874) 92. Blau, *Numism. Ztschr.* 11 (1879) 29. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines* 1, 1 p. 782. G. F. Hill, *Handbook of greek and roman coins* 188. [Höfer.]

Stadtgöttinnen s. Lokalpersonifikationen.

Stamnios (*Στάμνιος*), Beiname des Dionysos, Anonym. Laurent. in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. Schoell-Studemund 1, 268 nr. 35. Bei Ar. Ar. 22 nennt sich Dionysos *νῖος Στάμνιον*, 'Sohn des Weinkruges'. Panofka, *Dionysos u. die Thyaden* in *Phil. u. hist. Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1852, 384 f. sieht in Stamnios den „alten orgiastischen Weingott“ mit Anspielung auf Stannos (vgl. *Στάμνος* als Genossen des Dionysos, *Nom.* 13, 500), Weingefäß. [Höfer.]

Stanna, keltische Göttin im Verein mit dem Gotte Telo (s. d.) verehrt bei den Petrucorii (Périgueux). Die in Périgueux gefundenen Inschriften C. I. L. 13, 950—54 ('*litteris bonis saeculi I*') melden von einer Tempelanlage. Telo gilt als Gott der Quelle 'Le Toulon' (bei Périgueux), vielleicht ist also auch Stanna Quellgöttin. Vgl. die Göttin Sianna, und Allmer, *Rev. épigr.* 5, p. 154 nr. 1614. [M. Ihm.]

Staphylites (*Σταφυλίτης*), Beiname des Dionysos als des Beschützers der reifenden Weintrauben. Aelian. v. h. 3, 41 und *Anecdota varia Graeca* ed. Studemund Berlin 1886 p. 257 ff.: *Anonymi Laurentiani Duodecim deorum epitheta*: p. 268 nr. 36: *σταφυλίτης*. Gleichbedeutend ist offenbar der Dionysos *ἑσταφύλιος* der bei Lebadea gefundenen Inschrift I. G. S. Vol. I nr. 3098 (= *Sylloge Inscript. Boeotica* ed. Keil Leipzig 1847 nr. XVI): *Διονύσω ἑσταφύλιω κατὰ χρησίων Διὸς Τροφονίον*. (Danach in Bd. 1 dieses Lexikons Sp. 1438 zwischen die Artikel Eusoros und Euteiches einzuschließen.) Gruppe, *Griech. Mythol.* S. 1414, 1 bezweifelt, ob der Beiname Staphylites aus dem Kult stamme, wozu m. E. kein Grund vorliegt, da die Analogie mit Dionysos Eustaphylos (vgl. auch den *Βόρεψ Διόνυσος* der Inschrift B. C. H. 24 [1900], 317) sehr für kulturellen Ursprung spricht. Etwas anderes sind natürlich die poetischen Beinamen *πολυστάφυλος* (Hom. hymn. 26, 11) und *περεστάφυλος* (Oppian. Kyneg. 3, 79, wo jedoch die Überlieferung gespalten ist zwischen *ἐρι-* und *περε-στάφυλος*, Anthol. Pal. 9, 363, 11. Nonnos, *Dionys.* 27, 287 ist jetzt mit Ludwig *ἑρισταφύλος* zu lesen). Nachdem der Sondergott Staphylos (s. d.), der 'Traubengott', seine Selbständigkeit verloren, wurde er als Eustaphylos oder Staphylites mit Dionysos identisch (vgl. Usener, *Götternamen* S. 243 f.). Alkiph. 3, 22 H. heißt der Adressat eines Briefes Eustaphylos. Nonnos 20, 122 nennt Dionysos *φιλοστάφυλος*, d. h. Freund des Staphylos. [H. Ostern.]

Staphylos (*Στάφυλος*), der Traubengott (Usener, *Götternamen* S. 243 f.). Auch als Personennamen kommt Staph. vor: C. I. L. 4, 2060: *ROMVLA HIC CVM STAPHYLO MORATVR*. Staphyla heißt eine Alte in der Aulularia. *Σταφυλίς* auf Amorgos: Fick-Bechtel, *Griech. Personennamen* S. 328. Vgl. K. Schmidt, *Griech.*

Personennamen bei *Plautus* [*Hermes* 37 (1902) S. 208]. Über die Inschrift auf einem neuerworbenen Relief der Glyptothek Ny-Carlsberg, s. unten), nach der chüschen Überlieferung des 5. Jahrh. nebst seinem Bruder Oinopion Sohn des Theseus und der Ariadne (*Plut. Thes.* 20 nach Ion von Chios), fast in der gesamten übrigen Überlieferung der Sohn des Dionysos und der Ariadne (*Plut. Theseus* 20 nach einer naxischen Sonderüberlieferung, nach der eine ältere und eine jüngere Ariadne zu unterscheiden sei; die ältere habe sich in Naxos dem Dionysos verbunden und ihm *τοὺς περὶ Στάφυλον* geboren; ihr Fest werde im Gegensatz zu dem der jüngeren Ariadne als Freudenfest gefeiert; vgl. *Töepffer, Att. Genealogie* S. 201. Ferner: *Parthenius Erot.* 1 nach *Nikainetos 'ἐν τῷ Ἀνὰκῳ'* und nach *Apollon. Rhod. 'Καόνῳ'* [= *Καόνῳ κτίσις*], *Satyros, Περὶ δῆμων Ἀλέξανδρον* bei *Theophil. ad Autolyc.* [Müller, *F. H. G.* 3 p. 164 f. nr. 21], *Schol. Apoll. Rhod. Argon.* 3, 997, *Schol. Lykophr. Alex.* 570, *Apollod. bibl.* 1, 9, 16, 9, *Apollod. Epit. (Fragm. Sabbait.)* 1, 9, *Ammonios, περὶ ὁμοίων καὶ διαφορῶν λέξεων* s. v. *Σταφυλή*, *Et. Magn.* 742, 48, *Theophanes Continuatus* [Migne, *Patr. Graec.* Vol. 109] 367 = [P. 226], *Pseudo-Symeon Magister* [Migne, *Patr. Graec.* 109] 705 f. = [P. 464]). Vielleicht ist Ariadne mit ihren beiden Söhnen Oinopion und Staphylos zu erkennen in dem Vasenbilde *Gerh., Auserl. Vasenbilder* Taf. 55, 1 = London B 168 (vgl. auch *Micali* Taf. 85, 1 und *Mus. Greg.* 2, 39), wo eine Frau, auf jedem Arm ein Kind, dem Dionysos gegenübergestellt ist. Ähnliche Darstellung mit einem Kind in Würzburg = *Gerh., Auserl. Vasenb.* 56, 1. Die Frau mit den Kindern allein zwischen zwei Säulen (nach freundl. Mitteilung von *G. Lippold* in München): Louvre F 266 (= *Elite ceram.* 2, Taf. 2). Nach freundl. Mitteilung des Herrn Prof. *Wolters* in München befindet sich ein Fragment der Frau mit den Kindern auch unter den Akropolisscherben. *Gerhardt* erklärt im Text zu Taf. 55 die Frau als Athene mit Erechtheus und Apollon, während er in der Ergänzung S. 220 auf Oinopion und Staph. hinweist, an die er auch im Text zu 56, 1 (S. 184) denkt, sich aber dann doch für Apollon Patroos entscheidet. Für die Deutung auf Ariadne tritt *Jahn, Arch. Aufs.* S. 68 f. u. *Arch. Beitr.* S. 276 ein. Es wäre dann also anzunehmen, daß hier dargestellt wäre, wie Ariadne mit den Kindern, die sie schon dem Theseus geboren hatte, dem Dionysos entgegentritt, oder aber, daß Dionysos selbst Vater der beiden Söhne wäre. In beiden Fällen würde sich dann auch die fehlende Charakterisierung des einen Kindes (in London wie im Louvre) als Mädchen (kein aufgesetztes Weiß) erklären, die doch bei der Erklärung der Kataloge 'Leto mit den beiden Kindern' unerläßlich wäre. Auch die Anwesenheit des Dionysos wäre hiermit erklärt, während sie bei der Deutung auf Leto mit Apollo und Artemis sowohl wie bei der auf Athene mit Erechtheus und Apollo kaum verständlich sein dürfte. *)

*) Charlotte Fränkel, *Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern* S. 66 Anm. 3 zitiert zwei im *I. H. St.* XI u.

Hier ist auch ein neuerworbenes Relief der Glyptothek Ny-Carlsberg zu erwähnen (den Hinweis darauf verdanke ich *G. Lippold* in München): Links asklepiosartige Gottheit, den rechten Arm hoch aufgestützt, den linken, vom Gewand verhüllt, in die Seite gestemmt; vor ihm (rechts) Athene, helmos, kleine Aegis mit Gorgoneion, rechter Unterarm gehoben, in der rechten Hand einen Zweig (undeutlich). Darunter die Inschrift: ΣΤΑΦΥΛΕ ΠΡΟΞΕΝΕ ΤΑΤΑ ΉΓΕΙΤΑΝ-ΙΤΗ. Die zweite Hälfte der Inschrift ist unverständlich. Da das Relief nach glaubwürdiger Angabe aus Aphytis auf der Halbinsel Pallene stammt, ist sie wohl für barbarisch zu halten. Vor ihrer völligen Erklärung läßt sich natürlich nichts Sicheres sagen, nicht einmal, ob mit diesem Staphylos die auf dem Relief dargestellte Gottheit gemeint ist. Sollte dies jedoch der Fall sein, so wäre (so der Deutungsversuch von *G. Lippold*) Staphylos hier wohl der Name für eine thrakische Gottheit und die friedliche Athene etwa die Vertreterin eines bei dem als Proxenos fungierenden Gotte Schutz suchenden Atheners, bzw. einer Anzahl von Athenern. (Die Echtheit des Reliefs ist nach dem übereinstimmenden Zeugnis kompetenter Beurteiler nicht zu bezweifeln.)

Ob aus *Ovid. Metam.* 6, 125 (Arachne stellt auf ihrem Gewebe dar 'Liber ut Erigonen falsa deceiverit uva') wie *Jakobi* (*Handb. der Mythol.* 1835) nach *Const. Fan. ad Ovid. Met.* 6, 125 will (so auch *Schultz* im Art. Erigone dieses Lexikons unter offenbar irrtümlichem Hinweis auf *Hygin. fab.* 130), auf eine dritte abweichende Genealogie, die Erigone und Dionysos zu Eltern des Staphylos machte, geschlossen werden darf, ist mehr als zweifelhaft. Die *Plut. Theseus* a. a. O. erwähnte Stelle des Ion von Chios (*Poetae lyr. Graec. ed. Bergk* 2 p. 464 fr. 6 = *Anthol. lyr. Crus.* 4 p. 127 fr. 4^b) beweist zwar direkt nur für Oinopion, den Bruder des St., Zusammenhang mit Chios (vgl. dazu *Theopomp.* bei *Athen.* 1, 47 p. 26^b), daß dieser Zusammenhang aber trotzdem auch für St. selbst anzunehmen ist, beweisen Münzen von Chios (*Mionnet, Deser. des med. T.* 3 p. 273 nr. 77 und 78), deren Inschrift ΣΤΑΦΥ nach *Osann (Rh. Mus.* 3 (1835) S. 247) als ΣΤΑΦΥΛΟΣ zu deuten ist. Über Zusammenhänge mit Naxos vgl. die oben erwähnte naxische Sonderüberlieferung. Pseudo-Skymnos, *Peripl.* 579 ff. läßt St. als Anführer der Kreter von Knossos die Inseln Peparethos und das nahe bei Skyros gelegene Inselchen Ikos besiedeln, womit zu vgl. ist *Diodor* 5, 79, 2, nach dem Rhadamanthys dem Oinopion die Herrschaft über Chios, dem Staphylos (*Παμφύλω* codd., nach Skymnos emendiert von *Heyne*) die über Peparethos übertragen haben soll.

Die Komödie machte St. zum *ἐξόμενος* des Dionysos und ließ ihn auf der Insel Thasos

XIII publizierte Akropolisscherben, auf deren einer die Frau mit den Kindern die Beischrift Ἀφροδίτ[η], auf der andern die Kinder selbst die Beischrift Ἥμ[ε]ροι; und Ἐ[ρ]ο[ς] tragen. Ob diese Namensgebungen bei der meist namenlos auftretenden Darstellung wirklich den ursprünglichen Sinn der Gruppe treffen, bleibt indes fraglich.

wohnhaft sein (*Schol. Aristoph. Plut.* 1022, *Suidas* s. v. *Θάσιος οἶνος*).

Das ursprüngliche ist demnach die Verbindung mit Dionysos bzw. dem dionysischen Kreis, die in den verschiedenen Zeiten und Gegenden verschieden aufgefaßt wird. Er ist der Sondergott, der hinter Dionysos *Ἐβρώτιος* (*Inscript. Graec. Sept.* 1 nr. 3098 aus der Nähe von Lebadeia) und *Σταφυλίτης* (s. d.) steht (*Usener, Götternamen* S. 244). So wird auch 10 der ätolische Hirt St. (*sog. Probus ad Verg. Georg.* 1, 9) lediglich darauf beruhen, daß man den nun einmal mit Dionysos in Verbindung stehenden redenden Namen auf eine beliebige in seinen Kreis gehörige Figur übertrug (charakteristisch, daß die Geschichte beim *Mythogr. Vatic.* 1, 87 ganz entsprechend erzählt wird, nur mit dem Unterschied, daß dort der Hirt Orista [s. d. Bd. 3 Sp. 1047] heißt): Er weidet die Ziegen des Oineus und bemerkt, daß eine 20 sich immer besonders gern von der Herde entfernt und später als die andern und vergnügt zur Hürde zurückkommt. Er geht ihr nach und sieht, wie sie eine Traube frißt, '*pomum iis temporibus incognitum*'. Er bringt die Frucht dem König Oineus, der sich an ihr ergötzt und den Saft dem Dionysos vorsetzt. Dieser lehrt nun den Anbau des neuen Gewächses und bestimmt, daß das Getränk zum Ruhme des Oineus *οἶνος*, die Frucht aber nach 30 Staphylos *σταφυλή* genannt werden solle. Vielleicht ist jedoch diese ganze Geschichte nur eine späte Entstellung des alten von Hekateios (bei *Athen.* 2 p. 35 = *Müller, F. H. G.* 1 p. 26 fr. 341) überlieferten Wunderberichtes von dem durch eine Hündin zur Welt gebrachten Reis, aus dem ein *ἄμπειος ποινωτάριος* entsteht (vgl. hierüber *Türk* s. v. Oineus dies. Lexikons Bd. 3 Sp. 751). Wieder in anderer Weise ist 40 die Verbindung mit dem dionysischen Kreise hergestellt bei *Plin. N. H.* 7, 199 (= cap. 56 [57]). wo St. der Sohn des Silen genannt und von ihm erzählt wird, er habe zuerst gelehrt vinum aqua misceri (vgl. *Preller-Robert, Gr. Mythol.* 4 S. 729 Anm. 3). Nach dieser *Plinius*-stelle scheint *Sallust frgm.* 87 (*Dietsch*) gebildet zu sein: Es ist gefälscht, da es lediglich auf der als Fälschung erwiesenen Schrift des *Caecilius Apuleius, De orthographia* beruht.

Die Hauptsitze, an der St. lokalisiert wurde, 50 ist der rhodische Chersones und Karien: Dort (nicht am Hellespont, wie *Usener, Sintflutsagen* S. 93 irrtümlich angibt) erzählte man, St. habe von seinem Weibe Chrysothemis drei Kinder: Molpadia, Rhoio und Parthenos. Rhoio wird von Apollo seiner Liebe gewürdigt. St. aber, erzürnt *ὡς ἐπ' ἀνδροπόνος τῆς φθορᾶς γεννημένη* verschleißt die Tochter in einen Kasten und wirft sie ins Meer. Der Kasten treibt in Delos ans Land, wo Rhoio einen Sohn, 60 Anios (zu der im Artikel Anios dies. Lexikons zitierten Volksetymologie dieses Namens '*διὰ τὸ ἀναθῆναι αὐτὴν δι' αἰῶνα*' [*Schol. Lykophr. Alex.* 570] ist nachzutragen die von *A. Mommsen* [*Philol.* 66 (1907) p. 439 f.] gegebene richtige Herleitung von *ἀνίημι*. Anios ist eine das Wachstum der Pflanzen befördernde Gottheit und reiht sich als solche trefflich ein in

das Namenssystem, zu dem sein Großvater (Staphylos), seine Mutter [Rhoio = Granatapfel] und seine drei Töchter [Oino, Spermo, Elais] gehören] gebiert. (Vgl. den Artikel Rhoio dieses Lexikons Bd. 4 Sp. 121 ff. Vgl. auch Ps.-Deinarchos bei *Dionysios v. Halik.* [edd. *Usener-Radermacher* p. 316]: *Ἀπόλλωνος καὶ Ποιῶν τῆς Σταφύλου* [so schon von *Reiske* das im *Florent.* überlieferte *ταφύλου* richtig emendiert], eine delische Lokalüberlieferung, von *Dionysios* als *ἀρχαῖος* bezeichnet. Ähnlich wie *Diodor* das *Schol.* [bzw. *Tzetzes*] zu *Lykophron Alexandra* 570 [vgl. auch zu 580], nur mit der Abweichung, daß hier die Kiste mit Rhoio in Euboea ans Land getrieben wird und Rhoio dort in einer Höhle den Anios zur Welt bringt. Wie ein Vermittlungsversuch sieht es aus, wenn der Scholiast nun weiter fährt *τοῦτον δὲ Ἀπόλλων ἤνεγκεν εἰς Δῆλον*. Es liegt hier wohl eine euboeische Lokaltradition vor, der gegenüber sich dann die delische begreiflicherweise allgemein durchsetzte. Vgl. *Usener* a. a. O. S. 97). Die beiden anderen Töchter, Molpadia und Parthenos, sollen ihrem Vater den Wein, *προσφάτως κατ' ἀνδροπόνος εὐρημένον*, bewahren; sie schlafen aber ein, und Schweine zerstören den Krug und vernichten den Wein (über die mythologische Bedeutung dieses Zerbrechens der Töpfe vgl. *Dämmler* bei *Pauly-Wissowa, Realenzykl.* 1, 338 u. *Boehlau* [*Philol.* 60 (1901) S. 327 f.]; ferner *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 971 Anm. 8). Aus Angst vor der Strenge des Vaters fliehen die Mädchen an den Strand und stürzen sich vom Felsen ins Meer. Wegen seiner Beziehungen zu ihrer Schwester Rhoio rettet sie Apollo: Parthenos bekommt in Bubastos auf dem Chersones *τιμᾶς καὶ τέμενος*. Molpadia kommt nach Kastabos und wird dort als Hemithea verehrt (im Artikel Molpadia dieses Lexikons nachzutragen). So *Diodor* 5, 62 (vgl. auch *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 4 S. 677).

Mit der Gestalt des Lyrkos (s. d.) bringt St. und seine Töchter in Verbindung *Parthenius, Erotic.* 1 (nach *Nikainetos* und *Apollon. Rhod.* [s. oben]): Lyrkos, wegen der Kinderlosigkeit seiner Ehe den didymaischen Apollo um Rat fragend, erhält die Antwort, er werde sich Kinder zeugen mit dem Weibe, mit dem er sich nach dem Verlassen des Tempels zuerst vereinige. Auf dem Wege nach Hause, nach Kaunos in Karien, kehrt er in Bybastos (vgl. oben *Diodor: Βούβαστος*) bei Staphylos, dem Sohne des Dionysos, ein. Dieser kannte den Inhalt des Orakels, nahm daher den Lyrkos sehr freundlich auf und machte ihn bei einem großen Weingelage ('der Traubengott') 60 trunken und gesellte seine Tochter Hemithea, von der er sich Enkel wünschte, zu ihm. Hemithea und ihre Schwester Rhoio (Parthenos fehlt bei Parthenios) hatten sich vorher, beide von Liebe zu Lyrkos ergriffen, darüber gestritten, *τίς αὐτῶν μυχθεῖν τῷ ξένῳ*. Als Lyrkos am nächsten Morgen erkennt, was er getan hat, macht er Staph. bittere Vorwürfe, schickt sich aber schließlich in das nun einmal Geschehene und läßt Hemithea einen Gürtel zurück, den sie als Erkennungszeichen dem Kinde,

das sie gebären werde, geben solle, wenn sie es dereinst nach Kaunos zu seinem Vater sende. In Kaunos will den Lyrkos sein Schwiegervater Aigialos schimpflich aus dem Lande verjagen, als er erfährt, was zwischen ihm und Hemithea geschehen ist, aber Heilebie, sein Weib, stellt sich auf die Seite ihres Gemahls. Als dann später *Βασιλος, ὁ ἐξ Ἡμιθέας καὶ Ἀγόρων* nach Kaunos kommt, setzt ihn sein Vater zum Herrn seiner Völker ein. —

Eine Reihe von Brüdern des Staph. kennen das *Schol. Apoll. Rhod. Argon.* 3, 997 (Oinopion, Thoas, Latramys, Euanthes, Tauropolis) und *Apollod. Epitom. (Frgm. Sabbait.)* 1, 9 (Oinopion, Thoas, Peparethos). Einen sonst nicht bekannten Sohn des Staph., Antheus (im Artikel Antheus dieses Lexikons Bd. 1 Sp. 368f. als nr. 8 bzw. zu nr. 2 nachzutragen. Vgl. *Geffcken* in den Zusätzen u. Berichtigungen in Lieferung 20 dieses Lexikons), den Vater des Imbros, kennt *Theophrastus Continuatus* und *Pseudo-Symeon Magister (Migne, Patr. Graec. vol. 109, 367 u. 705 f.)*. Ob in der von *Pausanias* 7, 4, 8 zitierten Stelle aus Ion v. Chios (*F. H. G.* 2, 50) unter dem Namen des dort als Sohn des Oinopion bezeichneten *Σέλαγος* (s. d.) etwa des Oinopion Bruder *Στάφυλος* verborgen sein könnte, wie *Osann (Rh. Mus.* 3 [1835] S. 246 u. *C. Müller* in der lateinischen Übersetzung des Fragmentes in den *F. H. G.*) annehmen, ist äußerst fraglich. Auch haben weder *Spiro* noch *Blümmner-Hitzig* diese Konjekturen aufgenommen. *Spiro* erwähnt sie nicht einmal. *Apollodor. bibl.* 1, 9, 16, 9 nennt Staphylos als Argonauten.

In *Alexandria* hieß nach *Satyros περὶ δῆμων Ἀλεξανδρέων* (s. o.) ein Demos der Phyle Dionysia *Σταφύλης ἀπὸ Σταφύλου, υἱοῦ Διονύσου*. (Über alexandrin. Demeu und Phylen s. *Pauly-Wissowa* s. v. *Alexandria* Bd. 1. Sp. 1378 u. *Lumbroso, L'Egitto dei Greci e dei Romani* 2. ed. Rom 1895 p. 74 Anm. 3.)

Es ist begreiflich, daß sich auch *Nonnos* in den Dionysiaka die Gestalt des Staph. nicht entgehen ließ. Allerdings hat er nicht mehr als den Namen und seine Verbindung mit Dionysos aus der uns sonst bekannten Überlieferung in sein Gedicht hinübergenommen. Bezeichnend aber ist die große Bedeutung, die er dem Staph. zuerkennt, indem er ihm zwei ganze Gesänge, den 18. u. 19., widmet. Hier ist Staph. der *κοίρανος Ἀσσυρίων* (18, 8), der Enkel (18, 224) des *Βῆλος* (*Eusebius [Schoene]* p. 53) nennt den Enkel des Belus Anebus, was mit Staph. gleichbedeutend ist. Auch *Synkellos* p. 292 [= P 155 A] kennt Anebos als König der Assyrer. Sollte dieses Zusammentreffen zufällig sein? Oder darf man annehmen, daß *Nonnos* oder seine Quelle irgendwelche Kenntnis von diesem Anebos hatte und diesen Namen mit seinem Staph. bewußt übersetzt? Vgl. *Movers, Phoen.* 1 p. 257. Irrtümlich nennt *Welker* zu *Philostratos* p. 212 den Staph. den *Nonnos* einen Satyr. (Vgl. *Köhler, Die Dionysiaka des Nonnos* Halle 1853 S. 75.) Wie das Gerücht vom Nahen des Dionysos durch die Städte Assyriens geht, begehrt auch er, den Gott zu schauen. Vor ihm springt er

vom Wagen und bittet, einen Ölzweig in der frommen Hand schwingend:

*εἰς μίαν ἡριγένειαν ἔμῳ ἐπίβηθι μελάθρον·
δὸς χάριν ἀμφοτέροις, καὶ Βότρυι* (seinem Sohn)
καὶ γυνεῇ (18, 40 f.).

Der Gott läßt sich erbitten. Staph., der *ποικιλόδαρος ἀναξ* (18, 69), zeigt ihm alle Herrlichkeiten seines Palastes, der mit edlen und halbedlensteinen, Gold und Elfenbein prächtig geschmückt ist. Für die Satyrn im Gefolge des Gottes läßt Staph. Stiere und Schafe schlachten, und bald erfüllt dionysische Festesfreude das ganze Haus. Auch Methe, die Gemahlin des Staph. (*Welker* a. a. O. nennt sie irrtümlich, offenbar aus Mißverständnis des Verses 19, 29 *Bacchi filia, mater et uxor*. Vgl. *Köhler* a. a. O.), wird vom allgemeinen Taumel ergriffen, *καὶ Στάφυλος μεμέθυστο* (18, 133); er umwindet mit seinem Sohne Botrys sich die Locken mit Epheu und rühmt den Trank des Dionysos, sich stützend auf den tanzenden Sohn, die langen Locken schüttelnd, die ihm zu beiden Seiten auf die Schulter wallen. Auch Methe tanzt, Sohn und Gatten umschlingend. Den ganzen Tag dauert der Taumel; in der Nacht hat Dionysos einen großen Traum. In der Frühe erwacht, gibt ihm Staph. als Gastgeschenke eine goldene Amphora mit silbernen Bechern, aus denen er sonst *αἶν ἐπὶναι ἀμειγόμενον γλέκος αἰγῶν*, und bunte Gewänder, die bei der Flut des Tigris die persische Arachne verfertigt hat. Dann spricht der *πολύδαρος ἀναξ* (18, 216) zum Abschied anfeuernde Worte zu dem Gotte: Seinem Vater Zeus solle er nachstreben, damit er auch ihn, wenn er Deriades besiegt habe, *Γηγενέων δλετήρα μετὰ Κρονίδην* nennen könne usw. Nach der Abschiedsrede kehrt der *ἀβρὸς ἀναξ, Βρομίον ξεινηδόκος* (307) in sein Haus zurück. Dionysos erklärt Deriades den Krieg und zieht weiter von Stadt zu Stadt Assyriens. Während seiner Abwesenheit stirbt Staph. Als Dionysos, *μνηστὴν ἔχων Σταφύλοιο φιλοσόροιο τραπέτης* (18, 336), zum Hofe des Staph. zurückkehrt, findet er alles in tiefer Trauer. Er ahnt schon das Loos *ἑοῦ Σταφύλοιο*. Gleichwohl fragt er Methe und Botrys nach seinem ehemaligen Gastgeber; in Staph. habe der *φθόνος* ihm seine Hoffnung geraubt; denn nach dem indischen Streit habe er gedacht *ἄνα Στραφύλω βασιλῆϊ | χερσὶν ἀεργαίῃσι θαλαμηπόλον ἐσπέριον πῦρ, | Βότρυος ἀγχιμάχοιο τελειομένων ὑμεναίων*. Schließlich antwortet Methe:

*ὑμετέρης ἄγρυπνον οὐπενετήρα χορείης,
σὸν Στάφυλον, Διόνυσσε, κατεύνασε χάλκεος ὕπνος,*

*σὸν Στάφυλον, Διόνυσσε, Καρῶνιδες ἦρπασαν
αἰῶνι* (19, 5 ff.).

Sie verlangt nach der Gabe des Bakchos, um ihren Schmerz zu stillen. Dionysos willfahrt ihr, und sofort verschwindet alles Leid. Der Methe zu Ehren soll in Zukunft der *κόρος τερψίμβροτος οἶνον* (19, 53) ihren Namen tragen, Botrys werde er *καρπὸν ὀπώρας* nennen. *καὶ σταφύλῃν φερέβοτρυ ἀπὸ Σταφύλοιο καλέσω
ἡμερίδιον ὠδῖνα καὶ ἀμπελόεσσαν ἐέροην* (19, 55 f.).

(Vgl. *Et. M.* 742 48 παρήχθαι δὲ λέγονσι τὴν ὀπίσταν ἀπὸ Σταφύλου τινός. ὃς ἐγένετο υἱὸς τοῦ Διονύσου.)

Nach diesen Worten richtet Dionysos am Grabe Σταφύλοιο μεθυσφαλῆς (59) einen ἀγών an. Diese ἄλλα ἐπὶ Σταφύλῳ füllen den ganzen 19. Gesang von Vers 59 an.

Zuerst musischer Agon, in dem Oiagros siegt mit dem kurzen Lobgesang:

„εὐχαίτην Ἷκίνηδον ἀνεξώγησεν Ἀπόλλων, καὶ Σταφύλον Διόνυσος ἐεὶ ζῶντα τελέσσει.“ (19, 104 f.)

Dann ὀρχηθμός. Nach dem Agon wieder bakchische Feier. In der Nacht wird Dionysos durch Eris, die ihm im Traume erscheint, zu neuen Taten angefeuert. Auch nach dem Kampfe könne man Feste feiern ἐξω Σταφύλοιο μελάθρων (20, 92). Dionysos springt auf. Alles rüstet sich zum Auszug. Botrys dient dem φιλοσταφύλῳ Διονύσῳ (20, 122) als Wagenlenker; auch Methe und der alte Pitthos, der Staph. wie Botrys als Kinder in den Armen gehalten, folgen dem Zuge des Gottes. —

Der Nonnos 43, 60 genannte Staph., der Bruder des Oinopion (s. o. *Schol. Apoll. Rhod. und Apollod. Epit.*), der Sohn des Oinomaos, kann mit dem Staph. der Gesänge 18—20 nicht identisch sein. Daher darf natürlich auch nicht, wie *Pape-Benseler* s. v. *Στάφνλος* tun, ‘Oinomaos, König der Assyrer’ zum Vater des Gemahls der Methe gemacht werden. Jener zweite Staph. ist im Kampfe des Dionysos gegen Poseidon Anführer der vierten der fünf Abteilungen des dionysischen Heeres. Sein Bruder Oinopion führt die dritte Abteilung. Der Name dieses zweiten Staph. kommt nur an dieser einzigen Stelle des ganzen Gedichtes vor. *Köhler* a. a. O. S. 82 f. Anm. 1 bemerkt richtig, daß die Namen dieser 5 Anführer willkürlich erfunden seien. Der Vollständigkeit halber seien zum Schluß die bei *Nonnos* vorkommenden Bezeichnungen und Epitheta des Staph. hier zusammengestellt:

- 1) κοίρανος Ἀσσυρίων 18, 8.

2) Ἀσσυρίων σκηπτούχος 19, 92.

3) Ἀσσύριος 20, 138.

4) σκηπτούχος 18, 13; 18, 357.

5) ἔργων σκηπτούχος 18, 37.

6) ἄναξ 18, 93.

7) ποικιλόδαρος ἄναξ 18, 69.

8) πολύδαρος ἄναξ 18, 216.

9) ἄβρος ἄναξ 18, 307.

10) βασιλεὺς 18, 124; 18, 308; 18, 366; 19, 150.

11) ξεινόδοκος βασιλεὺς 18, 92.

12) φιλάρητος βασιλεὺς 19, 24.

13) φιλόβοτρυς 18, 210.

14) φιλόστοργος 18, 336.

15) ἀνὴρ φιλόσκαρδος 19, 150.

16) μεθυσφαλῆς 19, 59.

17) Βρομίον ξεινηδόκος 18, 307.

18) ἐμετέρης (d. h. des Dionysos und seines Schwarmes) ἄγρυπνον ὀπιπεντήρα χορείης 19, 5.

19 a) εὖ Σταφύλοιο 18, 338.

b) εὖο Σταφύλοιο 18, 348; 18, 364.

c) σὸν Σταφύλον 19, 6; 19, 7.
- in bezug auf Dionysos gesagt

[H. Ostern.]

Staraskenos (Σταρασκηνός), Beiname des Apollon, unter dem sich der „thrakische Reiter“ birgt, auf einer Inschrift aus Kabyle. *Corr. Hell.* 21 (1897), 123 Anm. 2. *Tomaschek, Die alten Thraker, Sitzungsber. der Wiener Akad.* 130, 49. [Höfer.]

Stasis (Στάσις) mit Ὁμότης, Ὑβρις, Ἀνομία und Κολακεία im Gefolge der Tyrannis, *Dio Chrys. or.* 1 p. 71 *R.* = *Dind.* 1, 18, 12. Ihre Darstellung s. Bd. 3 Sp. 2473, 68 ff. Vgl. *Seditio*. Nach *Kratinos* bei *Plut. Per.* 3 (*Meineke, Frgm. Com. Graec.* 2, 147, 3 = *Kock* 1, 86, 240) ist Stasis von Chrouos Mutter des Perikles; vgl. *Th. Bergk, Comment. de rel. com. Att. ant.* 235 f. Vgl. auch [*Demosth.*] in *Aristogit.* 25, 52: μεθ’ ὧν δ’ οἱ ζωγράφοι τοὺς ἀσεβεῖς ἐν Ἀιδον γράφουσιν, μετὰ τούτων, μετ’ Ἀράς καὶ Βλασφημίας καὶ Φθόρον καὶ Στάσεως καὶ Νείκους περιέχεται (Aristogeiton). [Höfer.]

Stata 1) s. *Indigitamenta* Bd. 2 Sp. 223 f. Neu kommt hinzu der auf einer Inschrift, die auf dem Caelius gefunden worden ist und also der regio II (Caelimontium) angehört, erwähnte vicus Statae Matris, *Gatti Notizie* 1906, 179 f. *Bull. arch. com.* 34 (1906), 186 ff. *A. Stein, Bursians Jahresber.* 144 (1910), 170. *Rev. arch.* 1907, 1, 349 nr. 16. Ein vicus Statae Sciccianae in regio XIV wird erwähnt auf der capitolinischen Basis, *C. I. L.* 6, 975 p. 181 b. 31. Außerhalb Roms findet sich Stata in Forum Cassi, *C. I. L.* 11, 3321, im Gebiete der Aequiculi *C. I. L.* 94113 und versprengt nach Dyme in Achaia, *C. I. L.* 3, 500 = 7256. Vgl. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* 230 Anm. 4. — 2) Weihung aus Zelengrad (Norddalmatien) dargebracht Val(etudini) Sta(tae) d. h. der Valetudo, die der Krankheit Einhalt geboten hat, *Bormann, Abramic u. Colnago, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 12 (1909) Beiblatt 34 f. nr. 6. *Rev. arch.* 1910, 2 q. 358 nr. 81. [Höfer.]

Statanus etc. s. *Indigitamenta*.

Stathmia (Σταθμία), 1) Beiname der Enodia (= Artemis) auf einer Weihinschrift aus Larisa nach der Ergänzung von *O. Kern. I. G.* 9, II nr. 577 p. 160: Ἐρ[οδι]α(ι) Σταθμία(ι), früher von *Lolling, Ath. Mitt.* 7 (1882), 239 und *O. Hoffmann, Griech. Dial.* 2, 30 nr. 26 ergänzt zu Ἐρ[δε]α . σταθμία (also eine Weihung von elf Wagen bzw. Postamenten). — 2) Beiname der Athena, *Hesych.* Als Vorsteherin der Maße und Gewichte wird der Beiname von *Passow* und *Pape-Benseler* gedeutet, während *Wide, Lakonische Kulte* 61 die Athena Stathmia als Rechtsgöttin auffaßt. [Höfer.]

Statina s. *Indigitamenta* Bd. 2 Sp. 224 und *Usener, Götternamen* 8. [Höfer.]

Stator s. *luppiter*.

Steinbock s. *Sternbilder*.

Steiritis (Στειρίς), Beiname der Demeter in der phokischen Stadt Steiris, deren Einwohner sich von Athen herleiteten. In dem aus Luftziegeln gebauten Tempel war ein Kultbild der als Fackelträgerin dargestellten Göttin aus pentelischem Marmor, *Paus.* 10, 35, 10. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 184. *Gruppe, Gr. Myth.* 1186, 5 (vgl. 93, 12). [Höfer.]

Stemmatias (Stemmatios?), nach *Paus.* 3, 20, 9 Κρατίον τέμενος — ἐπίκλησιν Στεμματίον

Beiname des Kranios, der nördlich von Sparta an der Straße nach Arkadien einen heiligen Bezirk hatte. Allgemein wird *Κρανίον* für eine Variante oder Parallelförm von *Καρνεόν* gehalten, s. die Herausgg. des *Paus.* zu dieser Stelle, *Müller, Dorier* 1, 60 u. 2, 337, 2. *Wide, Lakon. Kulte* 78 f. und in dies. *Lex.* Bd. 2, 1 Sp. 961. *Vürtheim, Mnemos.* 1903, 253 und *de Aiæc. orig.* 173 f. Die Form *Κράνιος* oder *Κράνιος* scheint nach den, wenn auch sonst wertlosen, antiken Etymologien bei *Demetr. v. Skeps.* im *schol. Theocr.* 5, 83: [τὰ Κάρνεια] ἀπὸ τοῦ κρᾶναι, ὃ τελῆσαι und bei *Paus.* 3, 13, 5: ἀπὸ τῶν κρᾶνείων durchaus möglich und ist deshalb auch von den neuesten Herausgg. *Hitzig-Blümner* und *Spiro* beibehalten worden.

Will man sich nicht einfach damit begnügen, St. als den aus Anlaß irgendeines kathartischen Ritus mit Bändern oder einem Kranze geschmückten oder mit solchen Attributen dargestellten Apollon Karneios zu deuten, so muß die Erklärung der Epiklesis im Anschluß an das Stemmatiaion, bei *Hesych.* s. v.: στεμματιαίων δίκηλόν τι ἐν ἱερῇ πομπῇ δαίμονος und im *Lex. Seg. Bekk. An.* 305, 31: στεμματιαίων μύημα τῶν σχεδίων, αἷς ἔπλευσαν οἱ Ἡρακλείδαι τὸν μεταξὺ τῶν Πίων πόρον, gesucht werden, wobei für das Ergebnis noch die Auffassung vom Wesen des Karneios von Einfluß ist. *Wide* einerseits, a. a. O., sieht in St. den vordorischen, theriomorph als Widder gedachten, lakonischen Erntedämon Karnos oder Karneios, der nach einem uralten Brauch, am Erntefest einen mit Bändern (στεμματα) geschmückten Widder als Symbol des Erntegottes zu verfolgen, selbst St., der Bändergezierte, genannt worden sei. S. den Artikel Karneios und vgl. *Wernicke* in *Pauly-Wiss.* Bd. 2, 55. Abgesehen davon, daß dieser Ursprung und Charakter des Karneios noch umstritten (s. u. a. *Wilamowitz, Herm.* 38, 580 f.) und jener Kultgebrauch immerhin höchst hypothetisch ist, läßt sich mit *Wides* Erklärung die in *Bekk. An.* a. a. O. in ziemlich bestimmten Zügen gehaltene Überlieferung von der Zeremonie des Stemmatiaions nicht vereinigen. Andererseits bezieht *Müller* a. a. O., von ebendieser mit der dorischen Wandersage in Berührung stehenden Zeremonie und jener *Hesychglosse* ausgehend, den Namen St. auf den Karneischen Apollon, den Geleitsgott der Herakliden und Dorier, und glaubt, das Bild des Ap. sei mit Lustrationsbinden geschmückt auf der Nachbildung eines primitiven dorischen Schiffes zur Erinnerung an die Überfahrt bei Rhion am Karneefeste umhergetragen worden. Nach *Vürtheim* endlich, a. a. O., ist von der Aufführung des Stemmatiaions, das er, mit Berufung auf *schol. Theocr.* 5, 83 und *Hes.* s. v. ἀγήτωρ und ἀγρόριον, als Feier für den Apollon Karneios Agetor betrachtet, der Name auf den Gott übertragen worden, und für seine Annahme findet er in der Lage des St.-Heiligtums noch eine Stütze: die Dorier hätten es an eben der Straße errichtet, auf der sie unter Führung ihres Schutzgottes Ap. gegen Sparta herangerückt seien.

Zwingend ist durch keine der drei Hypo-

thesen der Zusammenhang des Beinamens St. mit dem Stemmatiaion nachgewiesen, und eine sichere Deutung wird auch erst möglich sein, wenn die Karneiosfrage hinreichend geklärt ist. [Kreuzer.]

Stenelos, Stenele (etrusk.): siehe *Stenule* und *Sthenelos*.

Stentor (Στέντωρ; *Prellwitz, Etymol. Wörterb.* s. v. στένω: seufze, jammere, ai. stānati donnert, brüllt, nhd. stöhnen; *Curtius, Gr. E.* S. 213) kommt nur an einer Stelle der *Ilias* vor; Herakl. 5, 785 'dem S. gleich, dem mutigen, erstimmigen, der so laut zu rufen pflegte wie fünfzig andere'. Der Dichter jener Verse mag es als seinen Hörern bekannt vorausgesetzt haben, wer jener S. war (*Robert, Hom. Stud.* 567); die alten Homererklärer dagegen wußten, wie es scheint, von ihm nicht mehr, als was ihnen diese Stelle sagte, und alle ihre Angaben über ihn sind wohl nur Konstruktionen, um so mehr, als ein uns unbekanntes Plus, das man über S. las, ausdrücklich als Zudichtung bezeichnet wird (ἐν τῷ καταλόγῳ περὶ αὐτοῦ πλάττονται στίχους *schol.*) Nach den *schol. E* 785 war S. ein Thraker (nach *Eust.* ebenda vielleicht Arkader), der mit Hermes im lauten Rufen stritt und dabei unterging. Daß er ein Herold war, ist bei Homer nicht gesagt; ein solcher namens S. erscheint *schol. Il.* 2, 96 unter den ἐννέα κήρυκες τῶν ἐννέα γερόντων, schwerlich als ein sonst völlig unbekannter und ein anderer als der 5, 785 erwähnte zu denken; ferner S. als Herold bei *Aristot., polit.* 1326^b 7 und später, s. u. Weiter soll S. die Muscheltrompete (τὴν διὰ κόχλον βοήν ἐν ταῖς μάχαις, *Eust.* a. a. O., τὴν διὰ κόχλου μηχανήν εἰς τὰς μάχας *schol. Townl.*) erfunden haben (vgl. jedoch auch oben Bd. 3 Sp. 1403, 24 Artikel Pan). Ganz sinnlos ist er zum Erfinder der Purpurfärberei durch den Schreibfehler τὴν διὰ κόχλου βαφὴν (für βοήν) geworden (*Eust.*); diesen Fehler suchte man dann durch das noch sinnlosere τὴν διὰ κόχλου γραφὴν zu emendieren (*schol.*; ἡ τοῦ κοχλίου γραμμὴ ist bei den Mathematikern die Spirallinie).

Diese Überlieferung scheint also durchweg spätere Erfindung zu sein. Die Geschichte vom Tode des S. sieht durchaus wie eine Parallele zur Marsyassage u. ä., nicht wie wirkliche Überlieferung aus, denn diese müßte dann sonst spurlos untergegangen sein. Die thrakische Herkunft des S. dürfte auf Grund der *Στεντορις λίμνη* bei *Herod.* 7, 58, vgl. *Plin. n. h.* 4, 43 erschlossen sein. Zum Herold machte man S., als man auf der Suche nach 9 den 9 γέροντες korrespondierenden κήρυκες in Verlegenheit geriet; der laute Rufer schien die Lücke passend zu füllen. Greifbare Gelehrtenkonstruktion ist es, wenn man S. wegen seines lauten Rufs zum Erfinder einer Trompete machte. Dabei scheint eine falsche Erklärung des Epithetons χαλκιδόφωνος mitgespielt zu haben, das noch *Göttling* zu *Hes. th.* 311 deutete: cuius vox est tubae instar; auf die Muschel mag man dann verfallen sein, weil man S. in uralte Zeiten setzte. In Wahrheit bedeutet χαλκιδόφωνος nur ισχυρόφωνος (*Hesych.*), 'mit starker, helltönender Stimme, die, wie auch wir sagen,

Metall hat' (Pape); siehe Σ 222 ὅπα χάλκεον, B 490 χάλκεον ἥτορ (Atem, Lunge), Hes. th. a. a. O. vom Kerberos κύνα χαλκείφωρον.

Ist die hier vertretene Ansicht von dem Mangel an echter Überlieferung richtig, so fallen damit die sich auf die Scholien und Eustath. stützenden Folgerungen Neuerer. Bergk, Griech. Litt. Gesch. 1, 579 zieht aus der Vorliebe des Diaskueasten von Ilios E für dunkle, entlegene Mythen (Tod des S.) einen gewagten Schluß auf die Entstehung dieses Buches; S. mit Bergk zum Donnergott zu machen, haben wir gar keine Veranlassung. Haupt bei Lachmann, Betracht. über Homers Ilias³ 1874 p. 109 sah die alte Athetierung von E 785 (die sich doch nur rein rationalistisch [διὰ τὴν ὑπερβολὴν] auf die Unmöglichkeit eines so lauten Schreiens bezieht) als richtig an (so auch Bentley) und stützte darauf die seinige; richtig dagegen G. Hermann Op. 4, 296: Homerus ²⁰ *auxit per hyperbolen vires deorum*. (Ebenso wenig hätte sich Haupt auf den 'in L aufbewahrten Einwand ἄλλ' ἔθος 'Ομήρῳ τοῖς παροῦσιν εἰκάζειν τοὺς θεοὺς' stützen sollen; dort ist übrigens τοῖς μὴ παροῦσι zu lesen, denn in Personen, die bei einer Szene schon anwesend sind, können sich Götter nicht verwandeln, wenn sie in dieser Szene auftreten wollen. Die Diple hatte E 785 doch wohl nur wegen des einmaligen Vorkommens des Namens S.). Gruppe, Gr. Myth. 1002, 1 nimmt die Geschichte vom Tode des S., die wir als künstliche Parallele zu anderen derartigen Sagen ansahen, als diesen gleichwertig; darin, daß Hera gerade dem S. ('Donnerer') gleichend ruft, sieht er 1122, 2 meines Erachtens gekünstelt ein Fortleben der alten Auffassung der Hera als Wettergöttin. — Vgl. noch Friedländer, die homerische Kritik S. 85, Köchly, de Iliad. carm. diss. 4 (1857, ind. lectt. Tur.), ⁴⁰ mir nicht zugänglich.

Die Stentorstimme ist später so sprichwörtlich geworden, wie sie es noch heute ist; die Belegstellen dafür, in der griechischen Literatur von Aristoteles an bis in späte Zeit (bei Stephanus, Thes. und Benseler, Wörterb. der Eigenn.), in der lateinischen bei Iuv. 13, 112 [Arnob. 2, 75 jetzt für *stentoreos vagitus* vielmehr *infantes centenarios*, Reifferscheid corp. scr. eccl. lat. Vindob. 4, 109, 17] sind mythologisch ohne ⁵⁰ Wert. [Lamer.]

Stenule (stenule) ist die etruskische Umformung des griech. Sthenelos (Deecke in Bezenbergers Beitr. 2, 169 nr. 92). Der Name ist belegt auf einem Skarabäus von Karneol von unbekannter Herkunft, der veröffentlicht ist im *Bullettino dell' Inst.* 1834, 118, von Cades, Impr. gemm. cent. 3, nr. 33 und von Fabretti, C. I. I. nr. 2542. Die Gemme enthält nur die Figur des bewaffneten Sthenelos mit der obigen Beischrift. Die Lautform stenule ist so zu verstehen, daß Sthenelos im Etruskischen zunächst stenele gibt, dann aber ein Hilfsvokal sich einschleibt, der durch das l die u-Färbung bekommt: wir haben somit sten^{le}. [C. Pauli.] [Vgl. Sp. 1526, 67e.]

Stenykleros (Στενύκλερος), alter messenischer Heros, nach welchem die alte Königs-

stadt Stenykleros (Curtius, Peloponnes 2, 136. Bursian, Geogr. v. Griechenl. 2, 162) und die stenyklerische Ebene benannt war, Paus. 4, 33, 4. [Hofer.]

Stephanephoros (Στεφανηφόρος), 1) Heros in Athen mit Heroon, Antiph. geg. Nik. bei Harp., Suid. u. Phot. s. v. Bekker An. 301. 14. Hesych. s. στεφανοφορέοντα. Seine genealogische Herleitung war unsicher; er galt teils als rein attischer Heros, nach Hellanikos bei Harp. a. a. O., teils als einer der 50 Herakles-söhne von den Töchtern des Thespios (die Lexikogr. Θεσπίων), ist jedoch in der allerdings lückenhaften Aufzählung bei Apollod. 2, 161 ff. nicht enthalten. Auf eine Verwandtschafts- und Wanderbeziehung zwischen Böotien und Attika weisen auch der Bericht von der Flucht der Herakliden nach Athen, Apollod. 2, 167 f., und die Genealogie des Thespios hin, der bei Paus. 9, 26, 6 und Diod. 4, 29 als Sohn des Erechtheus, bei Steph. Byz. s. Θέσπεια als der des Teuthras und als Enkel des Pandion bezeichnet ist. In Böotien waren die Herakliden im erblichen Besitz der Stephanephorie, Plut. de ser. num. vind. 13, und so stellt St. vielleicht den Heros eponymos einer solchen in Attika an-sässigen Stephanephorenfamilie dar. Nach St. sind die *δαρχυαὶ Στεφανηφόρου* auf attischen Inschriften benannt, da in seinem Heroon die attischen Normalmünzgewichte aufbewahrt wurden, s. C. I. Gr. 1, 123 mit Boeckhs Erklärung und dess. Staatsh. d. Ath. 2, 361 f. — 2) Beiname des Apollon auf Inschriften des 3.—1. Jahrhunderts aus Antandros, Iasos, Milet, Priene, womit der Gott selbst an Stelle eines priesterlichen Beamten gleichen Titels als Jahreseponymos und Amtsinhaber bezeichnet wird, weil sich für die Stephanephorie des betreffenden Jahres kein Bewerber fand und in diesem Falle die Amtskosten aus dem Tempelschatze gedeckt wurden. Hicks, Journ. of Hell. stud. 8 (1887), 99. Gnaedinger, De Graecorum magistr. epon. p. 18. Reinach, Revue des ét. gr. 6 (1893), 186 n. 155. Fabricius, Sb. d. Berl. Ak. 1894, 907. C. I. Gr. 2, 2674, 2677, 2855. Auf einer Inschrift aus Magnesia ist Ap. sogar Steph. der Artemis. Kern, Inschr. aus Magnes. nr. 90, 1. Berl. Arch. Ges. Juni 1894. Arch. Anz. 1894. 124. [Kreuzer.]

Der Ansicht Böckhs, Staatshausalt. d. Athenen 2³, 325 f. (vgl. Hultsch, Metrologie² 201, 1), daß in Athen die Münzstätte mit einem Heiligtum des Stephanephoros verbunden gewesen sei, schließt sich Svoronos, Journ. intern. d'arch. numism. 9, 237 ff. (vgl. Berl. Phil. Wochenschr. 1907, 1307) an, der auf dem Probiergewicht eines athenischen Tetradrachmons den daselbst dargestellten männlichen bekränzten Kopf für den des Stephanephoros hält. Die Inschrift mit *δαρχυαὶ Στεφανηφόρου* I. G. 2, 467₃₀ p. 249. Dittenberger, Sylloge 521²₃₁ p. 167. — Beulé. Les monnaies d'Athènes 139 ff. 349 ff. sieht in Stephanephoros den Theseus, der nach athenischer Überlieferung (Plut. Thes. 25) Erfinder des Münzgeldes war: 'Thésée tenant la couronne d'Amphitrite, symbole des trésors gagnés par la navigation et le commerce maritime, avait son sanctuaire dans la Monnaie'. Nach Usener,

Götternamen 265 ist Stephanephoros ein Sondergott allererstens Begriffs, ein Gott, zu dem alle diejenigen beteten, welche die Ehre des Kranzes begehrten oder schon empfangen hatten.

Apollon Στεφανηφόρος in Thera (Weihung des Artemidor aus Perge), *Berl. Phil. Wochenschr.* 19 (1899), 1276. *Arch. Anz.* 1899, 192 nr. 14. *I. G.* 12, 3, *Suppl.* 1346 p. 295. *Hiller v. Gaertingen*, *Thera* 3, 97; in Priene, *Inscr. v. Priene* 44₈₂ p. 50. In Priene ist auch Telon, der Heros Eponymos der Burg Teloneia, Stephanephoros, *ebenda* 108₈₁ p. 85; ebenso die Phylenheroen Hippothon (18₈₀ p. 27. 108₈₁ p. 85), Akamas (21₉ p. 29). Kekrops (108₈₉ p. 86). Vgl. auch *Ad. Wilhelm*, *Beiträge zur griech. Inschriftenkunde* (Sonderschriften d. österr. arch. Institutes 7) S. 322. [Höfer.]

Sterculius } s. Indigitamenta und Usener,
Stercutus } Götternamen 76. [Höfer.]
Sterne (bei den Babyloniern).

Zeugnisse der Klassiker usw. über babylonische Himmelskunde.

Herodot 2, 109: πόλον καὶ γνόμονα καὶ τὰ δώδεκα μέρη τῆς ἡμέρας παρὰ Βαβυλωνίων ἑμαθόν οἱ Ἕλληνες

„Das örologion (?) und den Schattenzeiger und die Zwölftteilung des Tages lernten die Hellenen von den Babyloniern.“

Diodorus, Bibliotheca historica 2, 29, 1—31, 9. *Ἡμῖν δ' οὐκ ἀναρμόστιον εἶναι δοκεῖ περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίων καὶ τῆς ἀρχαιότητος αὐτῶν βραχέα διελθεῖν, ἵνα μηδὲν παραλίπωμεν τῶν ἀξίων μνήμης. Χαλδαῖοι τοίνυν τῶν ἀρχαιοτάτων ὄντες Βαβυλωνίων τῇ μὲν διαιρέσει τῆς πολιτείας παραπλησίαν ἔχουσι τάξιν τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἱερεῦσι· πρὸς γὰρ τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν τεταγμένοι πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον φιλοσοφοῦσι, μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. ἀντέρχονται δ' ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς, ποιούμενοι πορροήσεις περὶ τῶν μελλόντων, καὶ τῶν μὲν καθ' αἰρούς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δ' ἄλλαις τισὶν ἐπαυδαῖς ἀποτροπὰς κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν περὶσφύονται πορίζουσι. ἐμπεριαν δ' ἔχουσι καὶ τῆς διὰ τῶν ὁλων μαντικῆς, ἐνυπνίων τε καὶ τεράτων ἐξηγήσεις ἀποφαίνονται. οὐκ ἀσάφως δὲ ποιοῦνται καὶ τὰ περὶ τὴν ἱεροσκοπίαν ἄκρας ἐπιτυγχάνειν νομίζοντες. τὴν δὲ τούτων μάθησιν ἀπάντων οὐχ ὁμοίαν ποιοῦνται τοῖς τὰ τοιαῦτ' ἐπιτηδεύουσιν τῶν Ἑλλήνων. παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Χαλδαίοις ἐκ γένους ἡ τούτων φιλοσοφία παραδίδεται, καὶ παῖς παρὰ πατρός διαδέχεται, τῶν ἄλλων λειτουργιῶν πᾶσιν ἀπολειψόμενος. διὸ καὶ γονεῖς ἔχοντες διδασκάλους ἅμα μὲν ἀφθόως ἀπαντα μαθησκουσιν, ἅμα δὲ τοὺς παραγγελλομένοις προσέχουσι πιστεύοντες βεβαιότερον. ἔπειτ' εὐθὺς ἐκ παίδων συντρέφόμενοι τοῖς μαθήμασι μεγάλῃν ἔξιν περιποιούσιν διὰ τὸ τῆς ἡλικίας εὐδίδακτον καὶ διὰ τὸ πλῆθος τοῦ προσκαρτερουμένου χρόνου. παρὰ δὲ τοῖς Ἑλλήσιν οὐ πολλοὶ ἀπαρκεσύναι προσιὼν ὕψος ποτε τῆς φιλοσοφίας ἄπτεται, καὶ μέχρι τινὸς φιλοπονήσας ἀπῆλθε περισπασθεὶς ὑπὸ βιωτικῆς χρείας· ὀλίγοι δὲ τινες ἐπὶ φιλοσοφίαν ἀποδύντες ἐργολαβίας ἐνεκεν παραμένουσιν ἐν τῷ μαθήματι, καινοτομοῦντες αἰετὶ περὶ τῶν μεγίστων δογμάτων καὶ τοῖς πρὸ αὐτῶν οὐκ ἀκολουθοῦντες.*

τοιαυτοὶ οἱ μὲν βάβαροι διαμένοντες ἐπὶ τῶν αὐτῶν αἰεὶ βεβαίως ἕκαστα λαμβάνουσιν, οἱ δ' Ἕλληνες τοῦ κατὰ τὴν ἐργολαβίαν κέρδους στοχαζόμενοι καινὰς αἰρέσεις κτίζουσι, καὶ περὶ τῶν μεγίστων θεωρημάτων ἡλλήλοισι ἀντιδοχοῦντες διχοροεῖν ποιοῦσι τοὺς μανθάνοντας καὶ τὰς ψυχὰς αὐτῶν πλανᾶσθαι, τὸν πάντα βίον ἐν αἰῶρα γινομένης καὶ μηδὲν ὅλως πιστεῦσαι δυναμένας βεβαίως· τὰς γοῦν ἐπιφανεστάτας αἰρέσεις τῶν φιλοσόφων εἰ τις ἀκριβῶς ἐξετάξῃ, πλείστον ὅσον εὐρήσῃ διαφερομένης ἡλλήλων καὶ περὶ τῶν μεγίστων δοξῶν ἐναντία δοξαζούσας. οἱ δ' οὖν Χαλδαῖοι τὴν μὲν τοῦ κόσμου φύσιν ἐκείδον φασιν εἶναι καὶ μήτε ἐξ ἀρχῆς γένεσιν ἐσχηκέναι μήθ' ὕστερον φθορὰν ἐπιδέξασθαι, τὴν δὲ τῶν ὅλων τάξιν τε καὶ διακόσμησιν θεῖα τινὶ προνοίᾳ γεγονέναι, καὶ νῦν ἕκαστα τῶν ἐν ὄρατον γινομένων οὐχ ὥς ἔτυχεν οὐδ' αὐτομάτως ἀλλ' ὀρισμένην τινὶ καὶ βεβαίως κεκυρωμένην θεῶν κρίσει συντελεῖσθαι. τῶν δ' ἄστρον πολυχρόνους παρατηρήσεις πεποιημένοι, καὶ τὰς ἐκάστου κινήσεις τε καὶ δυνάμεις ἀκριβέστατα πάντων ἀνθρώπων ἐπεγνωκότες, πολλὰ τῶν μελλόντων συμβαίνειν προλέγουσι τοῖς ἀνθρώποις. μεγίστην δὲ φάσιν εἶναι θεωρίαν καὶ δύναμιν περὶ τοὺς πέντε ἀστέρας τοὺς πλάνητας καλονέμενους, οὓς ἐκείνοι κοινῇ μὲν ἐρμηνεῖς ὀνομάζουσιν, ἰδίᾳ δὲ τὸν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Κρόνον ὀνομαζόμενον, ἐπιφανέστατον δὲ καὶ πλείστα καὶ μέγιστα προσημαίνοντα, καλοῦσιν ἥλιον· τοὺς δ' ἄλλους τέτταρας ὁμοίως τοὺς κατ' ἡμῖν ἀστρολόγους ὀνομάζουσιν, Ἄρεος, Ἀφροδίτης, Ἑρμοῦ, Διός. διὰ τοῦτο δ' αὐτοὺς ἐρμηνεῖς καλοῦσιν, ὅτι τῶν ἄλλων ἀστέρων ἀπλανῶν ὄντων καὶ τεταγμένην πορείαν μίαν περιφορὰν ἐχόντων οὗτο μόνον πορεύειν ἰδίαν ποιοῦμενοι τὰ μελλόντα γίνεσθαι δεικνύουσιν, ἐρμηνεύοντες τοῖς ἀνθρώποις τὴν τῶν θεῶν ἔννοιαν. τὰ μὲν γὰρ διὰ τῆς ἀνατολῆς, τὰ δὲ διὰ τῆς δύσεως, τινὰ δὲ διὰ τῆς χρόας προσημαίνειν φασιν αὐτοὺς τοῖς προσέχειν ἀκριβῶς βουληθεῖσι· ποτὲ μὲν γὰρ πνευματῶν μεγέθη δηλοῦν αὐτοὺς, ποτὲ δὲ ὄμβρον ἢ καταιγίδας ὑπερβολὰς, ἔστι δὲ ὅτε κομητῶν ἀστέρων ἐπιτολάς, ἔτι δὲ ἥλιον τε καὶ σελήνην ἐκλείψεις, καὶ σεισμούς, καὶ τὸ σύνολον πᾶσας τὰς ἐκ τοῦ περιέχοντος γεγνημένας περιστάσεις ὀφελίμους τε καὶ βλαβεράς οὐ μόνον ἔθνεσιν ἢ τόποις, ἀλλὰ καὶ βασιλεῦσι καὶ τοῖς τυχοῦσιν ἰδιώταις. ὑπὸ δὲ τὴν τούτων φορὰν λέγουσι τετάχθαι τριάντονα ἀστέρας, οὓς προσ- 50 αγορεύουσι βουλαίους θεοὺς· τούτων δὲ τοὺς μὲν ἡμίσεις τοὺς ὑπὲρ γῆν τόπους ἐφορᾶν, τοὺς δ' ἡμίσεις τοὺς ὑπὸ τὴν γῆν, τὰ κατ' ἀνθρώπους ἐπισκοποῦντας ἅμα καὶ τὰ κατὰ τὸν ὄρατον συμβαίνειν· διὰ δ' ἡμεῶν δέκα ἐμπεσεῖται τῶν μὲν ἅνα πρὸς τοὺς κάτω καθάπερ ἄγγελον ἕνα τῶν ἀστέρων, τῶν δ' ὑπὸ γῆν πρὸς τοὺς ἅνω πάλιν ὁμοίως ἕνα, καὶ ταύτην ἔχειν αὐτοὺς φορὰν ὀρισμένην καὶ περὶ ὅσα κεκυρωμένην αἰανίον. τῶν θεῶν δὲ τριόντων κυρίως εἶναι 60 φασὶ δώδεκα τὸν ἀριθμὸν, ὃν ἐκάστῳ μῆνα καὶ τῶν δώδεκα λεγομένων ζῳδίων ἐν προσομένους. διὰ δὲ τούτων φασὶ ποιεῖσθαι τὴν πορείαν τὸν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πέντε τοὺς πλάνητας ἀστέρας, τοῦ μὲν ἥλιου τὸν ἴδιον κύκλον ἐν ἐνιαυτῷ τελειόντος, τῆς δὲ σελήνης ἐν μηνὶ τὴν ἰδίαν περιόδον διαπορευομένης. τῶν δὲ πλανήτων ἴδιον ἕκαστον ἔχειν δρόμον καὶ δι- 70 ηλλαγμένως καὶ ποικίλως χρῆσθαι τοῖς τάξεσι

καὶ τῇ τῶν χρόνων διαιρέσει. πλείστα δὲ πρὸς
 τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων συμβάλλεσθαι τού-
 τος τοὺς ἀστέρας ἀγαθὰ τε καὶ κακὰ διὰ δὲ
 τῆς τούτων φύσεως τε καὶ θεωρίας μάλιστα
 γινώσκειν τὰ συμβαίνοντα τοῖς ἀνθρώποις.
 πεποιθήσαι δὲ φασὶ προρησεις ἄλλοις τε βασι-
 λεύειν οὐκ ὀλίγοις καὶ τῷ καταπολεμήσαντι
 Δαρείῳ Ἀλεξάνδρῳ καὶ τοῖς μετὰ ταῦτα βασι-
 λεύασιν Ἀντιγόνῳ τε καὶ Σελεύῳ τῷ Νικατορί,
 ἐν ἅπασι δὲ τοῖς ὀρθοῖσιν εὐστοχημένοι δοκοῦσιν
 ὑπὲρ ὧν ἡμεῖς τὰ κατὰ μέρος ἐν οἰκειοτέροις
 ἀναγράφομεν καιροῖς. προλέγουσι δὲ καὶ τοῖς
 ἰδιωταῖς τὰ μέλλοντα συμβαίνειν οὕτως εὐστόχως
 ὥστε τοὺς περαθέντας θανάτῳ τὸ γινόμενον
 καὶ μῆζον ἢ κατ' ἀνθρώπον ἡγεῖσθαι. μετὰ
 δὲ τὸν ῥωδιακὸν κύκλον εἰκοσι καὶ τέτταρας
 ἀφορίζουσιν ἀστέρας, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν
 τοῖς βορείοις μέρεισι, τοὺς δ' ἡμίσεις ἐν τοῖς
 νοτίοις τετάχθαι φασί, καὶ τούτων τοὺς μὲν
 ὁρῶμενους τῶν ζῶντων εἶναι καταριθμοῦσι, τοὺς
 δ' ἀφανεῖς τοῖς τετελευτηκόσι προσωρίσθαι νο-
 μίζουσιν, οὗς δικαστὰς τῶν ὅλων προσαγορεύ-
 οῦσιν. οὗς πάντα δὲ τὰ προειρημένα τὴν
 σελήτην γέρονται λέγουσιν, ἔγγισται μὲν τῆς γῆς
 οὖσαν διὰ τὴν βαρύτητα, διαπορευομένην δ' ἐν
 εἰαρίστῳ χρόνῳ τὸν ἐαυτῆς δρόμον, οὐ διὰ τὴν
 ὀξύτητα τῆς φορᾶς, ἀλλὰ διὰ τὴν βραχύτητα τοῦ
 κύκλου. οἷ δὲ τὸ φῶς ἄλλοτριον ἔχει καὶ διότι
 τὰς ἐκλείψεις ποιεῖται διὰ τὸ σκίασμα τῆς γῆς
 παραπλήσια λέγονται τοῖς Ἑλλήσι. περὶ δὲ τῆς
 κατὰ τὸν ἥλιον ἐκλείψεως ἀσθενστάτας ἀποδεί-
 ξεις γέροντες οὐ τολμῶσι προλέγειν οὐδ' ἀκριβῶς
 ὑπὲρ ταύτης περιγράφειν τοὺς χρόνους. περὶ δὲ
 τῆς γῆς ἰδιωτάτας ἀποφάσεις ποιοῦνται, λέγοντες
 ὑπάρχειν αὐτῇ σκαφοειδῆ καὶ κοίλῃ, καὶ πολλὰς
 καὶ πιθανὰς ἀποδείξεις εὐποροῦσι περὶ τε ταύτης
 καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ τὸν κόσμον· ὑπὲρ
 ὧν τὰ κατὰ μέρος διεξίεναι τῆς ὑποκειμένης
 ἱστορίας ἄλλοτριον εἶναι νομίζομεν. τοῦτο μὲντοι
 γε διαβεβαιώσασαι ἂν τις προσκρόντας οἷ Χαλ-
 δαῖοι μερίστην ἔξιν ἐν ἀστρολογίᾳ τῶν ἀπάντων
 ἔχουσι καὶ διότι πλείστην ἐπιμέλειαν ἐποιήσαντο
 ταύτης τῆς θεωρίας. περὶ δὲ τοῦ πλήθους τῶν
 ἐτῶν, ἐν οἷς φασὶ τὴν θεωρίαν τῶν κατὰ
 τὸν κόσμον πεποιθήσαι τὸ σύστημα τῶν Χαλδαιῶν,
 οὐκ ἂν τις ῥαδίως πιστεύσειεν· ἐτῶν γὰρ ἑπτὰ
 καὶ τετραράκοντα μυριάδας καὶ τρεῖς ἐπὶ ταύταις
 χιλιάδας εἰς τὴν Ἀλεξάνδρου διάβασιν γεροντέα
 καταριθμοῦσιν, ἀφ' ὅτου τὸ παλαιὸν ἤρξαντο
 τῶν ἀστρῶν τὰς παρατηρήσεις ποιεῖσθαι.

(29,1) Es wird nicht unzweckmäßig sein, wenn wir kurz erzählen, wer die sogenannten Chaldäer in Babylon gewesen sind und wie alt sie sind, damit wir nichts Denkwürdiges übergehen. (2) Die Chaldäer gehören zu den ältesten Einwohnern von Babylonien. Was ihre bürgerlichen Verhältnisse betrifft, so haben sie einen ähnlichen Stand, wie in Ägypten die Priester. Denn sie haben die Verehrung der Götter zu besorgen und beschäftigen sich ihr Leben lang mit der Philosophie; vorzüglich aber sind sie als Sterndeuter berühmt. Eifrig betreiben sie auch die Wahrsagekunst, wodurch sie zukünftige Dinge voraus verkünden. Um etwas Böses abzuwenden oder etwas Gutes zu bewirken, gebrauchen sie verschiedene Mittel, bald Reinigungen, bald Opfer, bald Zaubergesänge. (3) Sie sind ferner in der Deutung

des Vogelfluges (οἰωνῶν μαντική)*) erfahren und in der Auslegung von Träumen***) und Wunderzeichen.***) Ebenso hält man sie für geschickte Opferschauer (ἱεροσκοπία)†), welche genau das Rechte treffen. Alle diese Kenntnisse aber erwerben sie sich nicht auf demselben Wege, wie man bei den Griechen solche Künste erlernt. (4) Denn bei den Chaldäern ist dieser Zweig der Philosophie einem Stamme eigen, der von allen anderen bürgerlichen Leistungen befreit ist, und erbt sich vom Vater auf den Sohn fort.††) Weil die Kinder bei den Eltern in die Lehre gehen, so wird ihnen beim Unterricht gar nichts vorenthalten, und sie halten sich auch mit einem um so festeren Glauben an die vorgeschriebenen Regeln. Weil in der frühesten Kindheit schon der Unterricht beginnt, so müssen sie es, da die Jugend gelehrt ist und die Lehrzeit so lange dauert, zu einer großen Fertigkeit bringen.†††)

(30,1) Die Chaldäer behaupten, die Welt sei ihrem Wesen nach ewig§), sie habe nie einen Anfang genommen und könne auch niemals untergehen; aber durch eine göttliche Vorsehung sei das All geordnet und ausgebildet worden, und noch jetzt seien alle Veränderungen am Himmel nicht Wirkungen des Zufalls, auch nicht innerer Gesetze, sondern eine bestimmte, unwandelbar gültige Entscheidung der Götter. (2) Über die Gestirne haben sie seit langer Zeit Beobachtungen gemacht§§), und niemand hat genauer als sie die Bewegungen und die Kräfte der einzelnen Sterne erforscht; daher wissen sie auch so vieles von der Zukunft den Leuten voraussagen. (3) Am wichtigsten ist ihnen die Untersuchung über die Bewegung der fünf Sterne, die man Planeten heißt. §§§) Sie nennen dieselben 'Verkündiger' (ἐμνηστεῖς; dem, der bei uns Saturn heißt, geben sie als dem ausgezeichnetsten, welchem sie die meisten und bedeutendsten Weissagungen verdanken, den Namen 'Sonnenstern'*†); die vier anderen aber haben bei ihnen dieselben Benennungen wie bei unseren Sternkundigen: Mars, Venus, Merkur, Jupiter. (4) 'Verkündiger' (ἐμνηστεῖς;) heißen sie die Planeten deswegen, weil, während die anderen Sterne von ihrer ordentlichen Bahn nie abirren, jene allein ihre eigene Bahn (πορεία) gehen und ebendamit ihre Zukunft andeuten und den Menschen die Gnade der Götter kund machen. Vorbedeutungen, sagen

*) J. Hunger, *Babyl. Tier-Omina in M.F.A.G.* 1909, S. 127 ff.

**) A. Boissier, *Documents assyriens relatifs aux présages. und Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne.*

***) S. die Keilschriftliteratur-Angaben in meinem Handbuch der altor. Geisteskultur (1913), S. 141 f.

†) H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion* (Assyriol. Bibl. Bd. 13; mein Handbuch S. 142 ff.).

††) S. mein Handbuch S. 16.

†††) Zur Jugenderziehung vergleiche die Einleitung zur *Aurbanipal-Inschrift* (s. Streck in V.A.B. *Aurbanipal-Inschriften*; mein Handbuch S. 33 f. Anm. 1).

§) Nichtim griech. Sinne endloser Zeit, sondern im Sinne der Lehre von Aeonen, die sich nacheinander abrollen.

§§) Zum Alter der babylonischen Himmelskunde s. Sp. 1434 ff.

§§§) Zu den Fünf (s. mein Handbuch S. 81. 99 f.) treten 30, 7 Sonne und Mond.

*†) Sp. 1480 f. Roscher, *Die hippokrat. Schriften von der 7-Zahl* (Paderborn 1913) S. 135.

sie, könne man teils an dem Aufgang, teils an dem Untergange der Planeten erkennen*), manchmal auch an ihrer Farbe, wenn man aufmerksam darauf achte. (5) Bald seien es heftige Stürme, was sie anzeigen, bald ungewöhnlich nasse oder trockene Witterung, zuweilen Erscheinungen von Kometen, Sonnen- und Mond-Finsternisse, Erdbeben, überhaupt Veränderungen jeder Art im Luftraum, welche Nutzen oder Schaden bringen für ganze Völker und Länder nicht nur, sondern auch für Könige und sogar für gemeine Leute. (6) Dem Lauf der Planeten seien 30 [36] Sterne untergeordnet, welche 'beratende Götter' (*βουλευτοὶ θεοὶ*) heißen.***) Die eine Hälfte derselben führe die Aufsicht in dem Raum über der Erde, die andere unter der Erde; so überschauten sie, was unter den Menschen und was am Himmel vorgehe. Je nach 10 [12?] Tagen***) werde von den Oberen zu den Unteren einer der Sterne als Bote gesandt und ebenso wiederum einer von den Unterirdischen zu den Oberen. Diese Bewegung derselben sei fest bestimmt und gehe regelmäßig fort in ewigem Kreislauf. (7) 'Fürsten der Götter' gebe es 12, und jedem von ihnen gehöre ein Monat und eines der zwölf Zeichen des Tierkreises (*τὰ δώδεκα ζώδια*) zu†), durch welche die Bahn der Sonne und des Mondes und der fünf Planeten gehe, wo die Sonne ihren Kreis in einem Jahre vollende und der Mond in einem Monat seinen Weg durchlaufe. 30

(31, 1) Von den Planeten aber gehe jeder seinen eigenen Weg††), den er mit ungleicher, vielfach veränderter Geschwindigkeit und in verschiedenen Zeitabschnitten zurücklege. Diese Sterne seien es, die bei der Geburt eines Menschen den stärksten Einfluß auf seine glücklichen und unglücklichen Begebnisse haben†††); ihre Eigenschaften kommen hauptsächlich in Betracht, wenn man die Schicksale eines Menschen erkennen wolle. (2) Manchen Königen, behaupten die Chaldäer, haben sie ihr Los vorhergesagt§), namentlich dem Alexander, ehe er den Darius überwunden, und seinen Nachfolgern Antigonos und Seleukos Nikator. Und ihre Weissagungen sollen durchgängig eingetroffen sein. Wir werden davon das Nähere berichten, wenn uns die Zeitordnung darauf führt. (3) Auch Leuten aus dem Volke sagen sie ihre Schicksale voraus, und 50

*) Vgl. auch *Ptolemaios* über die Praxis der astrolog. Beobachtung in meinem *Handbuch* S. 140.

**) Sicher 36. Es sind die 12 Tierkreisbilder, die 30, 7 genannt sind und die 24 Sterngrößen, die 31, 4 hinzugezählt sind als die Paranatellonta des Tierkreises. *Boll* schlägt *Sphaera*, S. 336, Anm. 2, die Emendation in 12 Tage (statt 10 Tage) im folgenden vor und hält dann die 30 aufrecht unter Hinweis auf die große Rolle, die das System der *τὴν ἀνὰ λαμπρότητα ἀντίκειται*; in der griechischen Meteorologie spielt. Daß sie 'babylonisch bezeugt zu sein scheinen' (*Boll* a. a. O.), ist aber ein Irrtum.

***) S. vorige Anmerkung.

†) S. Sp. 1446 ff.

††) S. Sp. 1476 ff.

†††) Direkt nur in späten Texten der Arsacidzeit bezeugt, die in *ZA* 3 S. 76 ff. u. 168 ff. von *Strabon* veröffentlicht und 4, 147 ff. von *Epping* bearbeitet sind. Vergleiche über die Tätigkeit der Astrologen vor der Geburt *Art. Ramman*, Bd. 4. Sp. 46 und jetzt *Cun. Texts* 33 pl. 9 (dazu *Weidner*, *Handbuch* 1 S. 102 ff.).

§) S. mein *Handbuch* S. 142: Berichte an den Königshof.

wer sich von dem wunderbaren Zutreffen durch Erfahrung überzeugt hat, der hält es für etwas Übermenschliches. (4) Außer dem Tierkreis zeichnen sie noch 24 Sterne aus, von welchen die eine Hälfte in den nördlichen, die andere in den südlichen Gebieten steht*); diejenigen darunter, welche sichtbar sind, rechnen sie zum Gebiet der Lebenden, die unsichtbaren aber, glauben sie, grenzen an das Totenreich, und diese nennen sie 'Richter des Weltalls'**) (*δικασταὶ τῶν ὄλων*). (5) Tiefer unten, sagen sie, als alle jene Gestirne bewege sich der Mond; er sei der Erde am nächsten wegen seiner Schwere, und durchlaufe in kurzer Zeit seine Bahn, nicht als ob er sich am geschwindesten bewegte, sondern weil er den kleinsten Kreis beschreibe.***) (6) Übereinstimmend mit den Griechen lehren sie, daß der Mond sein Licht erborgt, und daß seine Finsternisse durch den Schatten der Erde entstehen. Von den Sonnenfinsternissen aber geben sie ganz unstatthafte Erklärungen; sie wagen es auch nicht, dieselben vorauszusagen†), und lassen sich darüber auf keine genauen Zeitbestimmungen ein. (7) Von der Erde machen sie sich höchst sonderbare Vorstellungen; sie sei hohl, behaupten sie, und habe die Gestalt eines Kahnes.††) Sie wissen auch diese Meinung, wie ihre Ansichten von den anderen Weltkörpern, durch manche scheinbare Gründe zu unterstützen. Davon aber ausführliche Nachricht zu geben, würde dem Zwecke unseres geschichtlichen Werkes nicht angemessen sein. (8) So viel darf man übrigens mit Recht behaupten, daß es niemand in der ganzen Welt zu einer solchen Fertigkeit in der Sterndentung gebracht, und niemand so viel Fleiß auf diese Kunst verwendet hat als die Chaldäer. (9) Wenn man sich übrigens von ihnen sagen läßt, wie lange schon das Kollegium (*τὸ σόστημα*) der Chaldäer mit der Weltkunde sich beschäftigte, so kann man ihnen hierin nicht wohl glauben. Denn von der Zeit, wo sie zuerst angefangen, die Gestirne zu beobachten, bis auf Alexanders Ankunft zählen sie 473 000 Jahre.†††)

Philo, *de migr. Abr.* 32 (178 f. ed. *Wendland* 2, S. 295):

*Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεποιη-
κέναι καὶ διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ
γενεθλιαλογίαν τὰ ἐπίγεια τοῖς μετέωροις καὶ τὰ
οὐράνια καὶ ἐπὶ γῆς ἀρμολογεῖν καὶ ὥσπερ διὰ
μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ
παντός ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλλη-
λα κοινωνίᾳ καὶ συμπαιδίᾳ, τόποις μὲν διεξεν-
μέων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διακρισμένων. οὗτοι τὸν
φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὐαῖν ὑπετό-
πησαν εἰναιμόνον, ἢ θεὸν ὅσα αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ
θεὸν περιέχοντα, τὴν τῶν ὄλων ψυχὴν*

„Die Chaldäer scheinen sich um die Stern-

*) Paranatellonta des Tierkreises s. vorige Sp. Anm. **.

**) Anunnaki, s. Sp. 1487: purussû Anunnaki 'Entscheidungsberreich des Anunnaki' unter dem Horizonte.

***) Sp. 1469 ff.

†) Das stimmt nicht. Voraussagungen von Sonnenfinsternissen sind bis ins 8. Jahrhundert bezeugt.

††) S. mein *Handbuch* S. 35 u. 54.

†††) Mit Streichung von 2 Nullen könnte es stimmen; vgl. dann die 4900(00) Jahre bei *Berosos* und ähnlich bei *Cicero* Sp. 1434.

kunde und Horoskopstellung vor allen anderen Menschen bemüht zu haben. Sie brachten die irdischen Dinge mit den himmlischen, mit anderen Worten den Himmel mit der Erde in Verbindung*), und suchten dann aus den wechselseitigen Beziehungen dieser nur räumlich, nicht wesentlich geschiedenen Teile des Weltalls auch den harmonischen Einklang des Alls gleichwie durch Töne der Musik**) nachzuweisen. Sie stellten die Vermutung auf, daß die sinnliche Welt eine sei, entweder selbst Gott oder in sich den Gott als Weltseele enthaltend.“

Philo, de Abrahamo 15 (§ 69):

Χαλδαῖοι γὰρ ἐν τοῖς μάλιστα διαπονήσαντες ἀστρονομίαν καὶ πάντα ταῖς κινήσεσιν τῶν ἀστέρων ἀναθέντες ὑπέλαβον οἰκονομεῖσθαι τὰ ἐν κόσμῳ δυνάμειν, ὡς περιέχουσιν ἀριθμοὶ καὶ ἀριθμῶν ἀναλογίαι, <καὶ> τὴν ὁρατὴν οὐσίαν ἐξέμνηνον τῆς ἀοράτου καὶ νοητῆς οὐ λαβόντες ἔννοιαν, ἀλλὰ τὴν ἐν ἐκείνοις τάξιν διερευνώμενοι κατὰ τε τὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν περιόδους καὶ κατὰ τὰς τῶν ἐτησίων ὥρων μεταβολὰς καὶ κατὰ τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια συμπάθειαν τὸν κόσμον αὐτὸν ὑπέλαβον εἶναι θεῶν, οὐκ εὐαγὼς τὸ γενόμενον ἐξομώσαντες τῷ πεπονηκότι.

„Die Chaldäer, die sich am meisten mit Astronomie beschäftigt haben und alles von den Bewegungen der Gestirne herleiten, haben es unternommen, die kosmischen Vorgänge mit Kräften auszustatten, die sie durch Zahlen und zahlenähnliche Begriffe ausdrücken.***) Sie verehren die sichtbare Welt, ohne die unsichtbare und sinnliche zu beachten. Die Ordnung in jenen durchforschen sie auf Grund der Umläufe von Sonne, Mond und den übrigen Planeten und Fixsternen, auf Grund der wechselnden Jahreszeiten und der Zusammenhänge zwischen himmlischen und irdischen Vorgängen und halten den Kosmos für die Gottheit selbst†), indem sie in unfrommer Weise das Geschaffene dem Schöpfer gleichsetzen.“

Philo, Quis rerum divin. heres sit 20 (ed. Wendland 3, 18):

..... ἀπὸ τῆς Χαλδαϊκῆς μετεωρολογίας, ἥτις ἀνεδίδασκεν οὐ θεοῦ ἔργον, ἀλλὰ θεῶν ὁπολαμπάνειν τὸν κόσμον εἶναι καὶ τὸ ἐν καὶ τὸ χεῖρον ἅπασιν τοῖς οὐοῖ φοραῖς καὶ τεταγμέναις περιόδοις ἀστέρων ἀριθμεῖσθαι καὶ ἐνθύνει τὴν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ γένεσιν ἐρητῆσθαι — ταῦτα δ' ἡ τῶν κατ' οὐρανὸν ὁμαλῇ καὶ τεταγμένῃ κίνησις τοὺς εὐχερτερότερους ἀνέπεισε τερατεῖν εἶναι . . .

„Die Astrallehre (μετεωρολογία) der Chaldäer lehrt, daß der Kosmos nicht das Werk der Gottheit sei, sondern die Gottheit umfasse, und daß Gut und Böse allen Wesen durch die Bewegungen und geordneten Umläufe der Gestirne zugemessen werde. Davon leite sich die Entstehung von Gut und Böse her. Die gleichmäßige und geordnete Bewegung der Himmelskörper hat auch die Leichtgläubigeren wirklich überzeugt, es für wunderbar zu halten. . .“

*) Himmelsbild = Erdenbild, Hauptaxiom der altorientalischen Geisteskultur, s. mein Handbuch S. 9. 171 ff.

**) Die Harmonie der Sphären ist babylonisch, s. mein Handbuch S. 88 ff.

***) S. mein Handbuch S. 146 ff.: die Zahlen.

†) S. die Leitsätze in meinem Handbuch S. 8 ff.

Clemens Alex., Adhort. ad gentes c. 6 sagt, der vielgereiste Plato habe seine Astronomie von den Babyloniern entlehnt.

Plinius, Hist. natur. 7, §193 ed. M.: E diverso Epigenes, apud Babylonios DCCXXM annorum observationes siderum coetilibus laterculis inscriptas docet, gravis auctor inprimis, qui minimum, Berossus et Critodemus, CCCXCM.

„Dagegen behauptet Epigenes, ein Autor von größter Glaubwürdigkeit, daß man bei den Babyloniern Gestirnsbeobachtungen für 720 000 Jahre auf Tontafeln verzeichnet finde: die niedrigste Angabe bei Berossos und Critodemus spricht von 490 000 Jahren“ (vgl. Sp. 1432 Anm. ††† und zur Sache Epping, Astronomisches aus Babylon, S. 2 und Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque, p. 38 f. 39, n. 1).

Plinius ibid. 6, 122: Durat adhuc ibi Iovis Bel templum; inventor hic fuit sideralis scientiae.

„Es besteht dort (zu Babylon) noch heute der Tempel des Jupiter Bel; dieser war der Erfinder der Himmelswissenschaft.“)

Cicero, De divinat. 1, c. 19: Contemnamus Babylonios et eos, qui ex Caucasio coeli signa servantes numeris et motibus stellarum cursus persequuntur: condemnemus inquam hos aut stultitiae, aut vanitatis aut imprudentiae, qui CCCCLXX millia annorum, ut ipsi aiunt, monumentis comprehensa continent.

„Keinen Glauben verdienen die Babylonier und die, welche vom Kaukasus aus die Himmelserscheinungen beobachten und nach Zahl und Bewegung den Lauf der Gestirne bestimmen. Wenn diese nach ihrer eigenen Angabe geschichtliche Monumente für einen Zeitraum von 470 000 Jahren besitzen wollen, so beweisen sie damit nur Unkenntnis oder Eitelkeit oder Mangel an ruhiger Überlegung.“

Cicero, De divinat. II, c. 46: Nam quod aiunt quadraginta et septuaginta millia annorum in periclitandis experiundisque pueris, quicunque essent nati, Babylonios posuisse fallunt.

„Gewiß ist es ein Irrtum, wenn man annimmt, die Babylonier hätten 470 000 Jahre lang alle Geburten von Kindern beobachtet und erforscht.“

Hesychius, Lex. s. v. Χαλδαῖοι: γένος μάγων πάντα γινωσκόντων.

Keilschriftzeugnisse für babylonische Astronomie.

Das hohe Alter der babylonischen Astronomie ist von F. X. Kugler S. J., Sternkunde u. Sternendienst in Babel bestritten worden. Die ersten Anfänge systematischer Himmelskunde sollen nach ihm in die Zeit Asurbanipals fallen. Ihm hatte sich auf assyriologischer Seite Carl Bezold (Astronomie, Himmelsschau u. Astrallehre bei d. Babyloniern, Heidelberg 1911) angeschlossen. Auf Grund des vorliegenden Materials**) ist die Frage jetzt zugunsten des hohen Alters der babylonischen Astronomie entschieden. Vgl.

*) Vgl. Schnabel, Prolegomena zu den Babyloniaca des Berossos, S. 12.

**) Eine vollständige Bearbeitung wird das im Druck befindliche Handbuch der babylonischen Astronomie von Ernst F. Weidner bilden, dessen erste Kapitel ich in meinem Handbuch der altor. Geisteskultur bereits benutzen konnte.

außer den unten Anm.** zitierten Büchern *Alfr. Jeremias, Das Alter der babylonischen Astronomie*, 2. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909; *Ed. Mahler, Deutsche Lit.-Ztg.* 1909, nr. 39; *W. Erbt, Orient. Lit.-Ztg.* 1909, nr. 12, Sp. 540 ff.; *Bork, ebda.* 1911, nr. 9, Sp. 456; *Fr. Hommel im Hilprecht Anniversary Volume* S. 188; *H. Radau, Hymns and Prayers to the God Ninib* p. 33 n. 9; sodann *E. Weidner, Babyloniaca* 6, 3 (*Zum Alter der babylonischen Astronomie*) und 6, 4: (*Babylonische Messungen von Fixstern-
distanzen*) und *Orient. Lit.-Ztg.* 1913, nr. 1 u. 2: *Zum Kampfe um die altorientalische Weltanschauung*. Die von mir aus der babylonischen Geisteskultur und aus der Astralmythologie gezogenen Schlüsse für das Alter der babylonischen Geisteskultur sind inzwischen durch astrologische bzw. astronomische Keilschrifttexte weiter begründet und bestätigt worden. *Babyloniaca* 6, S. 132: „Der Text aus Nippur, in Verbindung mit den Urkunden des 14. Jahrhunderts, der Sargonidenzeit und der Zeit Nebukadnezars, zeigt, daß an folgenden Thesen nicht mehr gerüttelt werden darf: Schon in der alten Zeit haben es die Babylonier in der Astronomie zu einer Höhe gebracht, die staunenswert ist. Mag auch die Herrschaft der Kassidunkönige diesen Studien ein bedeutendes Hindernis gewesen sein, untergegangen ist sie nicht, sondern hat sich erhalten und in den Zeiten späterer Dynastien zu neuer, noch bedeutenderer Höhe emporgeschwungen. Bereits zur Sargonidenzeit hat sie eine Höhe erreicht, die später nur noch wenig überschritten wurde, was in den astrologischen Rapporten, so kindlich diese selbst gehalten sein mögen, doch deutlich durchschimmert. Über die einzelnen Etappen der Entwicklung werden wir einst klarer sehen, wenn wir mehr Material darüber besitzen, das jetzt noch drüben in den Ruinenhügeln schlummert.“*)

Wir geben im folgenden in geschichtlicher Reihenfolge Zeugnisse über babylonische Himmelskunde.

1. In der Schlußdatierung einer Geschäftsurkunde aus Telloh, aus der Zeit Urukaginas (um 2800 v. Chr.), die sich in der Sammlung *Nikolski in Petersburg* befindet, (*Nikolski, Documents de la plus ancienne époque chaldéenne* nr. 2) findet sich die folgende Datierung:

itu mul-bār-sag-e-ta-šub-ba-a-itu VI-ba-a-an, d. h. Monat, in dem der Stern Barsag heliakisch aufgeht (šub 'aufgehen', nicht etwa 'untergehen', vgl. *Urukagina Kegel B* und *C, Vorderasiat. Bibl.* 1, 50 f.). Der sumerische Kalender jener Zeit begann mit der Wintersonnenwende (s. *Weidner, Studien zum Kalender der Hethiter und Babylonier, Babyloniaca* 6, 168 f.), die damals auf den 12./13. Januar (12, 67) des julianischen Kalenders fiel. Der 6. Monat wurde nach dem Zeugnis dieser Datierung nach dem heliakischen Aufgang eines hervorragenden Sternes bezeichnet, der BAR.SAG (urru mahru) 'hervorragendes Licht' heißt. Da

dieser Kalender mit der Wintersonnenwende beginnt, so kann es sich beim 6. Monat nur um Sirius handeln, der ja bekanntlich auch in Ägypten eine hervorragende kalendarische Rolle spielt. Sirius ging um 2800 v. Chr. am 21. Juli heliakisch auf, der 6. Monat reichte in dieser Zeit etwa vom 8. Juli bis 8. August des julianischen Kalenders.

St. Langdon, Tablets from the Archives of Drehem p. 8 und *Astronomy and the Early Sumerian Calendar: PSBA* 1912, S. 248 ff. setzte den 6. Monat der Datierung des Nikolski-Textes in den Herbst, da er (irrtümlich) den ersten Monat Ezen-Bau im März beginnen ließ, und identifizierte BAR.SAG infolgedessen mit Spica.

Im Zusammenhang mit jener Datierung wies *Langdon* in dem zuletzt zitierten Aufsätze auf einen von ihm in Konstantinopel kopierten Text aus dem Tempelarchiv von Nippur hin, der, im klassischen Sumerisch geschrieben, aus der Zeit um 2500—2400 stammt. Es handelt sich um eine Litanei, in der Ininni, die Istar der Sumerer, mit Eriškigal, der Göttin der Unterwelt (s. Artikel Nergal), redet. Sie bittet:

„O Ušu, meinen Stern stelle glänzend wieder her, laß Samašin das Zimmer der Gesänge eintreten.“

Der Text ist deshalb schon von hervorragender Wichtigkeit, weil hier zum erstenmale für die sumerische Zeit der astrale Charakter der Istar direkt bezeugt ist, und weil hier ein sicherer Beleg dafür vorhanden ist, daß die babylonischen Höllenfahrt-Legenden nicht nur das Leben und Sterben der Vegetation, sondern auch das Verschwinden und Sichtbarwerden innerhalb des Gestirnhimmels zum Ausdruck bringen. Beide Erscheinungen am Himmel und im Naturbuch galten in der altorientalischen Geisteswelt als Entsprechung. Der Widerspruch gegen diese Auffassung der Mythen von Tammuz und seinen Variationen, wie ihn z. B. *Baudissin, Adonis und Esmun* S. 106 erhebt, ist also hinfällig. Ob der Stern der Ininni-Istar, dessen heliakischer Aufgang die Befreiung aus der Unterwelt bedeutet, auch hier Sirius ist, läßt sich vorläufig nicht sagen. Möglich ist es. Der Vorgang kann im 6. Monat, der nach der oben gegebenen Berechnung den größten Teil der Unsichtbarkeit und den Tag des heliakischen Aufgangs umfaßte, gedacht sein. Die orientalischen Kalenderfestspiele legen die Termine des Verschwindens und Wiederkommens, des Todes und der Auferstehung, die nach solarer oder lunisolärer Kalenderrechnung um ein Semester auseinanderfallen, zusammen, und zwar unter Anwendung der kalendarischen Mondmotive. Der Mond ist drei Tage als Schwarzmond in der Unterwelt, nach drei Tagen wird seine Auferstehung gefeiert (s. Art. Sin Sp. 899) und vgl. Sp. 1471 f.: 'drei Tage ruht der Mond im Himmel'.

Mit der Verlegung des Jahresanfangs von der Wintersonnenwende in das Frühlingsäquinoktium rückten alle Monate um drei Stellen vor. Der 6. Monat dieses neuen Kalenders heißt Monat KIN.⁴¹nanna = šipir 'Istar 'Monat der Sendung der Istar' (es kann auch bedeuten: Sendung in die Unterwelt, um Tammuz zu holen). Wahrscheinlich ist mit dieser Kalender-

*) Neues Material ist inzwischen zutage getreten und in den Sp. 1434** zitierten Büchern vorgelegt worden. Die Herabdrückung in der Kossäkerzeit ist fraglich geworden, s. Sp. 1444.

verschiebung die astrale Bedeutung der Höllenfahrtlegende vom Sirius auf Spica übertragen worden, auf das andre große Gestirn der Istar. Spica ging in der Hammurabi-Zeit, in der der Kalender mit Nisan als Neujahrsmonat zur Herrschaft kam, am 19. September jul. Dat. (genau Sept. 19, 45) in Babyion heliakisch auf.

2. Die Texte des großen astrologisch-meteorologischen Ominawerkes der Bibliothek Asurbanipals *Enuma Anu* ¹¹Inlil, das aus 107 Tafeln 10 zu je 100 Omina bestanden hat (die von *Craig, Astron.-Astrol. Texts* veröffentlichten Texte sind jetzt ersetzt und ergänzt durch *Virolleaud, L'astrologie chaldéenne*) sollen nach Ansicht der Bestreiter des hohen Alters der babylonischen Astronomie in ihren Originalen höchstens aus der Zeit Sargons II. (um 700 v. Chr.) stammen (so *C. Bezold* nach den *Mitteilungen über den Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte, Leiden* 1912). Es liegen aber bereits bei dem gegenwärtigen Stande der Funde außerhalb Ninivehs direkte Belege dafür vor, daß die ältesten Bestandteile des Werkes mindestens bis in die Zeit des großen Sargon (um 2850 v. Chr.) zurückgehen. Unter den aus der Kassitenzeit stammenden Stücken des Archivs von Nippur befindet sich ein Text, der einen Auszug aus dem großen Ominawerk gibt. Er ist veröffentlicht bei *Clay, Documents from the Temple Archives of Nippur* nr. 123 und besprochen von *Ungnad, Orient. Lit.-Ztg.* 1912, Sp. 446 ff. Das Omen beschäftigt sich mit Adad (= Ramman, s. Art. Ramman); es handelt sich um Beobachtung eines Donnerschlages, eines Regenbogens und einer meteorologischen Verfinsterung. Daß der Grundstock der Omina direkt auf die Zeit des großen Sargon (um 2850 v. Chr.) zurückgeht, beweist ein bei *Virolleaud, Astrologie Chaldéenne, Istar* 2, Zeile 41 ff. veröffentlichter Text, in dem von dem Planeten Venus die Rede ist und in dem ausdrücklich der Name Sargons genannt wird im Zusammenhange mit einem historischen Ereignis, das sich unter dem betreffenden Omen vollzogen hat. Die Angabe des *II. Rawlinson* 39, 5 veröffentlichten assyrischen Kommentar-Fragments zu dem Omenwerk, das den Namen des alten Sargon nennt, ist damit als zuverlässig erwiesen. Die Einteilung der Welt in die vier kibrât irbitti (Weltenviertel): Akkad (Süd), 50 Elam (Ost), Amuru (West), Subartu (Nord), die dem Omenwerk zugrunde liegt, ist also nicht Fiktion, wie *Ungnad, Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyriern*, S. 6, annimmt, sondern sie entspricht der politisch-geographischen Lage der Zeit des alten Sargon. aus der die Texte stammen.

Daß noch die Assyrier die Texte der Serie *Enuma Anu* ¹¹Inlil in zweisprachiger Rezension kannten, zeigt der Text *Thompson Rep.* 152, der von einem sumerischen und von einem akkadischen (d. h. semitischen) Exemplar spricht.

Durch den Nachweis des hohen Alters der Originale dieser Texte gewinnt auch die rätselhafte Einleitung des großen Ominawerkes besondere Bedeutung. Sie enthält ein Zitat aus einem sumerischen Wertschöpfungs-Hymnus, dessen Angaben an die Sp. 1441 f. besprochene

V. Tafel des Epos *Enuma eliš* erinnern. In dem sumerischen Teile des zweisprachigen Textes heißt es:*)

„Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihrem treuen Ratschluß die Gesetze (ME. GAL. GAL. LA) Himmels und der Erde dem glänzenden Monde** anvertrauten, ließen sie die Neumondsichel strahlend hervortreten, schufen den Monat und setzten die Omina (PAD) Himmels und der Erde fest, damit er (der Mond) am Himmel strahlend aufleuchte und inmitten des Himmels strahlend hervortrete.“ (Es schließt sich eine Aufzählung der Monate, einschließlich des Schalt-Adar an; dann beginnen die Omina.)

Die babylonisch-semitische Übersetzung (angedeutet durch ša-ni-iš 'beziehungsweise') weicht stark ab. Sie sagt, daß die Gesetze Himmels und der Erde (uṣurâti) den Händen der großen Götter anvertraut waren, nicht dem glänzenden Monde. An Stelle der Bestimmung des Monates durch den Mond tritt die Sonne: 'damit der Tag entstehe, der Monat geboren werde, sah man die Sonne inmitten des Tores ihres Aufganges (vgl. Art. Schamasch Abb. 6f.), Himmel und Erde treulich beleuchtend.' Es scheint eine bewußte Gegenüberstellung von Sonnenrechnung und Mondrechnung des Kalenders vorzuliegen.

3. Zeugnisse für das Alter der babylonischen Omina sind auch die Leberschau-Omina (*King, Chronicles*), die bei jedem Omen angegeben, was unter den betreffenden Vorzeichen unter den Königen Sargon I. und Naramsin geschehen ist. Durch rein annalistische Zeugnisse über die Zeit Sargons und Naramsins sind nämlich einige der in Omenform überlieferten Geschichtsereignisse aus der Zeit dieser alten Könige, die wirklich geschehen, ausdrücklich bezeugt worden. Dasselbe gilt von den Omina, die über das Ende der Dynastie von Ur, deren letzter König Ibi-Sin nach Elam gebracht wurde, berichten, und von dem Omen über den gewaltsamen Tod des Königs Urumuṣ von Kiš. Die Omina mögen in den Texten fingiert sein, um einen Kanon für die Könige herzustellen, nach dem sie sich bei ihren Unternehmungen richten sollen, aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Leberschau zum Zwecke der Erkundung des Geschehens bereits in altbabylonischer Zeit vorgenommen wurde. Leberschau und auf Himmelskunde beruhende Astronomie gehören aber zusammen. Die Leber gilt als Kosmos im Kleinen. An ihren Teilen und Linien offenbaren sich dem Leberschau-Priester die Vorgänge im Weltall. Leberschau ist nichts anderes als die in das Opferhaus übertragene fossil gewordene Himmelskunde. Zur Leberschau vgl. *Boissier, Documents assyriens relatifs aux présages*, ferner *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne* und zahlreiche kleinere Schriften und *Jastrow, Religion Babyloniens*, Bd. 2, der sich im Laufe des Druckes von *Kugler* in der Beurteilung des Alters der babylonischen Astronomie beirren ließ.

*) *Virolleaud, Astr. Chald.*, Sin 1, 1–8; *King, The Seven Tablets* 1, 124–127; *Jastrow, Religion Babyloniens* S. 544.

**) Vgl. *Enuma eliš* Tafel V: Der Mond als Schäfer, der die Sterne wie Schafe weidet allesamt. Vgl. ferner Sp. 1436.

4. In den Inschriften des sumerischen Priesterkönigs Gudea von Lagasch (ca. 2500 v. Chr.) erscheint als Traumgöttin und Prophetin des Königs die Göttin Nisaba, 'die den Sinn öffnet' (*Cyl. A* 17, 15, s. *Thureau-Dangin, Vorderasiat. Bibl.* 1), 'die die Bedeutung der Zahlen kennt' (ib. 19, 21). Die Kenntnis der Zahlen ist, wie das Folgende zeigt, im astronomisch-mathematischen Sinne gemeint, gleich der Angabe bei *Berosos*, nach der Oannes die ersten Menschen in Babylonien in den *madriqata* unterrichtete (s. Bd. 3, Sp. 578). *Gudea Cyl. A* 4, 25—5, 1 erscheint sie Gudea im Traume: „den reinen Schreibgriffel hielt sie in der Hand, eine Tafel mit dem guten Sternzeichen trug sie und sann bei sich selbst nach.“ *E. Weidner (Orient. Lit.-Ztg.* 1913, Sp. 53f.) faßt das 'gute Sternzeichen' zweifellos richtig als 'Konstellation' auf. *Cyl. A* 6, 1—2 kündigt Nisaba die günstige Konstellation*) für den Tempelbau an. Die göttliche Astrologin wird in Gudeas Traum bei der Arbeit geschildert. Ebenso heißt es in einem Sanherib-Texte (*Zeitschr. f. Assyr.* 3, 313 ff.): „Ein für die Dauer bestimmtes Fundament (temennu), eine Grundlage für die Zukunft, deren Grundriß von Urzeit her zugleich mit der Schrift des Himmels (= Sternenschrift) eingeritzt wurde.“

Was der Vorgang bedeutet, zeigen die assyrischen Inschriften. In den Bauinschriften *Asarhaddons* (K 2801, s. *Beitr. zur Assyr.* 3, 228 ff.) wird eine Konstellation erwähnt, unter der die Weihe des Tempels *Esagila* vorgenommen werden darf. Hier handelt es sich um den Termin, an dem Jupiter sein *Hypsoma* (*ašar niširti* s. Sp. 1481 f.) erreicht hat (*Rev.* 4). Und bei *Layard, Inscriptions in the Cuneiform Character* 64, 36 wird gesagt, daß die Zeichnungen zum *temennu* (Grundriß) und zum Bau des Tempels zugleich mit der Schrift des Himmels von Urzeiten her vorgezeichnet seien. Ebenso heißt es in einem Sanherib-Texte (*Zeitschr. f. Assyr.* 3, 313 ff.): „Ein für die Dauer bestimmtes Fundament (temennu), eine Grundlage für die Zukunft, deren Grundriß von Urzeit her zugleich mit der Schrift des Himmels (= Sternenschrift) eingeritzt wurde.“

Hinter der babylonischen Astrologie aber steht als deren Herrin (nicht als ihre Tochter) die babylonische Astronomie.

5. In noch ältere Zeit weist die kosmische Symbolik der ältesten sumerisch-elamischen Funde aus *Susa* (s. *Délégation en Perse, Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan*, besonders Bd. 12 u. 13). Vgl. Abb. 1 und die Abb. 58 ff. der kosmologischen Diagramme der ältesten Zeit in meinem *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. Das Zeichen, das die sumerischen Schrifterfinder für Gott bildeten, ✱ oder ✨, und das in drei-

facher Wiederholung 'Stern' bedeutet, zeugt ebenfalls deutlich für die Himmelskunde als wesentliches Element der babylonischen Lehre und Religion. Vor allem setzt die Tatsache, daß die Babylonier bereits in sumerischer Zeit

*) *Mul azag-ba*, terminus wie in der griechischen Astrologie: *καλό*.

ein geordnetes Kalenderwesen hatten, voraus, daß in den ältesten, urkundlich bekannten Zeiten die Grundelemente der Astronomie bekannt waren, die zum Aufbau der verschiedenen bewußt voneinander abweichenden Kalendersysteme nötig sind. Vgl. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* 153 ff.

6. In dem Tempelarchiv von Nippur befinden sich Texte, die sich mit der Messung von Fixsternentfernungen beschäftigen. Einer der Texte, von dessen Art ich mehrere in *Hilprechts* Notizbüchern gesehen habe, ist von *Hommel* in der *Beilage der Münchner Neuesten Nachrichten* 1908, nr. 49 und in meiner Schrift



1) Darstellung auf einer protoelamischen Vase (nach Scheil, *Délégation en Perse* 8 p. 136 Fig. 266, s. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 23 f. Zu der kosmisch-sexualen Darstellung vgl. die Darstellung auf dem *Revue d'Assyr.* 7, 61 abgebildeten altbabylonischen Siegel).

über das *Alter der babylonischen Astronomie* (2. Aufl. S. 32) veröffentlicht worden und will bestimmte Entfernungen von Fixsternen feststellen zwischen *kakkab ŠU.PA* und *Antares* im Skorpion und zwischen *kakkab ŠU.PA* und λ scorpii. *ŠU.PA* ist nicht *Spica*, wie nach dem Bekanntwerden des Textes angenommen wurde, sondern *Arktur* (so jetzt *Kugler*; die *ŠU.PA* erwähnenden Stellen in meinem *Handbuch* S. 79. 84. 113. 132. 191. 291 sind entsprechend zu korrigieren), in dem der Jungfrau benachbarten Bootes, s. Sp. 1453 f. Die Messungen sind nicht direkt am Himmel vorgenommen worden, sondern nach Übertragung auf die Ekliptik, wie ein von *Weidner, Handbuch d. bab. Astronomie* 1 Kap. 2, 3 veröffentlichter Text beweist. Der Unterschied zwischen der babylonischen Messung und der modernen Berechnung beträgt für die Entfernung *Arktur*—*Antares* $0^{\circ} 96$, für die Entfernung *Arktur*— λ scorpii $0^{\circ} 3$. Die Messung ist also zwar nicht 'von erstaunlicher Genauigkeit', aber doch gut für eine antike Messung. *E. Paci* hat in den *Pubblicazioni del Reale Osservatorio di Palermo* 1913, *Memorie* nr. 31 nachgewiesen, daß sich im Sternkatalog des Ptolemäus Fehler bis zu $3^{\circ} 5$ finden. Der Text, der nach paläographischen Anzeichen in

die Zeit um 2000 v. Chr. gehört, darf also nach wie vor als Zeuge wissenschaftlicher Himmelskunde im alten Babylonien gelten. Der Text lautet in Umschrift und Übersetzung:

1. $(44 \times 3600) + (26 \times 60) + 4 a-du 9 (= 400 \times 3600)$

2. 13 KAS.GID 10 UŠ^{kakkab} ŠU-PA

3. e-li^{kakkab} GIR SUD

4. $(44 \times 3600) + (26 \times 60) + 4 a-du 7 (= (311 \times 3600) + 450)$

5. 10 KAS.GID 11 UŠ 6½ GAR 2 U^{kakkab} GIR.TAB

6. eli^{kakkab} ŠU-PA SUD.

1. $160\,000 \times 9 = 1\,440\,000$ (Su)

2. (das sind): 13 Kasgid 10 Uš ist der Stern Šupa

3. von dem Sterne Gir entfernt.

4. $160\,000 \times 7 = 1\,120\,000$ (Su)

5. (das sind): 10 Kasgid 11 Uš 6½ Gar 2 U ist der Stern Girtab

6. vom Sterne Šupa entfernt.

Texte der gleichen Art aus den Archiven von Nippur harren in Philadelphia und Konstantinopel der Veröffentlichung.

7. Die 5. Tafel des Weltschöpfungs-Epos *Enuma eliš* (Text bei King, *The Seven Tablets of Creation*, London 1902, zur Übersetzung s. Friedrich Delitzsch, *Das babylonische Weltschöpfungs-epos* und P. Jensen, *Keilschriftliche Bibliothek* Bd. 6), dessen Vorlagen sicher aus altbabylonischer Zeit stammen, und dessen Siebentafel-Rezension in der Bibliothek Asurbanipals mindestens in die Hammurabi-Zeit zurückgeht, enthält Zeugnisse über babylonische Himmelskunde. Der Rhapsode berührt die Dinge nur flüchtig; deshalb sind einzelne Angaben ohne babylonische Kommentare schwer verständlich. Es genügt aber, daß die Fest-

setzung der astronomisch-kosmischen Punkte am Himmel berichtet wird. Ferner werden die Phasen des Mondes festgestellt im Verhältnis zum Sonnenlauf.

Es heißt dort auf der 4. und 5. Tafel:

Eine Hälfte von ihr (von Tiāmat) stellte er (Marduk) auf und machte sie zum Himmelsdach, zog eine Schranke (parku) vor, stellte Wächter auf,

ihr (der oberen Hälfte) Wasser nicht herauszulassen, befahl er ihnen;

den (eben geschilderten) Himmel gründete er als 50 Gegenstück zur unteren Welt, stellte ihn gegenüber dem Ozean, der Wohnung des Ea.

Dann maß der Herr die Gestalt des Ozeans, und als einen Großbau errichtete er nach seinem Muster E-šarra,

den Großbau E-šarra (Götterwohnung), den er als Himmel baute,

(und in dem er) Anu, Inlil, Ea ihre Wohnsitze einnehmen ließ.

Er machte die Standorte für die großen Götter, Sternbilder, ihr Abbild stellte er als Lumaši-Gestirne auf.

Er bestimmte das Jahr, bezeichnete die Grenzen; für zwölf Monate je drei Sterne in Abteilungen setzte er fest.

Nachdem er für die Tage des Jahres feste Abschnitte gesetzt hatte,

errichtete er den Standort des Nibiru, um ihre Verbindung zu kennzeichnen, damit keines der Gestirne fehl ginge, noch sich verirre.

Er setzte den Standort des Inlil und Ea (Var. Anu) zugleich mit ihm fest.

Er öffnete Tore auf beiden Seiten, machte gewaltige Türverschlüsse links und rechts;

10 in seiner (des Himmels) Mitte setzte er elāti.

Den Neumond ließ er aufleuchten, damit er die Nacht erleuchte,

er bestimmte ihn als Nachtkörper, um die Tage zu bezeichnen:

„Monatsweise, unaufhörlich, schmücke mit der Tiara

bei Beginn des Monats, beim Aufleuchten über dem Lande,

die glänzenden Hörner, zu bestimmen 6 Tage,

20 am 7. Tage laß die Tiara verschwinden;

am šabbatu sollst du gegenüberstehen der Hälfte allmonatlich.

Wenn die Sonne am Grunde des Himmels dich erreicht, . . . leuchte hinter ihr.

Am 28. Tage nähere dich der Bahn der Sonne, [am 30.?] sollst du mit der Sonne zusammentreten.

Aus spätbabylonischer Zeit besitzen wir übrigens Texte, die den gesamten Vorgang der aus dem Kampf mit Tiāmat hervorgehenden Welt in allen Einzelheiten mit astronomischen Vorgängen und Erscheinungen kommentieren und das Ganze zur astral-mythologischen Stilisierung historischer Ereignisse benutzen. In einem der Texte (Br. M. 55 466 + 55 486 + 55 627, s. King, *The Seven Tablets* 2, pl. LXVII) wird Marduk als Sonne und Tiāmat als Mond bezeichnet:

Obv. col. I,

40 10. . . . Tiāmat ina libbibi u Sin in-[na-mar-ma]

11. . . . Marduk ina libbibi u Šamaš (sic!) in-[a-mar-ma]

Tiāmat wird im Monde gesehen,

Marduk wird in der Sonne gesehen.*

Abb. 17 meines *Handbuches der altor. Geistes-*

kultur zeigt die Mondsichel in der Klaue Tiāmats.

8. Die Sternliste von Boghazköi (um 1400 v. Chr.).

Unter den von H. Winckler im Königsarchiv der Hatti-Hauptstadt gefundenen Texten befindet sich ein in hethitischer Sprache geschriebener Text, der eine Sternliste in babylonischer Form aufzählt. Auch andere Texte astraler Natur, die die späteren termini der assyrischen und neubabylonischen Zeit bereits für diese ältere Zeit bezeugen, sind unter den unveröffentlichten Texten von Boghazköi (vgl. die Mitteilung in *Babyloniaca* 6, 132) aufgetaucht. Es

60 darf auch in Ergänzung zu meinem *Alter der babylonischen Astronomie*² S. 22 bereits mitgeteilt werden, daß in der Götteraufzählung des in drei Duplikaten erhaltenen Vertrages zwischen dem Hatti-König Subbiluliuma und seinem Schützling Mattiuaza, dem Sohne des Tušratta von Mitanni (um 1380 v. Chr.) unter den Schützern des Vertrages (zu denen auf

*) Vgl. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 29.

hethitischer Seite Indra, Varuna, Mitra und Nasatya gehören) auf babylonischer Seite auch ~~kakkab~~ Dilbat-Venus angerufen wird (zu Ištar als Stern s. Sp. 1478).

Der zuerst genannte Text, der in meinem *Alter der babylonischen Astronomie*² S. 33 f. publiziert wurde, enthält unter kosmologischen Angaben die folgende Sternliste (hier die Erklärung erweitert und verbessert):

1. kakkab E-ku-e (ikū = aškar) = šer'u 'Ähre',¹⁰
Widder + Cetus (s. Sp. 1448 f.).
2. kakkab Kakkabu, der Stern kat. exoch., das sind die Plejaden im Stier (s. Sp. 1449).
3. kakkab GIS.LI.E, das ist Aldebaran, der Hauptstern der Hyaden im Stier (s. Sp. 1449 f.).
4. kakkab ŠI.PA.ZI.AN.NA, das ist Orion im Bezirk der Zwillinge (s. Sp. 1490).
5. kakkab KA.AK.ZI.ZI, das ist Sirius im Bezirk des Krebses (s. Sp. 1491).
6. kakkab GIS.BAN, das ist Spica in der Jungfrau (s. Sp. 1453 f.).
7. kakkab GIR.TAB (= akrabu), das ist Skorpion (s. Sp. 1456).
8. kakkab ID hu (= našru) das ist Adler im Bereich des Steinbockes (s. Sp. 1492).
9. kakkab HA (= nūnu), das ist der südliche Fisch im Bereiche des Wassermanns (s. Sp. 1466 f.).
10. kakkab ŠA.AM.MA.AH, das ist der (südliche) Fisch des Tierkreises (s. Sp. 1466 f.).³⁰

Unmittelbar vor dieser Aufzählung der zum Tierkreis gehörigen Sterne und Sternbilder werden aufgezählt:

1. kakkab a-ha-ti
2. kakkab DUG.DUG (= tabāti)
3. kakkab il Dumu-zi (= Tammuz)
4. kakkab il Nin-ki-zi-di (= Ningišzida)

Das sind, wie es scheint, die vier Planeten Mars, Jupiter, Saturn und Merkur. Der Stern Ahāti (Stern der Feindschaften) ist Mars, der in den Inschriften aus Asurbanipals Zeit als kakkabu ahū bezeichnet wird. Der Stern Tabāti ist sein Gegenstück, der Stern der Guttaten, das ist Jupiter; Ningišzida ist nach IV R 33 = Nabū-Merkur. Tammuz würde dann Saturn bedeuten (nach einer Mitteilung Weidners ist nach K 250, col. 4, Z. 8 ff. Papsukal = Tammuz = kakkab MI, der in der Tat Saturn bezeichnet).

Hinter der Aufzählung der zum Tierkreis gehörigen Sterne sind die drei Fixsternsphären des Ea, Anu und Inlil genannt (šut il Ea, šut³¹ Anu, šut³¹ Inlil).

Der Text, der im übrigen in der Hattisprache abgefaßt ist, gibt den besprochenen Schlußabschnitt in der 'Gelehrtensprache' des Landes, in babylonischer Sprache, wieder. Er beweist, daß man in der Hauptstadt der Hatti um 1400, also natürlich auch schon viel früher, Himmelskunde trieb, d. h. die Wissenschaft des babylonischen Kulturkreises — in einer Gegend, in die die politische Macht Assyriens nie gekommen ist. Zimmern hat den in seiner Abhandlung über Tammuz in den *Abh. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* 27, S. 735, Anm. 1 ausgesprochenen Einwand, daß das Dokument nichts für die Sachlage babylonischer Astronomie beweise, inzwischen zurückgezogen (Mitteilung an den Verfasser, vgl. auch *Or. Lit. Ztg.* 1911, Sp. 184).

Der Anfang des Textstückes enthält bestimmte Silben in immer neuer Zusammensetzung. Es scheint sich um einen Zauberspruch zu handeln, ähnlich wie in dem aus der Hammurabi-Zeit stammenden Zaubertext, den *Thureau-Dangin, Revue d'Assyriologie* 9, nr. 2, S. 77 ff. bespricht. Der Zauberer spricht alle Silbenmöglichkeiten durch, um den Zauber sicher zu treffen.

9. In eine ältere Zeit muß ihrem Inhalt nach die sog. TE-Tafel gehören, die in der vorliegenden Niederschrift aus der Zeit um 500 stammt (TE ist hier wie bereits in dem nr. 10 erwähnten Kossäertext Determinativ für kakkabu). Die für die Sternbilder gewählten Namen sind durchweg die bis zum Ausgange des assyrischen Reiches gebräuchlichen, welche in der späteren Zeit zum großen Teile durch andere ersetzt sind. Daraus folgt, daß das Original des Textes mindestens in der spätassyrischen Zeit abgefaßt, wahrscheinlich aber auch älter ist. Der Text (*Pinches, Academy* 4. Nov. 1893, *Brown, Researches* 2, p. 150 ff.) zählt die Monatsfixsterne folgendermaßen auf:

KU.MAL = Widder,
kakkab Kakkabu und GU.AN.NA = Plejaden und Stier,
SIB.ZI.AN.NA und MAŠ.TAB.GAL.GAL = Orion und große Zwillinge,
AL.LUL = Krebs,
UR.GU.LA = Löwe,
EŠ.SIN = Jungfrau,
Ziba[nitu] = Wage,
GIR.TAB = Skorpion,
PA.BIL.SAG (Schwanz bzw. Hinterteil des Skorpion vgl. Abb. 19) = Schütze,
SUHUR = (Ziegen)fisch = Steinbock,
Gula = Wasserfrau (Wassermann),
DIL.GAN und rikis nūne = Widder + Cetus und Band der Fische.

10. Die erstaunliche Höhe der babylonischen Astronomie, wie sie sie z. B. die Tatsache einer Berechnung von Fixsterndistanzen im Nippur-Text für das Ende des dritten Jahrtausends beweist (s. Sp. 1440 f.), könnte im zweiten Jahrtausend einen Rückschlag erhalten haben unter der Invasion der Kossäer, die erst allmählich sich unter die babylonische Kultur beugten. So mußte man wenigstens bis vor kurzem auf Grund der bekannt gewordenen Urkunden annehmen. Inzwischen ist allerdings ein Text aus dem Nippur-Archiv zutage getreten (*Nippur* 11901), der aus der Kossäerzeit stammt. Er enthält eine Art Mond-, Sonnen- und Planetenbeobachtungstafel und verwendet bereits die bisher nur aus späteren Texten bekannten termini (Mitteilung Weidners, der den Text demnächst veröffentlichen wird).

Zu den ersten Zeugnissen für ein Wieder-aufblühen einer zu astrologischen Zwecken betriebenen Himmelskunde gehört ein Text aus Asurbanipals Zeit (vgl. mein *Alter der babylonischen Astronomie*³ S. 29), der inzwischen in den *Cuneiform Texts* 26, Pl. 50 veröffentlicht und zu dem soeben durch *Thureau-Dangin* ein vollständiges Duplikat in der *Revue d'Assyriologie* 1913, Heft 4 mitgeteilt worden ist. Wie nun der vollständig vorliegende Text deutlich zeigt,

sind mit Hilfe der Wasseruhr die Kulminationsdifferenzen verschiedener Sterne festgestellt, d. h. es liegt ein Rektaszensionssystem zugrunde, das die Kenntnis der Präzession voraussetzt.*)

Weitere Zeugnisse für das erneute Aufblühen der Himmelskunde im assyrisch-babylonischen Reich vor Asurbanipals Zeit sind zu erwarten. Zu dem neuerdings bekannt gewordenen Material gehört das hier wiederholt erwähnte Astrolab B, das nach Weidner, *Handb.* 1 S. 64 aus der Zeit um 1000 v. Chr. stammt, ferner die Sp. 1484 f. u. 1490 besprochene Planisphäre K 8538. In Elam ist nach einer brieflichen Mitteilung Scheils bisher ein einziger Text gefunden, der astrologische Mondbeobachtungen behandelt. Auch die Urkundefunde aus Assur sollen astrologische Texte dieser Art enthalten.

11. Das CT 33, 1—8 veröffentlichte Kapitel eines astronomischen Werkes stammt nach 20 Weidners Untersuchungen (*Handbuch der babyl. Astronomie* 1, 35 ff.) ebenfalls aus altbabylonischer Zeit.

12. Zwei unveröffentlichte mit astronomischen Bildern versehene Textabschriften aus der Arsacidenezeit, die nach sicheren Kennzeichen aus der älteren Zeit stammen. Zu dem Text des einen ist ein Duplikat in der Bibliothek Asurbanipals vorhanden. Der eine beginnt die Reihe der Tierkreisbilder mit Plejaden und Stier und bemerkt: rešu GÜ 'der Anfang liegt im Stier'; der andere beginnt die Reihe der Tierkreisbilder mit dem Löwen (Bild der Sommersonnenwende im Stierzeitalter) und schließt mit dem Krebs. Die Bilder der Texte sind abgebildet in meinem *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* S. 247.

13. Die für den assyrischen Königshof geschriebenen astrologischen Rapporte (veröffentlicht von Thompson, *Reports*) sind nicht maß- 40 gebend für die Beurteilung der babylonischen Astronomie. Aber die astronomischen Tatsachen, die sie erwähnen, zeigen, daß neben der Astrologie, die sich mit möglichst simplen Angaben begnügt, eine wissenschaftliche Astronomie bestand. Sie reden vom 'heliakischen Aufgang' (SI = namāru), vom 'heliakischen Untergang' (SU = rabū), von berechneter Sonnenfinsternis (atālū¹¹ Sāmaš), beobachteter Sonnenfinsternis (atālū¹¹ Sāmaš), 'Ausfallen einer Finsternis' (LU = etēku), nisannu XXX = 1. Nisan (worin einbegriffen, daß der vorige Monat 29 Tage hat), nisannu I = 1. Nisan (worin einbegriffen ist, daß der vorige Monat 30 Tage hat) (s. Weidner, *Babyloniaca* 6, 131; *Zeitschrift für Assyriologie* 27, 385 ff.).

14. In seinem Aufsatz 'Zum Alter der babylonischen Astronomie', *Babyloniaca* 6, 129 ff. macht Weidner Mitteilungen über einen im Vorderasiatischen Museum zu Berlin befindlichen rein astronomischen Text aus dem 37. 60 Jahre Nebukadnezars (568 v. Chr.). 'Der Text stellt eine Beobachtungstafel mit genauesten astronomischen und meteorologischen Angaben dar, nebst den üblichen Angaben über Wasserstand und Lebensmittelpreise sowie kurzen

historischen Notizen.' 'Er zeigt, daß zur Zeit Nebukadnezars die babylonische Astronomie in vollster Blüte stand.'

Babylonische Sternwarten.

Nach Thompson, *Rep.* 274 gab es Sternwarten in Niniveh, Aššur, [Harsag]kalama, Babylon, Nippur, Uruk, Borsippa. Die Astrologen in Niniveh haben die Sonnenfinsternis nicht gesehen infolge Bewölkung des Himmels. Sie stellen dem Könige anheim, nach den genannten Sternwarten zu schicken, ob sie dort vielleicht beobachtet worden ist.

Der Tierkreis.

Der babylonische Ursprung des Tierkreises ist von Epping, *Astronomisches aus Babylon; Jensen, Kosmologie; Fr. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen*, bewiesen worden. Gegen die Bestreitung des babylonischen Ursprungs durch Thiele, *Antike Himmelsbilder*, s. Hommel a. a. O. S. 236 ff.; Boll, *Sphaera* 181 ff.

Unter Tierkreis versteht man den ca. 50 Grad breiten Gürtel am Himmel, auf dem für unser Auge Sonne, Mond, Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn ihre Bahnen wandeln, während alle übrigen Gestirne an der sich täglich um ihre Achse drehenden Himmelskugel festzustehen scheinen. Der Tierkreis mit den Wandelsternen gilt dem Orientalen als Offenbarungsbuch der Gottheit, der Fixsternhimmel ist gleichsam der an den Rand geschriebene Kommentar (s. Sp. 1485).

Die Griechen haben uns aus ihrer Verbindung mit dem Orient den zwölfteiligen Tierkreis überliefert. Im alten Orient hat es offenbar eine ganze Reihe von variierenden Lehren gegeben, die die Fixsternbilder am Tierkreis verschieden angesehen und gezählt haben. Die Zwölfteilung scheint verhältnismäßig spät aufzutreten, ist aber dann der Typus geworden, der den Sieg davon getragen hat und über die gesamte Kulturwelt sich ausgebreitet hat.

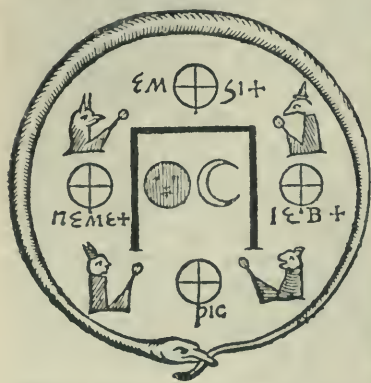
Als Teil des Kosmos angesehen, bildet der babylonische Tierkreis im dreigeteilten himmlischen All die himmlische Erde, die in sieben Sphären emporsteigt. Die oberste Stufe führt in den Himmel des summus deus. Die himmlische Erde wird umströmt von dem Himmels-ozean. In diesem himmlischen dreigeteilten All hängt das irdische dreigeteilte All, Luft-himmel, Erde und Ozean, auf den man stößt, wenn man in die Erde bohrt und die Erde rings umströmt. (S. zu diesem Weltbild mein *Handb. d. altorient. Geisteskultur*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913.) Beide Alls sind durch markas šamê u iršitum (das Nabelband, das Himmel und Erde verbindet) zusammengehalten. Der Berührungspunkt ist der 'Nabel der Erde'.

Der babylonische Name des Tierkreises, sofern er ein Teil des Kosmos ist, ist šupuk šamê, d. h. wörtlich 'Aufschüttung, Damm des Himmels'. Das Bild entspricht dem Euphratlande, in dem Straßen für die Wohnungen durch Aufschüttung hergestellt werden (vgl. übrigens die niederländischen Dämme und den Namen 'Damm' für Straße, z. B. in der Mark). Auch in den assyrischen Bauinschriften

*) Nach nr. 9 u. 10 sind die Ausführungen in meinem *Handbuch* S. 135, nr. 10 u. 11 zu verbessern.

ist šupuk der technische Ausdruck für Dammbau (Sanherib Rassam 80). Die Anschauung entspricht übrigens der kosmogonischen Mythologie, die die Entstehung der Erde durch Aufschüttung von Erdmassen und Rohrgeflecht auf dem Wasser sich vorstellt. So in der babylonischen Schöpfungserzählung *Cuneiform Texts* 13, 35 ff., wozu man die Entstehung Roms durch künstliche Aufschüttung der Tiberinsel bei Livius vergleiche und die jüdische Sage, nach der Rom aus Rohr des Tiber, an das sich Leim heftet, und Euphratwasser gebildet wird (s. Grünbaum, *Beiträge zur vergleichenden Mythologie*, ZDMG. 199, 31, S. 199. 305 ff.).

Den inschriftlichen Beweis für šupuk šamē = Tierkreis gibt IV R 5, 59—61 a: 'Inlil hat,



2) Koptisches Bild des Kosmos (vier Welt-ecken, in der Mitte, d. h. auf dem Höhepunkt Mond und Sonne) nach Kirsch, *Oedipus Aeg.* 2, 2, 193; 3, 154.

da die Weltordnung durch feindliche Mächte bedroht war, Sonne, Mond und Venus eingesetzt, den šupuk šamē zu regieren' (šupuk 40 samē ana šutēšuri uktinnu) und Sm. 945, Rev. 1 f.: „Ištar (Venus), die am šupuk šamē aufleuchtet.“

Ein anderer Name für den Tierkreis ist AN.TER.AN.NA, d. i. 'Wohnung des Himmels' oder 'Hain des Himmels'. Bei der letzteren Deutung (s. Winckler, *Die babylonische Geisteskultur* S. 126) ist daran zu denken, daß der Gipfel des Sphärenberges, der den Tierkreis bildet, als Eingang zum oberen Himmel 50 oder Paradies gedacht ist, in dessen Mitte der Lebensbaum und der Todesbaum stehen, die astral betrachtet durch Mond und Sonne vertreten sind (s. Abb. 54 den Gipfel der Planisphäre Daressys, und Abb. 2 das koptische Kosmos-Bild, und die Alexandersage, nach der im Paradies zwei Bäume stehen, die ἥλιος und σελήνη heißen, s. Sp. 1472). AN.TER.AN.NA bedeutet allerdings an den meisten Stellen 'den Regenbogen'. Aber Regenbogen und Tierkreis sind in der babylonischen Anschauung Entsprechungen (s. mein *ATAO** S. 13 u. 248). Daß im Namen nicht der Regenbogen, sondern der Tierkreis liegt, zeigt die Gleichung AN.TER.AN.NA = marratu K 250, col. 4, 6 (in *Cun. Texts* 26) in einer der assyrischen Sternlisten. Marratu aber bedeutet Ring im kosmischen Sinne. So heißt auf der babylonischen Welt-

karte (s. Abb. 3) der Ring, der die Welt umgibt (der ringsum strömende Okeanos?) nār marratu, Ringstrom.*) Der Regenbogen aber ist kein Ring, wohl aber der Tierkreis. In einem Asurbanipal-text (s. *Streck, Vorderasiat. Bibl.* 5. Stück, S. 266 f.) wird bei einer kultischen Feier gesagt, daß die Feiernden sich unter Musikbegleitung gleich AN.TER.AN.NA um das Götterbild gedreht haben. Der Schreiber meint wohl einfach: im Ring, im Kreise. Aber im letzten Grunde bedeutet dieser Tanzkreis den Tierkreis, der sich in der Sphärenmusik dreht.

Wir geben im folgenden eine Übersicht über die inschriftlichen und monumentalen Spuren der Tierkreisbilder, wie sie die Babylonier gesehen haben.

Der Widder.

Das Sternbild des Widders wird nach einer Lehrvariante der babylonischen Himmelsbetrachtung als ein Mann dargestellt. Die östliche Hälfte des Sternbildes heißt in den älteren Texten aus der Zeit Asurbanipals kakkab KU.MAL, d. h. agru (*Brünnow, List* 10 605), Lohnarbeiter. Später wird dieser Name für das ganze Sternbild gebraucht, in den spätbabylonischen Texten abgekürzt zu KU



3) Babylonische Erdkarte (nach Brit. Mus. 82 — 7—14, 509, vgl. CT 22 pl. 48).

(statt KU.MAL). Die westliche Hälfte, zu der der Stern α im Widder gehört, heißt in den Texten aus Asurbanipals Zeit DIL.GAN (DIL.GAN + KU.MAL also in dieser Zeit = Widder). Die richtige sumerische Lesung für DIL.GAN oder AŠ-KAR ist ikū (s. die Glosse i-ku-u CT 24, 3 col. 1, 15), im Boghazköi-Sternentext e-ku-e geschrieben. *P. Jensen (s. Orient. Lit. Ztg.* 1911, Sp. 184, Anm. 2), und schon *Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer* S. 442, Anm. 3, erkannten die Zugehörigkeit von ikū zum Widder (*Lenormant* irrthümlich: α des Widders). *Virolleaud, Adad* 7, 18 wird ikū (ebenfalls als Glosse zu AŠ.KAR) als šer'u erklärt, d. h. 'Ähre'. Der Widdermann (Lohnarbeiter) ist also als himmlischer Landmann gedacht.

Es gibt am babylonischen Fixsternhimmel freilich auch einen 'Widderstern', der aber mit dem Tierkreisbilde das Widders nichts zu tun hat. Wiederholt findet sich der Stern kakkab



4) Gestalt mit dem Weltmantel von dem Grenzstein Susa nr. 20 (nach Hinke, *Boundary Stone*, p. 95).

*) Deshalb wird in der Ältesten Schrift *Kissatu* 'die Welt' als zwei konzentrische Kreise dargestellt. Das Zeichen findet sich z. B. auf einer altsumerischen Bilderschrift (s. mein *Handbuch* S. 1 Abb. 2), vielleicht auch auf dem kosmischen Gewande einer Kudurrugestalt (s. Abb. 4).

Lu-lim, der VR 46, 21 mit Enmesarra gleichgesetzt wird und *Virolleaud, Astrol. Chald., Istar* 25, 72 mit Anu ('der rote Stern, der zwischen dem *kakkab šēbi* (Fuhrmann) und dem Anu-Stern steht. Anu ist = lu-lim'). Enmesarra ist unser Fuhrmann, der *kakkab* Lu-lim das Lämmchen, das er auf dem Arme trägt, identisch mit Capella, dem hellsten Sterne des Fuhrmanns. Enmesarra ist also ein *χιροφόρος*. Zu diesem Enmesarra gehören die Plejaden, seine 'sieben Söhne', die im Sternbilde des Stieres vor ihm stehen.

In der Planisphäre K 8538 (*Cun. Texts* 33 pl. 10, s. Abb. 56) ist unter dem *kakkab* DIL.GAN eine Linie gezogen, die den durch den Frühlingpunkt gehenden Meridian kennzeichnen soll.

Bei der Fixsternverteilung (in den sogenannten Astrolaben) gehört Ikū zu dem Bereich des Ea. *Virolleaud, Astrol. Chald.* 2. Suppl. 77, col. 1, 4 (s. schon *Boissier, Choix de textes* 2, 1, S. 63) ist DIL.GAN (Ikū) als *šubat* 'Ea, 'Wohnung des Ea', erklärt.

In einzelnen Tierkreisbildern spiegelt sich noch die Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos wider. Nach *Virolleaud, Istar* 26, 22 ff. entsprechen die vier Teile des Ikū den vier Weltquadranten: Subartu (Norden), Elam (Osten), Amurru (Westen), Akkad (Süden). Dasselbe finden wir beim Mond (s. mein *Handbuch* S. 191 f.). Oder ist das Frühlingsgestirn als Repräsentant der neuen Zeit hier als Weltenherrscher gedacht? DIL.GAN ist auch das Sternbild von Babylon, und Nebukadnezar nennt sich wohl deshalb 'Landmann von Babylon'.

Der Stier.

In den astrologischen Texten der Zeit Asurbanipals (bei *Thompson, Reports* und *Virolleaud, Astrologie Chaldéenne*) heißt er GÜ.AN.NA, in dem Text aus dem 37. Jahre Nebukadnezars abgekürzt GÜ.AN.

Repräsentiert wird er in seinem himmlischen *kakkaru* durch die Plejaden und Hyaden. Die Boghazköi-Sternliste (um 1400) nennt, deshalb an seiner Stelle die Plejaden (*Kakkabu*, das Gestirn *kat'exochen*) und GIS.LI.E, d. i. Aldebaran, den Hauptstern der Hyaden.

Die Plejaden werden als Stern *kat'exochen* ausdrücklich bezeichnet, als *kakkab* *Kakkabu*; s. *Fr. Hommel in Orient. Lit.-Ztg.* 1913, Sp. 14 und *E. Weidner, Babyloniaca* 6, S. 151, die den gleichen Gebrauch bei den Arabern (an-nagm 'das Gestirn') und bei den Masai (gokwa = *kôkebâ*) erwähnen.

In den spätbabylonischen Texten wird der Stier durch *Kakkabu* (ohne Determinativ) = Plejaden bezeichnet.

Wie Enmesarra (= Lulim) im Fuhrmann lokalisiert gedacht wird (VR 46, 21 ab), so gelten die 7 Kinder Enmesarras (*CT* 24, 4, 29 ff., vgl. IV R 23, u. *Zimmern in Zeitschr. für Assyriol.* 23, 365 f.) als die Plejaden (so schon *Jensen, Kosmologie* 62¹, 92 f.), gleichsam die vor ihm stehenden göttlichen Kinder. Daß die astrale Beziehung Enmesarras sekundär sei, darf nicht behauptet werden (gegen *Zimmern a. a. O.*). Die Entsprechung der Vegetations- und Astral-

erscheinungen, die beide kalendarisch sind, ist ein Charakteristikum der babylonischen Weltanschauung. Ein 'früher' oder 'später' können wir innerhalb unseres Materials nicht konstatieren.

Die zweite wichtige Sterngruppe im Stier, die Hyaden, sind vertreten durch ihren hellsten Stern, den Aldebaran. Im Boghazköi-Sternstext Z. 13 ist GIS.LI.E (so zu lesen!) an Stelle der Hyaden genannt. *Virolleaud, Astrol. Chald.* 2. Suppl. 67, 9 ist GIS.LI.E mit dem Stier (*kakkab* GÜ.AN.NA) zusammengeenannt und hat das Epitheton: *agū il Anim*, Krone des Anu. *Thompson, Rep.* 106, 1—5: AN.NA.MIR = *agū il Anim*. In den 'Astrolaben' gehört er zu den zu Anu gehörigen Sternen. Als 1. Mondstation wird der Aldebaran auf Grund einer von Babylon gewanderten Lehre auch noch in späten Zeiten in Indien wie in China (zur Zeit der Han-Dynastie) und in Arabien angenommen, s. *A. Jeremias, ATAÖ* S. 12.

In einem der beiden ob. Sp. 1445 unter nr. 12 besprochenen Texte aus der Arsacidenezeit, zu denen Duplikate aus der Bibliothek Asurbanipals vorhanden

sind und die nach sicheren Kennzeichen aus dem Stierzeitalter stammen, beginnt die Reihe der Tierkreisbilder mit *kakkab* *Kakkabu* *kakkab* GÜ.AN.NA. Davor steht: *rēšu GÜ* 'der Anfang liegt im Stier' (s. *Weidner, Handbuch* 1 Kap. 2 s).



5) Die Zwillinge auf einem babylonischen Siegelzylinder (nach *Lajard, Mithra* 54 A nr. 6).

Die großen Zwillinge.

Sie heißen babylonisch *kakkab* MAŠ.TAB. BA.GAL.GAL, 'große Zwillinge', später abgekürzt MAŠ.TAB.BA oder MAŠ.TAB, in den spätbabylonischen Texten MAŠ. Im 'Astrolab' B col. 2, 22 wird hinzugefügt: 'die vor Anu stehen' (Mitteilung *Weidners*). Ebendasselbst Z. 23 sind die beiden Sterne, die die Hellenen Kastor und Polydeukes nennen, mit 'Nabû (PA) und 'Lugal (= Marduk) gleichgesetzt.

Bildlich sind sie vielleicht zu erkennen in der Abb. 5 wiedergegebenen Doppelgestalt auf dem Siegelzylinder bei *Lajard, Recherches sur le Culte de Mithra*.

In dem *kakkaru*, d. h. dem Himmelskugel-Segment, zu dem die Zwillinge gehören, ist das Hauptgestirn der Orion: SIB.ZI.AN.NA, d. h. *rēšu kēnu ša šamē*, 'der treue Hirte des Himmels'. Er vertritt deshalb das Tierkreisbild der Zwillinge. So nennt die Boghazköi-Sternliste (um 1400) SĪ.PA.ZI.AN.NA = Orion an Stelle der Zwillinge.

Neben den 'großen Zwillingen' kennt der Babylonier am gestirnten Himmel noch sechs Zwillingspaare (drei davon im Zwillingsgestirn selbst). K 2067 (= *CT* 26, pl. 45), Z. 11—15 zählt die sieben als Zwillinge geltenden Gestirne auf ('die VII ma-a-šu):

1. und 2. kakkab Maš-tab-ba-gal-gal kakkab Maš-tab-ba-tur-tur, das sind die 'großen Zwillinge' und die darunter liegenden 'kleinen Zwillinge' β und ξ Cancri.
3. kakkab Maš-tab-ba ša ina mihrit kakkab Sib-zi-na-na izzazū, das sind die vor dem Sibzi-anna liegenden Sterne γ und ϵ geminorum.
4. kakkab Šar-ūr und ¹¹ Sar-gaz, das sind die hellsten Sterne λ und ν im Schwanz des Skorpions.
5. kakkab Zi-ba-an-na, das sind die Sterne α und β in der Wage.

Dazwischen als die 4 Planeten der 4 Weltecken:



6) Horoskop Antiochos' I. von Kommagene (um 70 v. Chr.) von der Westterrasse des Nimrud Daghs (nach Hamaner-Puchstein, Reise in Kleinasien und Nordsyrien).

kakkab Nin-sar (= Ninib = Saturn),
kakkab Ira-ra-gal (= Nergal = Mars),
kakkab ¹¹ Nabū (= Merkur),
kakkab Lugal (= Marduk = Jupiter).

Von den außerhalb des Zwillingsbildes gezählten Zwillingen verdient besonderes Interesse das Paar Šarur und Sargaz im Schwanz des Skorpions.

Thompson, Rep. nr. 272 erwähnt ¹¹ŠAR.ŪR und ¹¹SAR.GAZ ša zi-kiit kakkab Akrabi, die beiden hellsten Schwanzsterne des Skorpions, als Omen für das Auftauchen kriegischer Kräfte von Akkad her.

Gudea Stat. B 4, 37 ff. aber 'errichtet' zwei Waffen für Ningirsu-Ninib, die den gleichen Namen tragen: SAR-ŪR, der 'Sturm der Schlacht' und SAR.GAZ . . . 'mit 7 Augen'. Vgl. auch Hrozný, Mythen von dem Gotte Ninrag MVAG 1903, 5, S. 12, Z. 20 ff. E. Weidner vermutet mit Recht, daß die beiden Waffen Gudeas bereits am Himmel lokalisiert gedacht sind, als die hellsten Schwanzsterne des Skorpions. Die Hervorhebung des Skorpions erklärt sich, wenn man in südlichen Breiten sieht, wie dieses Gestirn als eines der strahlendsten und deutlichsten Sternbilder erscheint, etwa wie bei uns der Große Bär und der Orion.

Krebs.

In den Texten aus Asurbanipals Zeit ist das Tierkreisbild des Krebses als AL.LUL be-

zeichnet (s. Thompson, Reports, Bd. 2, S. XXV ff.), im Text aus Nebukadnezars Zeit heißt er pulukku (auch nangaru gelesen), ebenso in den spätbabylonischen Texten. In der Boghazköi-Sternliste ist er durch den benachbarten Sirius KA.AK.ZI.ZI (sic!) vertreten.

Die aselli im Krebs und der Krippe (φάτνη) sind vielleicht mit den 'kleinen Zwillingen' identisch (Zwillingsesel?), die wir Sp. 1450 neben den 'großen Zwillingen' fanden, s. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 430. Nach Abū Ma'sar (Übersetzung von Dyroff bei Boll, Sphaera S. 509) steigt im zweiten Dekan des Krebses die Hälfte der Krippe, der nördliche Esel, und im dritten Dekan die andere Hälfte der Krippe, der südliche Esel, auf.

Löwe.

Das Tierkreisbild des Löwen*) heißt in den Texten aus Asurbanipals Zeit UR.MAH oder UR.GU.LA, auch UR.A und im Text aus Nebukadnezars Zeit ebenfalls UR.A. UR.MAH und UR.GU.LA ist der 'große Hund', arū ist 'der Löwe'. Die spätbabylonischen Texte schrieben in Abkürzung A für UR.A, beziehentlich für arū (so Jensen, Kosmologie 317, Anm.).

In einem der Sp. 1445 nr. 12 besprochenen Texte aus der Arsacidenezeit, zu dem ein Duplikat aus der Bibliothek Asurbanipals vorhanden ist und das aus dem Stierzeitalter stammt, beginnt die Tierkreisreihe mit kakkab UR.A, dem Löwen als dem Tierkreisbild der Sommersonnenwende für Stierzeitalter und schließt mit dem Krebs (s. Weidner, Handbuch Kap. 2 s).

Der Name des Löwen als Tierkreiszeichen des Solstitiums entspricht der Zeit, in der der Stier Zeichen des Frühlingsäquinoktiums war; (etwa 4400 v. Chr.—2000 v. Chr., s. Sp. 1484). Die Benennung muß also mindestens ins dritte Jahrtausend fallen. Andererseits entspricht die Benennung der Jungfrau als šarrat šame° (IV Rawlinson 5, 80 u. CT 26, Pl. 49, K 6093, col. 1, 5f., s. Sp. 1478) dem Zwillingszeitalter, das bereits im 5. Jahrtausend zu Ende ging. Die Konstellation: Zwillinge als Sternbild des Frühlingsäquinoktiums und Jungfrau als Sternbild des Sommersolstitiums entspricht dem Motiv des neuen Weltzeitalters, bei dem die Dioskuren die geschändete Schwester (virgo) rächen.

In Opposition zum Löwen steht die babylonische 'Wasserfrau' (s. Sp. 1464) Gula, mit der ebenfalls ein Hund verbunden wird (UR. KU genannt), s. Sp. 1465.

Der Hauptstern des Löwen heißt šarru, 'König', wie im hellenistischen Tierkreis Basiliskos, Regulus, Schol. Arat., v. 148, 1, p. 43 Buhle (zitiert nach Bouché-Leclercq, L'Astrologie Grecque 189, Anm. 2): 'Ο λέων έχει ἐπὶ τῆς καρδίας ἀστέρα, βασιλίσκον λεγόμενον, ὃν οἱ Χαλδαῖοι νομίζουσιν ἄρχειν τῶν οὐρανίων.

In der Astrologie gilt der Regulus als das günstigste Horoskopgestirn für den König (s.

*) Auf dem Grenzstein Abb. 51 geflügelt dargestellt, s. Sp. 1491.

Bouché-Leclercq, L'Astrologie Grecque S. 438 f.); s. Abb. 6. Auch das Siegel Abb. 7, das ich in Syrien erwarb, stellt wohl den Tierkreis-Löwen dar. In den Segenssprüchen Jakobs, der die 12 Söhne als Repräsentanten des Weltkreislaufes ansieht, innerhalb dessen die Erneuerung kommt ('Herr, ich warte auf dein Heil'), ist der Löwe das Gestirn Judas. In jeden der 12 Sprüche sind die Motive eines der Tierkreisbilder stilistisch eingezeichnet. Nach



7) Sternbild des Löwen auf einer Gemme in meinem Besitz (nach Photographie).

dem Segensspruch Judas ist Regulus zwischen den Füßen des Löwen gedacht. Nach der zitierten Stelle des Aratus sollen die Chaldäer den Regulus als das Herz des Löwen angesehen haben.

Die Jungfrau.

In der Boghazköi-Sternliste (Sp. 1413) führt die Spica, der Hauptstern

der Jungfrau, den Namen GIS.BAN. In den Texten aus Asurbanipals Zeit steht als Name der ganzen Jungfrau A-ĒDIN. Dieser Beiname wird VR 46, 46 a b als banāt riḫūtum (die Samen schaffende?) und II R 56, 59 c als Zarpanitu, die ebenfalls die Samen schaffende bedeutet, erklärt (*Brünnow* nr. 11484). Zarpanitu ist die weibliche Entsprechung des Marduk, also die babylonische Magna mater, die als solche Virgo im mythologischen Sinne ist. Vielleicht ist es hieraus zu erklären, daß auch Marduk-Jupiter als Stern ŠU.PA erklärt wird.

Als weiterer Name für Spica wird in den Texten der Asurbanipal-Zeit EŠ-ŠIN aufgefaßt, das oft als šerū erklärt ist (z. B. *Brün-*



8) Istar als Ährengottheit. Babylonischer Siegelzylinder aus der Zeit Naramsins (nach de Sarzec-Heuzey, *Déc. en Chaldée* 1, 237 G).

now nr. 3832); ebenso ist die Schreibung der spätbabylonischen Texte: KI.ĪAL, zu lesen (s. *Jensen, Kosmologie*, S. 311, vgl. *Brünnow* 9642).

Man bringt diese 'Ähre' mit der Ähre in der Hand unserer Jungfrau mit Recht in Verbindung. Abb. 8 stellt einen Siegelzylinder dar, auf dem die Göttin, aus deren Schultern Ähren wachsen und hinter der auf einem Piedestal eine Ährengöttin steht, dargestellt ist, während der Gottkönig Naramsin, von einem Priester geführt, ihr huldigt, vgl. auch Abb. 9, die Diana von Ephesus mit Astralsymbolen auf einer Gemme darstellend.

Die älteste Erwähnung des Arktur, des Haupt-

sternes des in nächster Nähe der Jungfrau gelegenen Bootes, findet sich in dem aus der Zeit um 2000 stammenden Text aus Nippur, der Fixsternsdistanzen berechnet (s. oben Sp. 1440). Er heißt ŠU.PA mit dem Beinamen glänzender Stern; daß ŠU.PA Arktur ist und nicht Spica, wie früher allgemein angenommen wurde (so auch in meinem *Handbuch*), wurde Sp. 1040 bereits bemerkt. Allerdings wird ŠU.PA auch für Jupiter gebraucht. VR 46, 11 a b ist ŠU.PA als Enlil ša šimat māti išimū, 'Herr, der das Geschick des Landes bestimmt', ausdrücklich als Marduk-Jupiter bezeichnet; ebenso wird im *Astrolab B* (Mitteilung *Weidners*) kakkab rabū nam-ru ŠU.PA, ausdrücklich kakkab Umunpa-ē (Jupiter) genannt. Auch in der Tafel der 7 Enlilē, veröffentlicht von *Pinches, Enlil and Ninlil, the older Bel and Beltis*: PSBA 23, 3, 1911, pl. 11, Obv. Z. 13 f. wird kakkab ŠU.PA als Enlil

von Babylon bezeichnet (Z. 16 heißt es wie oben VR 46, 11 a b: der Stern ŠU.PA, der Götterherr, der die Geschicke des Landes bestimmt).

Wage.

Die 'Wage' ist unter dem Namen zibanitu zuerst erzeugt in den Texten aus Asurbanipals Zeit, ebenso in dem Text aus dem 37. Jahre Nebukadnezars und in den spätbabylonischen Texten.

Nach II R 49, 3, 15 f.

kakkab GI.GI kakkab Kit-tu u ŠAG.US u Mēšaru u Šamaš

kakkab ZI.BA.AN.NA zi-ba-ni-tum wird die Wage als Kittu u. Mēšaru, 'Recht und Gerechtigkeit', bezeichnet (vgl. A. Jeremias, *Im Kampf um den alten Orient* 1², S. 69 und die dort zitierten Stellen in *ATAO*⁵) und mit ŠAG.US-Šamaš (s. Sp. 1481), d. i. Saturn, in Verbindung gebracht, dessen niširtu (Hypsoma) die Wage ist. In dem von *Pinches, Journ. Roy. As. Soc.* 1900, S. 575, Anm. 10 behandelten Text heißt die Wage (ihre Schalen): 'die Herren der Sonne'.

Die geringe Ausdehnung der Wage (zwischen Jungfrau und Skorpion eingeschlossen), die im Altertum noch auffälliger war, ist die Ursache gewesen, daß sie in manchen Systemen ihre Selbständigkeit verlor und mit einem der benachbarten Sternbilder, entweder mit Skorpion oder mit Jungfrau, verbunden wurde. In dem einem Falle gelten die Schalen der Wage als die Scheren des Skorpions (griechisch = *χῆλαι*, s. Sp. 1456), im andern Falle wurde der Jungfrau die Wage in die Hand gegeben. Daß die Schalen der Wage als Scheren ('Hörner') des Skorpions angesehen wurden, ist ausdrücklich CT 33 pl. 2 col. 2, 11 bezeugt.

In der 'großen Einleitung' des Abu Ma'sar (*Karl Dyroff* bei *Boll, Sphära* S. 517) heißt es: 'Im ersten Dekan der Wage steigt ein Mann auf, der einem Zornigen ähnlich ist (= Hades); in seiner linken Hand hat er eine Wage und in seiner rechten Hand einen Strick.' *Scaliger, Not. ad Manil.* 343 bezeugt dasselbe von der persischen Sphäre: im ersten Dekan ein Greis



9) Die Diana von Ephesus. Gemme in meinem Besitz (aus Ephesus) nach Photographie.

(Saturn!) mit drohender Miene, eine Wage in der Hand haltend, neben ihm der Kopf des Drachen. Dazu stimmt die Angabe des Abarbanel, daß das Monatszeichen des Tišri, zu dem die Wage gehört und dessen erste 10 Tage als die 'furchtbaren Tage' des Weltgerichts gelten, von den Astrologen unter dem Bilde eines zornigen Greises gesehen wird, der in der rechten Hand eine Wage, in der linken Hand offene Bücher hält. Auch der christliche 10 Michael mit der Wage ist Engel des Totengerichtes in diesem kalendarischen Sinne. Die Gestalt des alten Mannes ist ebenfalls babylonisch. Es ist Saturn, dessen nisirtu (hellenistisch Hypsoma) nach der babylonischen Lehre (s. Sp. 1482) in der Wage liegt und der in dem oben Sp. 1454 zitierten Text mit der Wage identifiziert wird. Allerdings ist er hier bereits



10) Skorpion vom Grenzstein Nebukadnezars I. um 1300 (nach Jeremias, *Izdubar Nimrod* S. 67).



11) Skorpionmenschen von einem babylonischen Zylinder (nach Jeremias, *Izdubar Nimrod* S. 28).

vom glückbringenden Planetengott in den unheilverkündenden verwandelt worden. Daß der Gedanke der Gerichtswage auch von den Babyloniern mit der himmlischen Wage verbunden wurde, zeigt die Bezeichnung der Wage als *kakkab Ketu u Mešaru*, Stern von 'Recht und Gerechtigkeit'. Der griechischen Götterjungfrau (Astraea, Dike, Themis), die die Wage der Gerechtigkeit trägt, liegt schließlich auch das Sternbild der Jungfrau zugrunde (Astraea!), wie ja der Jungfrau des Sternbildes in der Tat später die Wage in die Hand gegeben wird.

Zur Gerichtswage sei noch innerhalb des altorientalischen Kulturkreises an die Wage bei *Daniel* 5, 27, *Henoch* 41, 1 (das Wägen auf Wagen gehört zu den geschanten Geheimnissen des Himmelreiches) und im *Koran* (*Sure* 101, 5f.) erinnert. Die Wage in der Hand der Justitia geht auf die gleiche Idee zurück. Selbst die Kaufmannswage des Mercurius scheint nicht nur rationalistischen Ursprungs zu sein. Nach Abu Ma'shar (a. a. O. S. 517) steigt in der indischen Sphäre im ersten Dekan der Wage ein Mann auf, der einen Scheffel und eine Wage in der Hand hat; er sitzt auf dem Markt in einer Bude und beschäftigt sich mit dem Messen und Wiegen, mit Kauf und Verkauf, und kennt sich darin aus.

Die Wage in der Halle der zwei Wahrheiten, wie sie sich in der ägyptischen Lehre findet,* und die Wage des Hermes Psychopompos ist bisher babylonisch nicht zu belegen. Als Totenwage konnte die Tierkreis-Wage nur im Widderzeitalter aufgefaßt werden,

*) S. A. Jeremias, *Im Kampf um den alten Orient* 1, 2. Aufl. S. 69.

in dem die Wage am Herbsttagesgleichenpunkte steht, von dem aus hinab es in die Winterregion, in die Totenwelt geht. Auf das Äquinoktium ist die Wage nicht zu beziehen; sonst müßte sie auch das Frühlingssternbild bezeichnen. Vielleicht ist die 'Wage' erst im Widderzeitalter nachträglich als Totenwage eingefügt.

Der Skorpion.

Das Tierkreisbild des Skorpions sahen die Babylonier in gleicher Gestalt. Der Name ist GIR.TAB (= akrabu) zu allen Zeiten. In der Boghazköi-Liste steht GIR.TAB hinter *kakkab* GIS.BAN (Jungfrau) und vor ID^{na} (našru Adler, der zum Bereich des Steinbocks gehört). In dem Text aus dem 37. Jahre Nebukadnezars ist das Tierkreisbild durch den Antares ver-

treten, der hier wie später Hurrn heißt (Loch, aus dem der Skorpion kriecht? S. *Kugler, Sternkunde* 1, 260f.). Der Skorpion der Grenzsteine (s. Abb. 10) stellt wohl sicher das Tierkreisbild dar, vielleicht auch die Skorpionmenschen der Siegelzylinder (z. B. Abb. 11). Die aus SAR.UR und SAR.GAZ bestehende Waffe des Gudea (*Stat.* B 5, 37—39) ist wohl am Himmel (im

Skorpion) lokalisiert gedacht; denn so heißen die beiden hellsten Schwanzsterne des Skorpions. Abb. 12—18 a b zeigen die Doppellöwenwaffe.

Der Skorpion ist am hellen Himmel der südlichen Breiten wundervoll deutlich zu sehen. Schon daraus erklärt sich seine hervorragende Bedeutung in der Astrologie. In einem astrologischen Text (*Pinches, Journ. Roy. As. Soc.* 1900 S. 574, Anm. 13) heißt GIR.TAB: 'der Herr Himmels und der Erde'. Die Scheren des Skorpion umfassen die Schalen der Wage. Daher kommt es, daß die Schalen der Wage in der hellenistischen Astronomie geradezu *χηλαι* heißen, die Scheren (des Skorpions). S. *Bouché-Leclercq, L'Astrologie Grecque* S. 54, A. 2. Lokalisiert wird im Skorpion die Göttin Išhara, die 'Herrin des Lebens' (bēlit balāti), als Wassernixe gedacht (wie Anunitu im südlichen Fisch):

'Wenn Girtab-Išhara im Glanze ihres Lichtes ihre Brust erglänzt, ihr Schwanz dunkel ist, ihre Hörner glänzen, so wird'

(Thompson, *Rep.* 223, 5 ff.)

'Wenn im Monat Kislev Girtab-Išhara bei seinem (Girtabs) Erscheinen seine (sic!) Hörner glänzen, ihre (sic!) Brust glänzt, ihr Schwanz dunkel ist, so wird'
(ib., 223 A, *Rev.* 4 ff.)

Der Schütze.

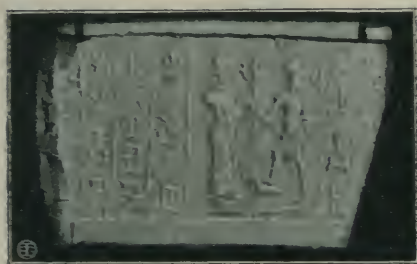
Das Tierkreisbild des Schützen heißt in den Texten aus Asurbanipals Zeit: *kakkab* oder PA.BIL.SAG. In den späteren Texten heißt



12) Das Wappen von Lagaš (Zeit des Urnina)
(nach Heuzey, *Catalogue des Antiquités Chaldéennes*,
Paris 1902, p. 92 f. nr. 7).



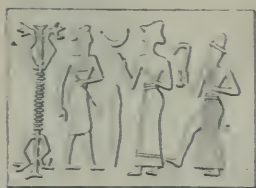
13) Ninib mit der Doppellöwenwaffe
(nach Lajard, *Mithra* 39, 5).



14) Babylonischer Siegelzylinder. Ninib mit der
Doppellöwenwaffe, dabei Inschrift: „Ninib, der
gewaltige Kämpfe, der Sohn Enlils“
(nach einem Gipsabdruck im Besitz von
E. F. Weidner; Original verschollen).



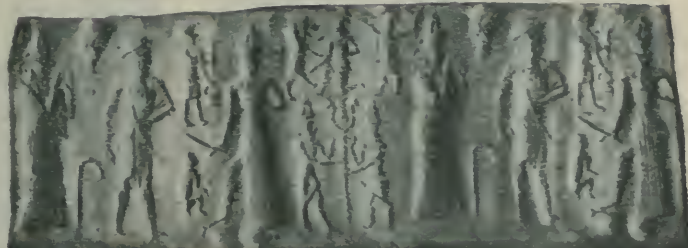
15) Ninib mit dem 'Zwillings-
löwen' in der Hand (aus
Nippur, nach Hilprecht, *Expl. in
Bible Lands*, S. 523).



16) Babylonischer Siegelzylinder:
Waffe mit Doppellöwe, unten
wiederholt, in der Mitte Schlangen
(nach Lajard, *Mithra* 27, 4).



17) Babylonischer Siegelzylinder:
Ninib mit der Doppellöwenwaffe
(nach Lajard, *Mithra* 37, 3).



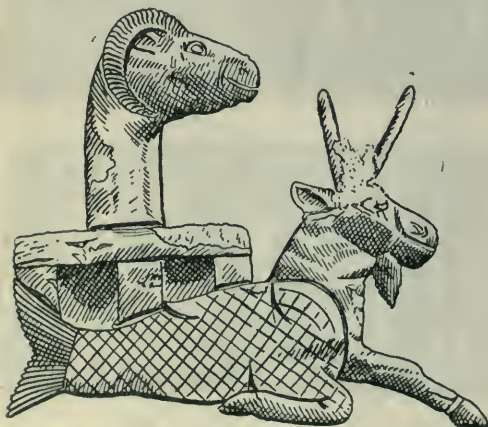
18a b) Babylonische Siegelzylinder mit Doppellöwenwaffe
(nach Ward, *Cylinders and Seals* nr. 74 u. 91).



19) Skorpion + Schütze (babylonisch)
(nach Hinkel, Boundary Stone p. 93).



21) Schütze u. Skorpion vom Grenzstein Nebukadnezars I.
um 1300 (nach Jeremias, Izdubar Nimrod S. 67).



24) Der Ziegenfisch vom Grenzsteine des Meli-Sipak
(Susa nr. 3, nach Hinkel, Boundary Stone S. 102).



20) Der Schütze vom Tierkreis von Dendera
(nach Hinkel, Boundary Stone p. 98).



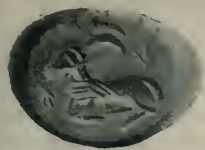
23) Siegel Gudeas (nach Heuzey, Revue d'Assyriol. 6 p. 95).



22) 'Der Schütze' (älteste Darstellung des Kentaurus). Von einem Siegelabdruck aus der Kassitenzeit
(nach Clay, Light S. 174).



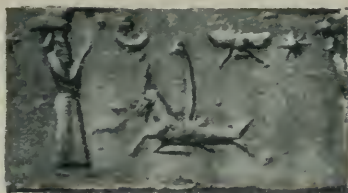
29) Der Ziegenfisch vom Tierkreis von Dendera
(nach Hinkel, Boundary Stone S. 102).



25) Steinbock auf einer Gemme in meinem Besitz (nach Photographie).



26) Ziegenfisch auf einem babylonischen Siegelzylinder (nach Lajard. *Mithra* 54 B nr. 7).



27) Priester, den Ziegenfisch anbietend (nach Menant, *Glyptique* 2, Pl. 10).



28) Der Steinbock des Tierkreises als Ziegenfisch. Siegelabdruck von einer spätbabylonischen Geschäftsurkunde (nach Clay, *Babylonian Records in the Library of Pierpont Morgan* pl. 43).



30) Kudurru des Nazimaruttaš (nach *Déleg. en Perse* 1 pl. 14 u. 15).

das Zeichen nur P.A.BIL oder PA. Abb. 19 u. 20 zeigen den Schützen nach einem babylonischen Kudurru Nebukadnezars und nach dem Tierkreis von Dendera. Abb. 21 zeigt Schützen und Skorpion als eine Gestalt vereinigt auf einem Grenzsteine aus der Zeit um 1300 v. Chr. Abb. 19 u. 31 stellt den Schützen ganz nach Art der griechischen Kentauren dar. Auch der auf dem kassitisch-babylonischen Siegel-



31) Kudurru aus Babylon (nach einer Photographie aus dem Vorderasiat. Museum in Berlin).

zylinder Abb. 22 sich findende Kentaur dürfte der himmlische Schütze sein; ebenso der auf dem Siegelzylinder der Gudea-Zeit (s. Abb. 23).

Der Steinbock.

Das Sternbild des Steinbocks sahen die Babylonier als Ziegenfisch. Abb. 24 u. 25 zeigen sein Bild auf den babylonischen Grenzsteinen, Abb. 26—28 ohne den das Hinterteil verbergenden Kasten. Abb. 29 zeigt den Ziegenfisch vom Tierkreis von Dendera. Das ganze Tierkreisbild heißt in den Texten der Asurbanipalzeit (z. B. *Virolleaud, Astrol. Chald. Istar* 5, 15) SUHUR.MAS^{ha} im Text aus Nebukadnezars Zeit SUHUR.MAS, in den spätbabylonischen Texten SUHUR.SUHUR bedeutet eine Fischart (suhur^{ha} s. *Jensen, Kosmologie* 73, 1), MAS ist = urīšu Ziege, ha ist nachgestelltes

Determinativ. Der andere Name des Tierkreisbildes Enzu (sumerisch ausgesprochen UZA, s. z. B. *Brünnow, Classified List* 3706 f.; *Thompson, Reports* 212) 'Ziege', bezeichnet den vorderen Teil des Sternbildes. *Virolleaud, Astrol. Chald. Istar* 6, 22 heißt Enzu: rêšu kakkab SUHUR. MAS^{ha} 'Kopf des Ziegenfisches'. In einem der bei *King, The Seven Tablets of Creation* 1, 213, Z. 6 veröffentlichten späten Texte heißt es:

TEEnzu, 'der den Bezirk (kakkar)



32) Der Wassermann. Tonbildwerk an der Hoftür des Tempels Esagila von Babylon (nach *Koldewey, Tempel von Babylon* Abb. 63).

des GIR.TAB (Skorpion) anschaut' (zu ergänzen ist nach den Spuren im Text bei *King*, Bd. 2: er entspricht Elam). Auch sonst ist er oft in der Astrologie das gefährdende Gestirn.

Der hellste Stern im Bezirk des Steinbocks ist Atair. In der Boghazköi-Sternliste steht an der Stelle, wo der Steinbock an der Reihe ist: kakkab Naṣru lu 'der Adler', der also hier das Tierkreisbild des 'Steinbockes' zu vertreten scheint.

Der Wassermann.

In den Texten aus Asurbanipals Zeit ist der Wassermann unseres Tierkreises eine Göttin, die den Namen Gula führt. In dem aus dem 37. Jahre Nebukadnezars stammenden Text ist er (zufällig) nicht erwähnt, in den spätbaby-

Zeit Ha¹¹ Ea 'Fisch des Ea'. Im Astrolab B (um 800 v. Chr.) wird er zu der Zwölfergruppe gezählt, die zu Ea gehören. Der Hauptstern dieses Sternbildes ist Fomalhaut, der wohl bei *Virolleaud*, *Astrol. Chald. Istar* 21, 41 vgl. 43 als SUDUN. A. AB. BA, 'Stern des Ea' genannt ist. *Virolleaud*, *Astrol. Chald. Istar* 8, 6 u. ö. bezeichnet HA¹¹ Ea die Venus (Dilbat) im Monat Adar, III R 53, 2, 13 (= CT 26, 49 im Monat Adar auch den Jupiter).

Der nördliche und südliche Fisch werden in den astrologischen Texten mit dem himmlischen und irdischen Euphrat und Tigris zusammengebracht. V *Rawlinson* 46, 34 a b vgl. II R 51 nr. 2, 58 f. a heißt es: kakkab A-nu-ni-tum kakkab Si-nun-tum entsprechen dem nār Diklat (himmlischer Tigris) und dem nār Purattu (himmlischer Euphrat), s. mein *Handbuch* S. 188 ff. *Thompson*, *Rep.* 225, *Obv.* 4 ist der nördliche Fisch des Tierkreisbildes (der kakkab Anunitum) kakkab nār Diklat, 'Tigrisstern', genannt.

Wie der Euphrat und Tigris am Himmel lokalisiert wird, so auch die großen Städte von Babylonien in entsprechenden Sternbildern. *Weidner* hat *Orient. Lit.-Ztg.* 1913, S. 56 auf diese himmlische Geo-

graphie hingewiesen, wie sie sich z. B. in dem Text II. *Rawlinson* 48, 55—59 ab zeigt:

kakkab AL.LUL (Krebs) entspricht Sippar, kakkab MAR.GID.DA (großer Wagen) entspricht Nippur,

kakkab DIL.GAN (Widder) entspricht Babylon (Bab-ilāni).

Mit dem ersten Deikan des Wassermannes steigt der himmlische Eridanos auf. Ich habe gleich anderen vermutet, daß er mit dem babylonischen Eridu, der Stadt 'an der Mündung der Ströme', zusammenhängt. Ist der Wasserstrom, den der Wassermann auf den Grenzsteinbildern ausgießt, etwa der Eridanos? Der Eridanos ist sonst in den Inschriften bisher nicht aufgetaucht. Auch in den von *Boll*, *Sphära*, behandelten griechischen Texten ist der Eridanos regelmäßig mit dem Zeichen des Wassermanns in Verbindung gebracht

(a. a. O. S. 135). Andererseits kann auch der ὁ ἀπὸ τοῦ Ῥείωνος ποταμὸς kein anderer als Eridanos sein; denn von Orion geht er aus. Im *Codex Voss.* fol. 68 b (*Thiele*, *Antike Himmelsbilder* S. 125) ist Eridanos als Flußgott mit Urne dargestellt (Abb. 35) aus *Boll*.



35) Eridanos der Flußgott (nach einer Münchener Handschr. 11. Jahrh. Clm. 10270, *Boll*, *Sphaera* S. 137).

Übersicht über die Belegstellen zu den Tierkreisbildern:

	Nippurtext um 2000 v. Chr.	Boghazköi-Sternliste um 1400 v. Chr.	Bilder der Grenzsteine	TE-Tablet (Abschrift um 500, Original um 1200 v. Chr.)	Zeit Asurbanipals (Virolleaud und Thompson)	Ephemeriden-Tafel aus dem 37. Jahre Nebukadnezars (568/7 v. Chr.)	Spätbabylonische Texte (Epping u. Kugler)
1. Widder		† kakkab E.KU.E		† kakkab IKŪ kakkab KU.MAL	kakkab IKŪ † kakkab KU.MAL	† kakkab KU.MAL	† KU
2. Stier		† kakkab Kakkabu (Plejaden) † kakkab GĪŠ.LĪ.E (Aldebaran)		† kakkab Kakkabu (Plejaden) † kakkab GŪ.AN.NA (Stier außer Plejaden)	† kakkab Kakkabu kakkab GŪ.AN.NA	kakkab Kakkabu † kakkab GŪ.AN	† Kakkabu
3. Zwillinge *)		kakkab ŠĪ.PA.ZIAN.NA (Orion)		kakkab SIB.ZI.AN.NA (Orion) † kakkab MAŠ.TAB.GAL.GAL.LA (große Zwillinge)	† kakkab MAŠ.TAB.BA	† kakkab MAŠ.TAB	† MAŠ

† bedeutet, daß das Tierkreisbild selbst genannt (bzw. abgebildet) ist und nicht durch ein nahegelegenes helleres Gestirn vertreten wird.

*) Vielleicht monumental bezeugt Abb. 5.

	Nippurtext um 2000 v. Chr.	Bog hazkõi- Sternliste um 1400 v. Chr.	Bilder der Grenz- steine	TE-Tablet (Ab- schrift um 500, Original um 1200 v. Chr.	Zeit Asurbani- pals (Virolleaud und Thompson)	Ephemeriden- Tafel aus dem 57. Jahre Nebu- kadnezars (563, 7 v. Chr.)	Spätbabylo- nische Texte (Epping u. Kugler)
4. Krebs		kakkab KAAK. ZLZI (Sirius)		† kakkab ALLUL	† kakkab AL.LUL	† kakkab Pu- lukku	† Pulukku
5. Löwe*)			† Vor- handen	† kakkab UR. GULA	† kakkab UR. GULA	† kakkab UR.A	† A
6. Jung- frau	kakkab ŠU.PA (Arktur)	kakkab GIŠ.BAN		† kakkab EŠ.ŠIN	† kakkab A.EDIN † kakkab EŠ.ŠIN	Zufällig nicht erwähnt	† EŠ.ŠIN (geschrieben KIHAL)
7. Wage				† kakkab Zi-ba- ni-tu	† kakkab Ziba- nitu	† kakkab Ziba- nitu	† Zibanitu
8. Skor- pion	† kakkab GIR. TAB (Antares als Hauptstern im Skorpion)	† kakkab GIR. TAB (Skorpion mit Antares)	† Vor- handen	† kakkab GIR. TAB	† kakkab GIR. TAB	† kakkab Hurru (Antares) (kakkab GIR.TAB zufällig nicht erwähnt)	† GIR.TAB
9. Schütze			† Vor- handen	† kakkab PA. BIL.SAG	† kakkab PA. BIL.SAG	† kakkab PA.BIL	† PA
10. Stein- bock		kakkab Našruhu (Adler)	† Vor- handen	† kakkab SUHUR	† kakkab Enzu kakkab SUHUR- MAŠša	† kakkab Enzu kakkab SUHUR. MAŠ	† SUHUR
11. Wasser- mann		kakkab Nūnu (südlicher Fisch mit Fomalhaut)	† Vor- handen	kakkab Gu-la	kakkab Gu-la	Zufällig nicht erwähnt**)	† Gu
12. Fische ***)		† kakkab Ša-am- ma-aḫ		† kakkab Rikis nūné	kakkab Nūnu † kakkab Anunitu' und kakkab ŠIM.MAH	kakkab Anunitu und † kakkab ŠIM. MAH	† Zib.Me (= Zibbāti 'Fisch- schwänze').

† bedeutet, daß das Tierkreisbild selbst genannt (bzw. abgebildet) ist und nicht durch ein nahegelegenes helleres Gestirn vertreten wird. *) Abb. 51 untere Reihe (mit Hydria), s. Sp. 1491.
**) In VAT 5047 (Ephemeride aus dem 11. Jahre Artaxerxes' I.) genannt: kakkab Gu-la.
***) Monumental bezeugt im Tierkreis von Gezer Abb. 36.

Mond und Sonne.*)

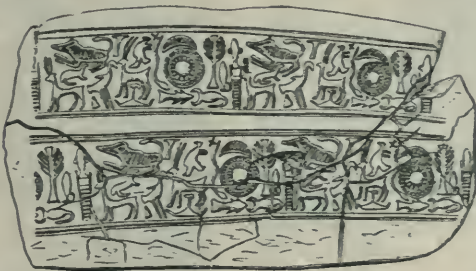
Die beiden großen Zeiger am Zifferblatt der Himmelsuhr sind Mond und Sonne. In dem Texte MNB 1848 werden die Manifestationen in Mond und Sonne neben anderen Gestirnen angebetet: „Šamaš, der die Welt erleuchtet, Sin, der die Finsternis erleuchtet.“ Als Grundstellung der beiden gilt die Stellung in der Wintersonnenwende, bei der der Mond als Vollmond den höchsten Punkt des Kreislaufs ein- 50 nimmt, während die Sonne in Opposition im Tiefpunkte steht.

Nach dieser Stellung heißt im ältesten bisher bekanntensemitisch-babylonischen Kalender der erste Monat, der mit Wintersonnenwende beginnt: muḫur-ilē, d. h. Gegenüberstehen der Götter (Mond und Sonne).

Aus dieser Grundstellung ergibt sich, daß der Mond in der Astral-

mythologie Oberweltscharakter hat, die Sonne Unterweltscharakter. Der Mond bedeutet Leben, Auferstehung, die Sonne bedeutet Tod. Darum dürfen in den medizinischen Texten die Heilpflanzen 'die Sonne nicht sehen', z. B. K 259 (MVAG 1904, S. 226), wo von einem Heilkraut gegen Zahnschmerz die Rede ist, dessen 'Wurzel beim Herausziehen die Sonne nicht gesehen hat'. Der Mond heißt IV R 9, 23 a inbu ša ina ramānišu ibbanū u šihā 'Frucht, die sich aus sich selbst erzeugt und wächst'. Er zeigt allmonatlich, wie aus dem Tode das Leben kommt. Die Sonne aber zeigt ihre Unterweltsmacht nicht nur durch ihre Fieber und Tod bringende Hitze, sondern vor allem dadurch, daß die Gestirne, in ihr untergehen. Darum werden Šamaš und Nergal, der Unterweltsgott, gleichgesetzt (vgl. Bd. 3 Sp. 253 ff.).

Die Neulichterschei- nung des Mondes wird mythologisch als 'Ge- burtstag des Mondes' angesehen:



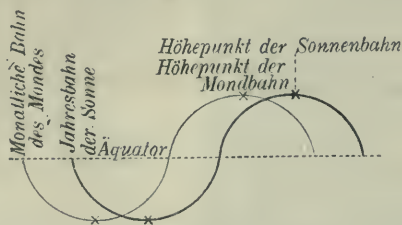
36) Zodiakaltafel von Gezer in Süd-Palästina (nach Hinke, Boundary Stone p. 321).

*) Zum Artikel Schamasch (Sonne) und Sin (Mond) wird hier nur Astronomisches ergänzend hinzugefügt.

ûmumu ilitti ûSin,
'Geburtstag des Mondes'

(Text veröffentlicht *Babyloniaca* 6, 176). Auf die Sonne übertragen, ergibt es für die Winter-sonnenwende die Vorstellung vom dies natalis, ἡλίου γενέθλιον, der bisher nur ägyptisch und hellenistisch bezeugt ist. (Im *Kalendarium des Antiochos*, Cod. Mutin. gr. 85, f. 73a: 25. Dezember ἡλίου γενέθλιον, Kalender des Philocalus C.J.L.² 1, p. 338, s. Boll, *Griech. Kalender* 10 1 S. 40 ff.). Daß der Gedanke auch in Babylonien vorhanden war, zeigt die Zweiteilung des Sonnenlaufes, die die Sommersonnenwende als Todestag auffaßt (s. u.). Dem Tammuz, der die Teilung repräsentiert, wird an diesem Termin alljährlich 'Weinen bereitet'.

An den drei großen Gestirnen Sonne, Mond, Venus im einzelnen wie an ihrem Trias-Ver-



37) Kosmische Grundlage der Vorstellung vom zweigipfligen Weltberg (nach Jeremias, *Alter*² S. 46).

hältnis wird das Wesen der Gottheit im Werden aus sich selbst, Zurückkehren in sich selbst, Wiedererscheinen, abgelesen und kraft eines kühnen Analogieschlusses auf das Menschengeschick angewendet. Samsuiluna bittet, 'daß die Götter ihm Leben schenken mögen, das sich gleich Sin jeden Monat erneuert' (*King, Letters* nr. 204).

Der Weg des Mondes gilt zunächst als zweigeteilt. 'Hat der Mond seinen Weg halb zurückgelegt und geht er den zweiten....' heißt es bei *Virolleaud, Astr. Chald., Sin* 4, 25 u. 28. Auch eine Dreiteilung wird angenommen. In einem Kommentar zur babylonischen Schöpfungslegende heißt es unter feierlicher Hervorhebung der Dreiteilung: '[am 9. Tage] sollst du Mond und Sonne 3×3 mal anrufen; 9×3 ist 27. Siebenundzwanzig!'

In einem sumerischen Schöpfungshymnus, der die Einleitung des Omina-Werkes *Enuma Anu* ûInlil bildet, heißt es:

„Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihrem treuen Ratschluß die Gesetze Himmels und der Erde dem glänzenden Monde anvertrauten, ließen sie die Neumondsichel strahlend hervortreten, schufen den Monat und setzten die Omina Himmels und der Erde fest, damit er (der Mond) am Himmel strahlend aufleuchte und inmitten des Himmels strahlend hervortrete.“ Und in einer 'Flötenklage für Sin' wird die Neumonderscheinung (Namrašit) begrüßt: 'Jubelrufe, soviele es gibt, Jubelrufe, soviele es gibt' (*CT* 15, 17, ergänzt durch *Reisner, Hymnen* nr. 38).

Die Höhepunkte bzw. die Tiefpunkte der Mond- und Sonnenbahn in den Sonnenwenden

ergeben, kosmisch festgelegt, die Vorstellung von den beiden Gipfeln des Weltberges, die häufig auf den Monumenten dargestellt werden (s. mein *Handbuch d. altor. Geisteskultur* S. 54 f.). In der Mythologisierung der Lehre vom Weltberg erscheinen die Gipfel des Weltberges deshalb als Mond und Sonne (s. die schematische Zeichnung Abb. 37), so in der als Höhepunkt gedachten Mitteldarstellung der Marmorplatte Daressys (s. Abb. 54), ebenso auf dem Abb. 2 wiedergegebenen kosmischen Bilde. In dem Briefe Alexanders an Aristoteles bei *Pseudo-Kallisthenes*, 3. Buch findet Alexander auf dem Gipfel des als Berg gedachten Paradieses die beiden Bäume Helios und Selene, die ihm den Untergang weissagen.

Die Phasen des Mondlichts im Verhältnis zur Sonne fanden wir Sp. 1442 im Welterschöpfungsgedicht *Enuma* eliš beschrieben. Abb. 5 20 Art. Sin gibt die Phasen in schematischer Zeichnung. Wenn der Mond aus den Sonnenstrahlen heraustritt, geht er von der Sonne weg, bis er in Opposition zur Sonne steht, dann wendet er sich der Sonne entgegen, bis er wieder in ihr untergeht.

Für die Unsichtbarkeit des Mondes (Neumond) werden rechnerisch drei Tage angenommen. *Thompson, Reports* 249 (*Babyloniaca* 6, 167):

Z. 6: III ûmumu ina šamêe [ibit-ma]
drei Tage ruht er im Himmel.

Z. 6f.: IV ûmimi-i ina šamêe li-bit
im-ma-tim-ma IV ûmimu ul i-bit
Ruht er etwa vier Tage im Himmel?

Nimmermehr ruht er noch einen vierten Tag.

Die drei Tage heißen ûmû bubbuli 'Tage der Verwirrung' (*Thompson, Rep.* 249). Sie werden rechnerisch an die 27 Tage der Sichtbarkeit des Monats angefügt. Insbesondere heißt der 30. Tag ûm bubbuli.

Die Oberfläche des Mondes heißt pânû 'Angesicht', *Thompson Rep.* 29, obv. 6. Bei Asurbanipal erscheint sie als Schreibtafel, auf der der Priester bei Nacht das Orakel geschrieben sieht (*Asurb. Ann.* 13, 118 u. 127); s. Art. Sin.

Das Erscheinen des Neulichtes, die Mondsichel des zunehmenden Mondes wird mit Jubel begrüßt s. Sp. 1471, Z. 62 ff. Er wird als Sichelschwert gesehen, mit dem der Drache der Finsternis besiegt ist. Das arabische Hilal, das formell auch den hebräischen Hallelu-jah zugrunde liegt, drückt den Jubel aus. In den astrologischen Texten der Assyrer wird der Neumond als glückverheißend angesehen.

Der 15. Tag heißt šabattu 'Ruhetag' (S. 13). Er hat in Israel dem heiligen Ruhetage den Namen gegeben. Drei Tage nach Vollmond 'geht der Mond schlafen':

arbi ûmu XVII ûSin i-ba-it*).

Mond und Sonne gelten als Zwillinge. VR 46 wird 'das Gestirn der großen Zwillinge' als Sin und Nergal (= Šamaš) erklärt. Als Zwillinge können sie die Dioskuren sein, die getrennten und nacheinander strebenden Brüder, oder die feindlichen Brüder. In einem astro-

* Unveröffentlichter Text (Mitteilung von Ernst F. Weidner).

logischen Kommentar zu Enuma eliš*) findet sich die Bemerkung (vgl. schon ob. Sp. 1442): 'Tiāmat wird im Monde gesehen, Marduk wird in der Sonne (sic!) gesehen.'

Liegt hier die Umkehrung der Lehre vor, in der der Mond die böse und die Sonne die gute Macht ist? Oder ist gemeint, daß Tiāmat die Verdunklung des Mondes ist und Marduk



38) Mond mit Sonnenkreuz. Von einer bemalten Vase aus der Akropolis von Susa (älteste Zeit) nach Déléq. en Perse 13 S. 40 Fig. 135.

der Mann im Aschenlicht des Mondes, der den Drachen besiegt? In der Zeichnung des in meinem Handb. S.

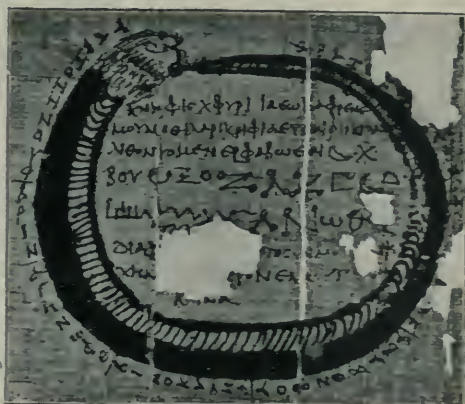


39) Altsumerischer Text (nach Barton, OLZ 1913 Sp. 8).

Neumond mit Aschenlicht (s. Art. Sin Sp. 917 Abb. 18). Vgl. mein 'System im Mythos' im

*) S. King, The Seven Tablets of Creation 2 pl. 67.

Memnon 5, Heft 1. Das Zeichen der Sonne als Schwarzmund (Unterweltsmacht) ist das Kreuz (s. Abb. 38 u. 39: letzteres als Beispiel für die älteste Schriftart, in der das Kreuz oft



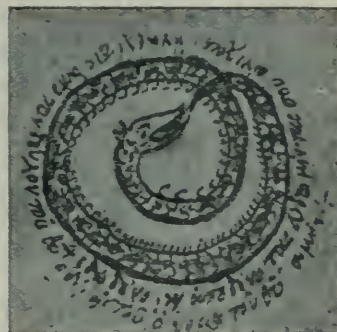
40) Hellenistische Darstellung der Mondschnake (nach Greek Papyri in the British Museum pl. 59).

vorkommt, s. mein Handbuch der altor. Geisteskultur S. 96 ff. mit vielen Beispielen).

Mythologisch wird die Mondbahn in der griechischen und auch in der hellenistischen Astrologie als 'Drache' gesehen; die Knoten der Mond- und Sonnenbahn heißen 'Drachenkopf' und 'Drachenschwanz', der Mondlauf von einem Knoten bis zu demselben zurück (27 Tage 5 St. 5 Min., s. mein Alter der bab. Astr. 2 S. 66) heißt Drachenmonat. Zeugnisse für diese Benennung und Darstellungen der Mondbahn als Schlange liegen teils aus hellenistischer, teils aus mittelalterlicher Zeit vor. Abb. 40 zeigt die Mondschnake (Schlange und Drache sind mythologisch identisch) als Illustration eines griechischen Papyrus (Greek Papyri of the Brit. Mus. 1 pl. 59); Abb. 41 (im Original mit der dem Drachen eigentlichen roten Farbe gemalt) gehört zu der Beschreibung einer mittelalterlichen Beschwörung des Monddrachen (Cat. Cod. astr. graec.

7, p. 246). Auch diese Vorstellung ist bereits für Babylonien bezeugt. Catalogus codicum astrologorum graecorum 7, p. 125 lesen wir als Zeugnis aus dem Mittelalter:

τὴν μὲν σύστασιν ἔχουσιν ἐκ τῆς συμβήσεως τῶν δύο παραλλήλων ἐκκέντρων κύκλων Ἡλίου τε καὶ Σελήνης· αἱ δὲ κατὰ διάμετρον δύο συμ-



41) Mittelalterliche Darstellung der Mondschnake (nach Boll, Catal. cod. astrol. graec. 7 p. 246)

βλήσεις ἀναβιβάζων καὶ καταβιβάζων τούτων τῶν <δύο> κύκλων ἢ περιφέρειαι παρὰ τῶν Χαλδαίων Δράκων ὀνομάσθη καὶ αἱ τούτων συμβλήσεις ἢ μὲν κεφαλὴ τούτου ἢ δὲ οὐρ. Dasselbe bezeugt *Cat. Cod. Astr. Graec.* 5, 2, p. 130 (in Übersetzung mitgeteilt von Weidner, *Beitr. zur babyl. Astr.: Beitr. zur Assyr.* 8, 4 S. 23 f.). Die riesige Schlange auf dem oberen Teile einiger Kudurrus (z. B. Abb. 42) scheint die Mondbahn darzustellen.

4. Die Mondstationen.

Der siderische Lauf des Mondes wurde von den Babyloniern in Stationen eingeteilt. Der terminus technicus für 'Mondstation' ist man-



42) Göttersymbole auf dem Grenzstein Susa nr. 20 (Louvre) (nach Hinke, *Boundary Stone S. 95 Fig. 30*).

zazu 'Standort' oder išdu 'Nachtlager'. Erst neuerdings sind auch die Namen einer Reihe derselben in den Urkunden aufgetaucht.*) *CT* 33, 4, 33—37 werden als kakkabāni¹ ša ina harrān¹ Sin izzazū¹ 'Sterne, die auf der Mondbahn stehen', genannt:**)

33. [kakkab K]akkabn kakkab GŪ.AN.NA kakkab SIB.ZI.AN.NA kakkab ŠŪ.GI

34. [kakkab G]AM kakkab MAS.TAB.BA.GAL. GAL kakkab AL.LUL kakkab UR.GU.LA

35. [.... kakkab] Zi-ba-ni-tum kakkab GIR. TAB kakkab PA.BIL.SAG

36. [..... kakkab] Gu-la Zibbāti¹ kakkab SIM.MAH

37. [.....] u kakkab amēl KU.MAL.

Das sind: Plejaden, Hyaden (mit Aldebaran), Orion, Fuhrmann, Sterne des Perseus, Große Zwillinge ($\alpha + \beta$ Gemini) Krebs, Löwe, Wage, Skorpion, Schütze, Wassermann,

*) Der von Hommel, *Aufs. und Abh.* S. 425 besprochene Text VR 46 ist eine einfache Sternliste, nicht eine Aufzählung der Mondstationen. Der Nachweis sumerischer Mondstationen-Namen bei Stucken, *Der Ursprung des Alphabets* S. 14 f., mußte schon deshalb mißglücken, weil Stucken die abgekürzten Namen zur Erklärung heranzog. Nur mit NE Feuer, ŠE Getreide, BAR Heiligtum trifft er das Richtige.

**) S. Weidner, *OLZ.* 1918, S. 151 f.

Fischschwänze, südlicher Fisch, Widder (westlicher Teil)

Fünfzehn Namen sind erhalten. Einige fehlen; nach dem Raum der Lücke sicher nicht zwölf oder dreizehn; nach Weidner vielleicht neun. Eine Reihe von 24 Mondstationen ist nach Analogie eines 12 teiligen Tierkreises künstlich gemacht.*) Der Mondumlauf selbst führte auf 27 bzw. 28 Stationen.

10 Bei den Indern hießen die Mondstationen nakšatra ('Sterne'), bei den Chinesen siu ('Nachts- asyl'), also genau wie babylonisch išdu, s. oben Sp. 1475), bei den Arabern mit babylonischem Lehnwort menāzil (manzil, 'Standort', manāzil alkamar *Sure* 10, 5; 36, 39, aber auch schon in der vorislamischen Poesie nachweisbar. Die persischen Astronomen im Bundeheš (Kap. 2, *Transl. E. W. West*, p. 11) zählen 28 Sternhaufen, die wohl auch Mondstationen sind. Die auffällige Verwandtschaft dieser Reihen trotz der verschiedenen geographischen Breiten hat längst zur Vermutung einer einheitlichen Herkunft aus Babylonien geführt.

Die ägyptischen Mondstationen fand Ed. Stucken a. a. O. in einem Pyramidentexte des Unas. Einen koptischen Mond-Zodiakus weist Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* auf, s. Stucken a. a. O. S. 5 ff.

Als erste Mondstation setzt der Text in 30 *CT* 33 die Plejaden voraus.***) In den Mondstationenreihen Chinas, Indiens, Arabiens ist Aldebaran, der hellste Stern der Hyaden, erste Mondstation. Diese Rechnung ist besonders geeignet, weil dann der Kreislauf durch den dem Stern Aldebaran genau 180° gegenüberstehenden Antares in zwei gleiche Hälften geteilt ist. Daß die Babylonier auf diesen Umstand auch Wert gelegt haben (wenn auch Aldebaran als erste Mondstation nicht nachweisbar ist), zeigt eine Kommentarstelle zu *Enuma eliš****):

GŪ u GIR, TAB iš-tin šū-ú

Stier (Aldebaran) und Skorpion (Antares) sind eins.

Die sieben Planeten.

'Die sieben Planeten regieren die Welt,' sagt die Nabatäerschrift des *Magrisi* (bei *Chwolson*, *Die Ssabier* 2 S. 604 ff., vgl. *ib. Dimešqi* 2 S. 400). Der Satz stimmt zur babylonischen Geisteskultur. Es ist innerhalb der uns bekannten Zeit babylonischer Kultur keine Periode denkbar, in der man nicht eine Zusammenfassung der drei großen Gestirne Mond, Sonne, Venus mit den übrigen vier am Tierkreis wandernden Planeten Merkur, Mars, Jupiter, Saturn gekannt haben sollte. Der Tempel der sieben Regionen (UB.IMIN) bei Gudea und ebenso der Tempel der sieben Befehls- übermittler Himmels und der Erde in Borsippa 60 bezeugen die Zusammenfassung der Sieben, von

*) Nicht 'ursprünglich' wie Hommel, *Aufs. u. Abh.* 425 und Stucken a. a. O. S. 2 meinen.

**) Der sumerische Name für den 2. Monat GŪ.SI.SA bezeichnet den Stier als Orientierungsgestirn. In der mehrfach zitierten sog. Planisphäre ist vom Tafelschreiber die durch den Frühlingpunkt gehende Linie zwischen Stier und Widder eingesetzt (vgl. auch Sp. 1481 f.).

*** S. King, *The Seven Tablets of Creation* 2 pl. 70.

denen fünf nach *Diodor* bei den Chaldäern als *ἐκφυγείς* 'Verkündiger' des göttlichen Willens gelten (30, 3, dazu 30, 7 Sonne und Mond, s. Sp. 1430 f.).

Aber die Zusammenfassung zu sieben ist nicht die einzige und nicht die häufigste Gruppierung. Mars, Sonne, Venus nehmen eine Sonderstellung ein. Sie erscheinen auf den Siegestellen (zuerst bei Naramsin) und Grenzsteinen als die obersten Herren gesondert. Auf der Kultustafel von Sippar (Art. Schamasch Abb. 5) ist sie gesondert abgebildet, die vier übrigen Planeten werden unten durch Rosetten angedeutet. Neben der Teilung 4 + 3 ist auch die andere 5 + 2 bezeugt, wobei Venus zu den vier Planeten Merkur, Mars, Jupiter, Saturn als fünfte tritt.

Die Planetenlisten der assyrischen Zeit zeigen die sieben Planeten (VII LU.BATMES wie es ausdrücklich in der Unterschrift heißt) in einer Anordnung, die in 2 Fällen deutlich zeigt, daß Sonne und Mond nachträglich zu den fünf hinzugefügt ist:

1. III R 57, 65—67a (= CT 26, 45, 19—21):

11 Sin u 11 Samaš = Mond und Sonne

11 UMUN.PA.Ē = Jupiter

kakkab DIL.BAT = Venus

kakkab LU.BAT <kakkab> SAG.UŠ (kaimānu) = Saturn

kakkab LU.BAT GÜ.UD = Merkur

11 kakkab ZAL.BAT-a-nu = Mars.

2. II R 48, 48—54ab: (= CT 19, pl. 19, col. 4, 51 ff.):

11 A.KU = 11 XXX = Sin

11 Kaššebi = 11 UT = Samaš

11 Da-pi-nu = 11 UMUN.PA.Ē

11 ZIB = 11 DIL.BAT

11 Lu-lim = 11 LU.BAT SAG.UŠ = Kaimānu

11 Bi-ib-bu = 11 LU.BAT GÜ.UD

11 Māli-mu-ut = 11 ZAL.BAT-a-nu.

Bei *Hesychius* sind die gleichen Namen in griechischer Umschrift überliefert, s. *Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque* S. 41 Anm. 6.

Ein Text aus Asurbanipals Bibliothek (K 2067 = CT 26, pl. 45) nennt folgende Reihen von Sieben-Gruppen:

1. die 7 Götter, die bei Untergang der Sonne sichtbar sind;

2. die 7 tikpi (Fixsternbilder: Fuhrmann, Kopf des Skorpions usw.);

3. die 7 Lumaši-Gestirne, die Tierkreishäuser darstellen;

4. die 7 Maši-Zwillinge, darunter sind die Planeten Jupiter und Saturn, Merkur und Mars als Zwillingspaare gedacht;

5. die 7 Namen des Mars;

6. die 7 Planeten;

7. die 7 Zerschmetterter Himmels und der Erde, die babylonischen Prototype der Titanen, s. Sp. 1489.

Die Reihenfolge in diesen Listen ist nicht die wissenschaftlich richtige, d. h. die nach den Umlaufzeiten und Entfernungen geordnete. Daß die Babylonier die richtige Reihe gekannt haben, dafür spricht die Verteilung der vier Planeten auf die vier Weltecken, die vom Westpunkt gerechnet die richtige Reihe ergibt:

Merkur, Mars, Jupiter, Saturn.

Die Venus.

Venus wird auf den Königs-Stelen (die älteste bekannte ist die Naramsins um 2800) und Grenzsteinen neben Sonne und Mond als achtstrahliger Stern dargestellt. Inlil, der Herr der himmlischen Erde, setzte nach IV R 5, 59 bis 61a die drei ein, 'den Tierkreis (šupuk šamê) zu regieren'. Die Erkenntnis, daß Venus-Morgenstern und Venus-Abendstern identisch sind, muß schon der sumerischen Zeit angehören. CT 26, pl. 42, col. I, Z. 4 heißt Dilbat-Venus kakkab IM.ŠU.GIRIN.NA.NU.KUŠ.SA.E.NE 'die nimmer ruhenden Glutöfen'. S. Weidner, *Handbuch der babylonischen Astronomie* 1, S. 7f., wo noch andere Belege angeführt sind. Die Differenzierung des Morgensterns und Abendsterns III R 53, 30b (verbessert bei Virolleaud, *Astr. Chald. Ištar* 7, 8f.), wonach sie 'im Westen die weibliche Venus, im Osten die männliche Venus' ist, gehört der Mythologie an. Als solche wird sie mit Ištar (sumerisch Ininni) identifiziert. In der Schwurformel des in Boghazköi gefundenen Mitanni-Vertrages wird kakkab Dilbat 'der Stern Venus' unter den babylonischen Schwurgöttern angerufen.

Sie gilt als 'Königin des Himmels' (IV R 5, 80 und CT 26, pl. 49, col. I, 5 f.) und 'Verkünderin der Gestirne' (nābat kakkabu V R 46, 40). In einem Hymnus (*Reisner* nr. 56, *Rev.* 19f.) heißt es: 'die Anunnaki (Fixsterne, die nicht zirkumpolar sind) gleich Schafen weide ich.'

Bei der Verteilung der Fixstern-Sphären auf Anu, Inlil, Ea gehört sie als Führerin zur Anu-Sphäre. Im Astrolab B (10. Jahrh. v. Chr.) heißt es Kol. II, 1—5 *Weidner a. a. O.*, Kapitel 2, S. 77):

Der 'große Stern', der sich zu den großen Sternen noch hinzugesellt, der im ZI des Südens steht, seinen Ort wechselt, 1/2 Jahr im Osten, 1/2 Jahr im Westen steht, dieser Stern ist Venus,

der die Führerrolle hat (alik pāni) unter den Sternen, die zu Anu gehören.

Die Venus hat als innerer Planet Phasen; Galilei galt als Entdecker der Phasen der Venus. Es scheint erwiesen zu sein, daß die Babylonier die Phasen der Venus bereits gekannt haben; denn in dem Omina-Werk *Enuma Anu Inlil* werden die 'Hörner der Venus' genannt (*Virolleaud, Astr. Chald. Ištar* 1, 5. 6. 10; 1. *Suppl.* 33, Z. 9), s. *Weidner, OLZ* 1912, Sp. 318f.

Daß die Venus-Ištar als mater coelestis galt, zeigt ihre Zusammenstellung mit Marduk in *Thompson, Rep.* 162, *Rev.* 2—6:

'Geht Jupiter mit Venus zusammen, so wird Gebet des Landes an die Götter geschehen: Marduk und Šarpanitu werden die Gebete deines Volkes erhören, Erbarmen zu deinem Volke werden sie fassen.'

Jupiter ist also = Marduk, und Venus = Šarpanitu, die Muttergöttin und Himmelskönigin.

Am Fixsternhimmel entspricht Venus das Sternbild der Ähre (šubultu CT 33, pl. 2, 10, woraus später der Name Sibylle für die himmlische Wahrsagefrau, in der sich Ištar

verbirgt, geworden ist), und zwar speziell der Hauptstern der Ähre, Spica. Der SÜ.PA-Stern, der mit Arktur identisch ist, wird nach *Pinches JRAS 1900, p. 574, Anm. 8* 'Königin der Igigi' genannt, womit auch nur Istar gemeint sein kann; s. *Hommel, Aufs. u. Abb. 462*. Sonst offenbart sich Inlil im Sterne SÜ.PA. Der 6. Monat heißt in dem Kalender, der mit Nisan begann, 'Monat der Sendung der Istar' (KIN-^dINANNA = šipir ¹¹ Istar). Spica ging in der 10 Hammurabizeit, in der dieser Kalender zur Herrschaft kam (s. Sp. 1436 ff.), am 19. Sept. jul. Dat., in Babylon heliakisch auf. Der Name bezieht sich jedenfalls auf den Kalender-Mythos von der Höllenfahrt der Istar.



43) Assyrischer Zylinder (Louvre) mit den Symbolen des 30 Planeten Jupiter (Lanzenspitze) u. Merkur (Schreibgriffel). Nach Milani, *Hilprecht Anniversary Volume* p. 327 Fig. 24).

Venus-Istar hat aber noch eine andere Manifestation am Fixsternhimmel: im Sirius. Dafür zeugen die Sp. 1435 f. besprochenen altbabylonischen Texte.

Auf den Monumenten wird Venus neben Mond und Sonne durch einen achtstrahligen oder sechzehnstrahligen Stern (s. Abb. 42) be- 40 zeichnet.

Jupiter.

Der im Durchschnitt am stärksten leuchtende Planet wird IIR 53, 3, Z. 11 kakkab šarri (im Monat Tebet) genannt. Zu hervorragender Bedeutung kam er durch die Lehre von Babylon, nach der er als die planetarische Offenbarungsstätte Marduks, des 'Königs der Götter' gilt. „Am glänzenden Himmel (burūmi ellūti) 50 ist gewaltig seine Bahn.“ Wenn er seinen Höhepunkt erreicht hat (kulminiert), heißt er Nibiru. Als solcher „bestimmt er den Sternen des Himmels ihre Bahnen und weidet die Götter allesamt wie Schafe“ (Schlußtafel von *Enuma eliš*, s. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 72 f.). Diese Kulmination spielt in der Astrologie eine besondere Rolle: *Thompson, Reports* 94: „Wenn der Stern des Marduk in der Mitte des Himmels steht, ist er der Nibiru.“

Virolleaud, Astr. Chald. 2. Suppl. 62 ist von 40 Tagen die Rede, während deren Jupiter nach seinem heliakischen Aufgang am Morgenhimmel so hoch emporsteigt, daß er als Nibiru betrachtet werden kann.

Der heliakische Aufgang des Jupiter gilt natürlich als besonderer Glückstermin. *CT* 12, pl. 15, *Rev.*, col. 4, Z. 4 der Unterschrift heißt

der Schreiber Šit-kakkabMarduk 'Heliakischer Aufgang des Jupiter'.

In dem spätbabylonischen Texte MNB 1848 betet der Priester unter anderem zu MULU-BABBAR (Jupiter), 'der die Vorzeichen der Welt gibt'. Das Symbol des Marduk-Jupiter ist die Lanzenspitze, die sich oft auf Grenzsteinen und Siegelzylindern dargestellt findet (s. Abb. 43—45).

Merkur.

Merkur, der an unserem wässerigen Himmel fast immer durch die Strahlen der Sonne verdeckt ist, ist in südlichen Zonen gut sichtbar als Trabant der Sonne. Die Sternkundigen von Babylon haben ihn sogar am Tage beobachtet. *Virolleaud, Astr. Chald. Istar* 28, 12—14 (*Weidner, Babyloniaca* 6, 73): „Merkur erschien verschwand aber wieder und ward nicht mehr

20



44) Assyrischer Zylinder mit Planetensymbolen (nach Milani, *Hilprecht Anniversary Volume* p. 336 Fig. 35).



45) Symbol des Marduk von dem Grenzstein Susa nr. 20 (nach Hinke, *Boundary Stone* p. 95).

gesehen. Wenn er am Tage erscheint, verschwindet er bald wieder und ist nicht mehr sichtbar.“ Natürlich war auch seine Eigenschaft als Morgenstern und Abendstern bekannt. *Thompson, Reports* 184 und *Clay, Legal and Commercial Transactions* nr. 142 heißt er: „Stern des Sonnenaufgangs und Stern des Sonnenuntergangs.“ Mythologisch repräsentiert ihn Nabu, 'der Verkünder'.

In den Omina gilt sein heliakischer Aufgang um die Zeit des Frühlingsäquinoktiums als besonders glückverheißend. Wie er als Morgenstern den Tag verkündigt, so verkündigt er dann als Glücksstern das neue Jahr. LU.BAD.GÜ.UD heißt dann geradezu 'Stern des Marduk', der ja nach der Lehre von Babylon der Repräsentant des Frühlings ist. Er übernimmt dann also den Namen und damit die Rolle Marduks (z. B. *Thompson, Reports* 226, weitere Belege in meinem *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 93 f.). Vielleicht liegt hier zugleich die Spur einer älteren Lehre vor, in der nicht Marduk, sondern Nabu als Verkünder der neuen Zeit galt, wie es ja schon sein Name aussagt. Unter der Herrschaft der Lehre von Babylon hätte er dann seine Rolle an Marduk- 60 Jupiter abgetreten.

Das Symbol des Nebo-Merkur auf Grenzsteinen und Siegelzylindern ist der Schreibgriffel oder eine Aufsichtung von Tontafeln (s. Abb. 46 u. 47).

Saturn.

Saturn, mythologisch durch Ninib vertreten, gilt in einem der Systeme als Glücksstern,

als 'Stern von Recht und Gerechtigkeit' (II R 49, 15). Nach einer andern Lehre, die ihn als Entsprechung der Sonne ansieht, gilt er als Unglücksstern. Die Sonne ist in dieser Lehre Todes- und Unterweltsmacht im Gegensatz zum Mond, der als Lebens- und Oberwelts- und Auferstehungsgestirn gilt (s. Art. Sin Sp. 395 ff.). Als Sonnenplanet ist er der 'schwarze Gott'. II R 49, 3. 19:

kakkabMI = "Salme = "SAG.UŠ "Šamaš

„der Mi-Stern ist der schwarze Gott: das ist SAG.UŠ (Saturn), der gleich Sonne ist“.

Derselbe Gegensatz in der Auffassung findet sich in der Astrologie der Klassiker. Saturn und Sonne sind eins, *Diodor* 2, 30 (Sp. 1430) — *Juvenal* 6, 569: *sidus triste Saturni*; *Horaz, carm.* 2, 17: *Saturnus impius*. *Tacitus, hist.* 5, 4 sagt, die Juden nennen ihren Sabbath Saturnstag, weil er sich zu oberst unter den Planeten bewege und als der Mächtigste unter ihnen gelte. Saturns Zeitalter ist das goldene Zeitalter. *Ovid Met.* 1, 89 ff. *Tibull* 1, 3, 35 ff.

Mars.

Mars (Nergal) ist der 'rote Planet' (kakkabDIR, kakkabu sānu) und als solcher der 'unheilbringende', 'feindliche', 'aufrührerische' Planet (s. *Weidner, Handbuch* 1, 10 ff.). Sein gewöhnlicher Name ZAL-

46) Symbol des Nebo von dem Grenzstein Susa nr. 20 (nach Hünke, *Boundary Stone* p. 95).

BAT-a-nu ist nach VR 46, 42a = muštabarrū mātānu 'der mit Tod Gesättigte'. In der Astrologie (*Virolleaud, Astr. Chald. Sin* 34, 3) gilt er insbesondere als der Viehtöter. II R 49, nr. 3 heißt er 'Stern des Gerichts über die Geschieke der Toten' (kakkab šipti šimat mitūti). Wenn er gelegentlich (K 250, col. 2, 7) kakkabu magrū, 'der günstige Stern' genannt wird, so kann das als Euhemerismus gemeint sein. Ebenso, wenn seine Heiligkeit als Glück bezeichnet wird (*Thompson, Reports* 167). Sonst bedeutet es Glück, wenn er verdunkelt ist (*Thompson, Reports* 33).

Die Hypsomata der Planeten am Tierkreis.

Jeder der Planeten hat am Tierkreis sein Haus, in dem er seine Macht im besonderen Sinne offenbart. Die sieben Hypsomata der hellenistischen Astronomie sind babylonischen Ursprungs. Dieser Ort heißt bitu ('Haus') oder ašar niširti, kaškar niširti ('Ort der Geheimoffenbarung'). In dem Sp. 1473 zitierten astrologischen Kommentar sind genannt:

Hypsoma des Mondes: Fuhrmann und Plejaden (Stier),

Hypsoma der Sonne: Widder,

Hypsoma des Mars: Steinbock.

In einer Bauinschrift Asarhaddons (K. 2801, s. Beitr. zur Assyrg. 3, 228 ff.) ist bezeugt:

Hypsoma des Jupiter: Krebs.

Der Text spricht von dem heliakischen Aufgang des Jupiter im Siwan. Dieser Aufgang geschah in der Zeit Asarhaddons gegen Mitte oder Ende der Zwillinge. Im folgenden Monat

habe er sein Hypsoma (ašar niširti) erreicht. Das fällt also in den Krebs.

Aus *Virolleaud, Astr. Chald.* 1. Suppl. 34, 27 ergibt sich:

Hypsoma der Venus: Löwe.

Die griechische Astronomie nimmt die Fische als Hypsoma der Venus. Auch diese Variante ist babylonisch bezeugt. *Thompson, Reports* 267 heißt es: „das Haus der Venus verschwand, und die Sonne erreichte das Gebiet des Hauses 'Band der Fische'“.

Für Merkur fehlt bis jetzt das Zeugnis. Für Saturn ist die Wage indirekt bezeugt dadurch, daß die Schalen der Wage in einem von *Pinches, Journal of the Royal Asiatic Soc.* 1900, S. 575, Anm. 10 zitierten Texte 'die Herren der Sonne' heißen; zu Sonne = Saturn s. oben Sp. 1481.

Die Existenz dieser sieben 'Häuser' bei den Babyloniern bezeugt auch *Firmicus Maternus, Astr.* 2, 3—4 (*Bouché-Leclercq, L'Astr. grecque* 185, Anm. 1): *Babylonii ea signa, in quibus stellae exaltantur, domicilia earum esse voluerunt — dicentes Saturni quidem domicilium esse Libram, Iovis Cancrum, Martis Capricornum, Solis Arietem, Lunae Taurum, Veneris Pisces, Mercurii Virginem.*

Diese sieben babylonischen 'Häuser' dürfen nicht verwechselt werden mit den zwölf oīxoi der griechischen Astrologie, die im Babylonischen ebenfalls bezeugt sind und Lumaši-Gestirne heißen, aber nur wie die Hypsomata-Häuser in Siebenzahl bezeugt sind. Bei den Griechen wird die Zwölf dadurch erreicht, daß die fünf außer Sonne und Mond je zwei oīxoi bekommen. CT 26, 45 zählt diese Lumaši-Gestirne auf. Die in Klammern gesetzten Namen nennen die Planeten, die in der hellenistischen Astrologie den 'Häusern' entsprechen:

kakkabSÜ.GI = Fuhrmann, entspricht Stier

(Venus),

kakkabUT.KA.GAB.A = Ophiuchus + Serpens (?) entspricht Skorpion (Jupiter),

kakkabSIB.ZI.AN.NA = Orion, entspricht Zwillinge (Merkur),

kakkabKAK.SI.DI = Sirius, entspricht Krebs (Mond),

kakkabEN.TE.NA.MAŠ.ŠÍG entspricht Löwe (Sonne),

kakkabNAŠUBU = Adler, entspricht Steinbock (Saturn),

kakkabPA.BIL.SAG = Schütze (Mars).

Im Epos *Enuma eliš* (5. Tafel) wird die Erschaffung dieser Lumaši-Gestirne besonders hervorgehoben:

„Er (Marduk) machte die Standörter für die großen Götter,

Sternbilder (kakkabāni), ihr Ebenbild, als Lumaši-Gestirne stellte er auf.“



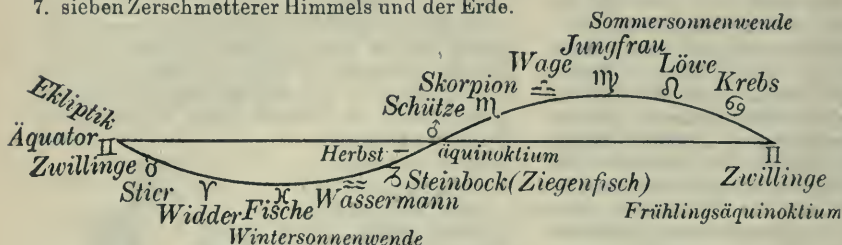
47) Symbol Nebos von dem Grenzstein Susa nr. 16 (nach Hünke, *Boundary Stone* p. 25).

In der bereits Sp. 1477 erwähnten Liste der sieben Siebenheiten CT 26, 45 sind sie ebenfalls genannt:

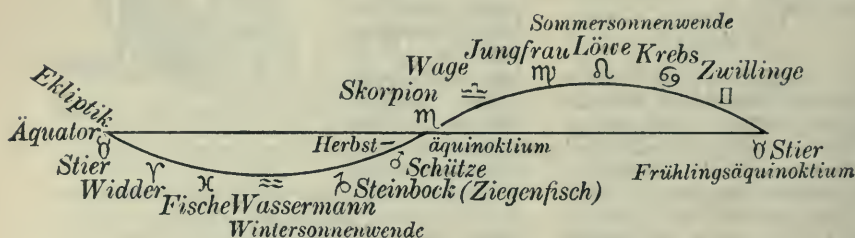
1. sieben Götter, die bei Untergang der Sonne sichtbar sind,
2. sieben tikpi (Fixsternbilder),
3. sieben Lumaši-Gestirne,
4. sieben Mäsi (Zwillinge),
5. sieben Namen des Mars,
6. sieben Planeten,
7. sieben Zerschmetterter Himmels und der Erde.

auf uns gekommenen Bilderkreis stellt sich der Lauf der Präzession für die letzten Jahrtausende so (vgl. die Zeichnungen Abb. 48a—c):

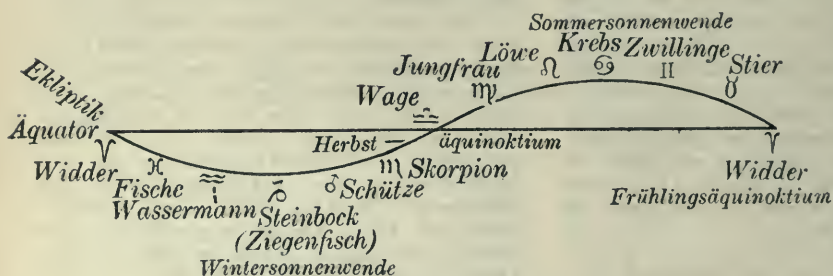
- | | |
|--|--|
| ca. 6200—4400 v. Chr. Zwillingszeitalter, | |
| ca. 4400—2000 v. Chr. Stierzeitalter, | |
| ca. 2000—100 v. Chr. Widderzeitalter. | |
| ca. 6100 stand β gemin. beim Frühlingspunkt, | |
| ca. 4800 „ η „ „ „ | |
| ca. 4200 „ ζ tauri „ „ | |
| 10 ca. 3200 „ „ „ „ | |



48a) Der Tierkreis, aufgerollt für das Zwillingszeitalter.



48b) Der Tierkreis, aufgerollt für das Stierzeitalter.



48c) Der Tierkreis, aufgerollt für das Widderzeitalter.

Die Präzession des Frühlingspunktes.

Die Beobachtung des jährlichen Laufes der Sonne ergibt, daß jeder festliegende Punkt (z. B. der Punkt des Frühlingsäquinoktiums) in jedem Jahre etwa 50 Bogensekunden vorrückt. Die Entdeckung dieser 'Präzession' wurde Hipparch zugeschrieben, der sie 134 v. Chr. bei Anlegung eines Sternkataloges auf 1 Grad nach je 72 Jahren berechnet haben soll (genau 60 beträgt sie 1 Grad nach je 71 Jahren, 8 Monaten, 12 Tagen). Der Frühlingspunkt durchläuft hiernach innerhalb ca. 2150 Jahren durchschnittlich ein Tierkreisbild, innerhalb ca. 26000 Jahren den ganzen Tierkreis.

Nach richtiger astronomischer Berechnung unter Berücksichtigung der verschiedenen Längen der Tierkreisbilder (angesetzt nach dem

möglich unbemerkt bleiben. Auch die ausgebildeten Kalendersysteme, die wir seit der sumerischen Zeit kennen (s. mein *Handbuch* S. 153 ff.), sind undenkbar ohne Rücksicht auf die Präzession. Ebenso bezeugen die Berechnung von Fixsterndistanzen, wie sie der Sp. 1440 f. besprochene Nippurtext aus dem Ende des 3. Jahrtausend bezeugt, und die Rechentabellen aus Nippur, die mit der Zahl 72 und der sog. platonischen Zahl operieren (s. mein *Alter der babylon. Astronomie*, 2. Aufl., S. 72 ff.), indirekt die Kenntnis der Präzession. Jetzt liegen auch einige direkte Zeugnisse vor:

1. Das sog. Astrolab (Fixsternsphären) setzt den Grad 0 (Frühlingspunkt) rechnerisch in die 'Zwillinge'.

2. Eine in Niniveh gefundene Planisphäre (s. in meinem *Handbuch der altor. Geistes-*

ca. 2200 standen die Plejaden beim Frühlingspunkt, ca. 450 stand α arietis beim Frühlingspunkt, ca. 150 stand γ arietis beim Frühlingspunkt.

Man hat, wie gesagt, die Entdeckung der Präzession Hipparch zugeschrieben.

Es handelt sich aber hier nur um eine Wiederentdeckung. Die Babylonier kannten bereits die Präzession und rechneten mit ihr. Noch ehe direkte inschriftliche Beweise dafür vorhanden waren, mußte die Kenntnis der Präzession durch die Babylonier vorausgesetzt werden. Bei den fortgesetzten Himmelsbeobachtungen, wie sie tatsächlich betrieben wurden,

konnte die Verschiebung un-

kultur die drei Abbildungen S. 110, Abb. 86) kennzeichnet den Frühlingspunkt durch eine hinter dem Widder gezogene Linie.

3. Die Sp. 1443 erwähnte TE-Tafel beginnt die Aufzählung der Monatsfixsterne mit der westlichen Hälfte des Widders und setzt die östliche Hälfte an das Ende. Das Original gehört also in die Zeit um 1200. Der Schreiber rechnet mit der Präzession.

4. In dem Sp. 1473 erwähnten, in meinem *Handbuch der altor. Geisteskultur* veröffentlichten illustrierten Keilschriftentext VAT 7851 heißt es vor Aufzählung der Tierkreisbilder: rēšu GÜ 'der Anfang ist im Stier'. Hier ist die Kenntnis der Präzession direkt bezeugt.

5. Ein zwingender Grund liegt ferner in folgender Tatsache: ein aus der Kassitenzeit stammender neuer Text gibt das Sommersolstitium auf den 1. Tammuz (= Juli 3), das Herbstäquinoktium auf den 3. Tešrit (= Oktober 1) an. Die Sonnenlängen betragen für die genannten Daten 87°, 78 bzw. 176°, 37. Hätte man nun in der Folgezeit die Präzession nicht berücksichtigt, sondern immer dieselben Daten für die genannten Jahrespunkte angenommen, so hätte sich ein im Laufe der Zeit konstant vergrößernder Fehler ergeben. Die nächste Ephemeride, die wir kennen, und die jene beiden Jahrespunkte nennt, stammt aus dem Jahre — 567. Ohne Berücksichtigung der Präzession wäre, von jener Zeit an gerechnet, das Sommersolstitium auf den Tag gefallen, da die Sonnenlänge etwa 98° betrug. Der Text nennt aber den Tag, da sie sich auf 88°, 7 belief, also müssen die Babylonier inzwischen die Präzession berücksichtigt haben. Näheres hierzu samt weiteren Belegen s. bei Weidner in *Babyl. 7, 1: Die Entdeckung der Präzession, eine Geistes-tat babyl. Astronomen* (lag mir in Korrekt. vor).

Die Annahme, daß die Präzession bei den Kalenderreformen entscheidend gewesen sei, ist nur in eingeschränktem Sinne richtig. Die Babylonier rechneten mit Zeitaltern (adû) des Mondes, der Sonne, der Ištar. Aber theoretisch hat man mit der Präzession gerechnet, und mythologisch wurde die Rechnung verwendet bei der astralmythologischen Stilisierung der Dynastiengründer-Legende (s. hierzu mein *Handbuch* S. 199 ff.).

Die Fixsterne (abgesehen vom Tierkreis).

Das eigentliche Offenbarungsbuch am gestirnten Himmel ist innerhalb der babylonischen Lehre der Tierkreis. Die Fixsterne oberhalb und unterhalb des Tierkreises sind gleichsam der an die Ränder des Buches geschriebene Kommentar (vgl. *H. Winckler, Altor. Forschungen* 3, 198). Sie wurden zuerst zu den Tierkreisbildern in Beziehung gesetzt und galten als Teile oder Entsprechungen derselben. So gehört Cetus zum Widder, Fuhrmann mit Capella zum Stier, Orion zu den Zwillingen, Sirius zum Krebs, Bootes zur Jungfrau, Adler zum Steinbock, Fomalhaut zum Wassermann.

Wenn vom kakkaru (Bezirk) eines Tierkreisbildes die Rede ist, so ist damit jedenfalls der Ausschnitt des Sternhimmels gemeint, der durch die nach Norden und Süden gehenden Segmente des Globus gebildet wird.

Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß die Babylonier den Himmel als Globus betrachteten während sie die Erde als einen auf dem Ozean ruhenden Hohlraum (umgestürzte Barke nach *Diodor*, runder Brotkorb nach dem Etana-Text, s. mein *Handb. d. altor. Geisteskult.* S. 35. 59. 61) ansahen. Für die Globusanschauung spricht die auch in der babylon. Astronomie*) auffällige Neigung, die um 180° voneinander entfernten Sterne und Sternbilder zu registrieren, z. B.:

Aldebaran (GÜ) und Antares (GIR.TAB)
DIL.GAN, östlicher Teil des Widders + Cetus und Jungfrau (ES.SIN)

Krebs (AL.LUL) und Steinbock (SUHUR.MÁŠ)
Adler (Ašair, ID^{ba}) und Sirius (KAŠ.SI.DI).**)

Dazu kommt, daß sie als Gegenstück zu dem göttlich verehrten Pol des Himmels (MU.SIR. KES.DA = erhabener Anu = „Niru raksu ‘göttliches geflochtenes Joch’“) das für Babylonier südlichste helle Gestirn bezeichneten: den Stern von Eridu, das südliche Kreuz (kakkab NUNki).

Der gesamte Fixsternhimmel wird in drei Sphären geteilt, die von außen nach innen den Repräsentanten der kosmischen Trias Inlil, Anu, Ea geweiht sind:

kakkabāni šūt „Ea
kakkabāni šūt „Anu
kakkabāni šūt „Inlil.

Sie gelten als ‘Herden’ des betreffenden Gottes, der dann als himmlischer Schäfer angesehen wird. *Orac. Chald.* nr. 142 *Cory (Bouché-Leclercq, L’Astr. grecque* S. 59; 1) heißt es: τῶν Βαβυλωνίων οἱ δοκίμωτατοι ἀγέας καλοῦσι νηϊας τὰς ἀστεικὰς ὁμαίρας. In mythologischer Übertragung wird in diesem Sinne in der Schlußtafel von *Enuma eliš* von Marduk, der die Rolle des summus deus bekommt, gesagt:

„der den Sternen des Himmels ihre Bahnen bestimmt,

wie Schafe die Götter allesamt weiden soll.“

Ebenso heißt es von Venus, ‘der Verkündigerin der Sterne’:

„die Anunnaki (s. Sp. 1487) gleich Schafen weide ich.“

Die sog. ‘Astrolabe’ (ein von *Pinches* veröffentlichter und irrtümlich so benannter Text und ein erweitertes, mit einem Kommentar und einer Hemerologie verbundenes Duplikat, das *E. F. Weidner, Handbuch d. babyl. Astronomie* 1 S. 62 ff. behandelt), die sich mit diesen Fixsternsphären beschäftigen, heben je 12 Sterne bzw. Sterngruppen der drei Größen hervor. Diese 36 Sterne werden in astrologischen Texten auf die drei Länder Akkad, Elam und Amurru verteilt. Subartu (Assyrien), das sonst in der kosmischen Geographie als vierter Weltquadrant auftritt, fehlt in dieser theoretischen Übertragung der Gestirne auf die Länder. Die Theorie stammt also aus vorassyrischer Zeit.

*) *Geminus, Εὐκαὶρη σι; τὰ παρνούμενα* 1 sagt: Diese Diametralstellung benutzen die Chaldäer, um bei den Horoskopen die ἀντιθέτα zum Ausdruck zu bringen.

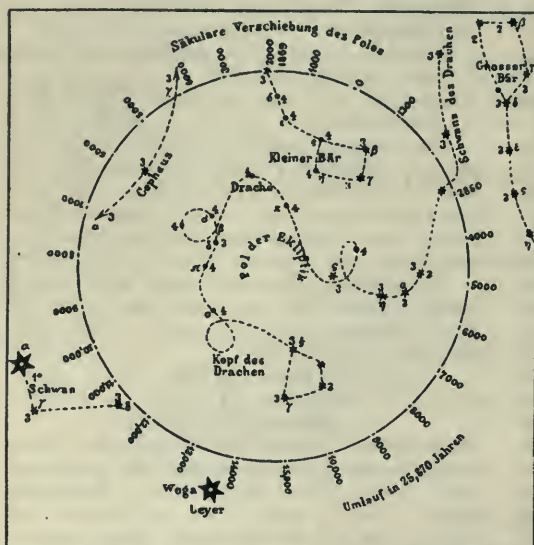
**) Vgl. mein *Handbuch* S. 126.

Die Mythologie kennt noch eine andere Einteilung der Fixsterne: sie nennt sie Igigi und Anunnaki. In dem großen Samaš-Hymnus (Art. Schamasch, Bd. 4 Sp. 543) heißt es:

„O Samaš...
du überschreitest das weite Meer,
dessen Inneres die Igigi nicht kennen.“

Hiernach können die Igigi nur als Zirkumpolarsterne gedacht sein, die niemals unter den Horizont sinken. Andererseits heißt es *Sm.* 2074, 10 col. 2, 5, ebenso *Virolleaud, Astr. Chald.* 2. *Suppl.* 40, 8:

„Die Sonne weint im Entscheidungsbereich der Anunnaki.“



49) Präzession des Pols des Äquators im Laufe der Jahrtausende. (Aus der astronomischen Sammlung der Treptow-Sternwarte.)

Dieser Entscheidungsbereich der A. wird dann als pānu šaplu šamē 'unteres Gesicht des Himmels' erklärt. Das ist die Gegend des Himmels nahe dem Horizont. Die Anunnaki sind also die Sterne, die unter den Horizont hinabsteigen. Sie sind deshalb mythologisch die Richter der Unterwelt, die auf 'goldenen Thronen' sitzen und nach dem Gilgames-Epos mit Mammêtum, der Schicksalsgöttin, über Leben u. Tod entscheiden.

Weitaus die meisten Sternbilder des babylonischen Sternhimmels finden sich in der Nähe des Tierkreises. Die Gegend um den Pol ist nur wenig besetzt. Auffällig ist das Fehlen des gewaltigen draco am Nordhimmel. Der große Bär der griechischen Sphära, den die Ägypter als Nilferd sahen, erscheint in den bisher bekannt gewordenen Texten nur in der auch den Griechen bekannten Variante als 'Wagen', der kleine 60

Wagen als Bewässerungswerkzeug. *Achilles Tatius* bemerkt zu *Aratus, Phainomena* 39 richtig: 'Ἐν ῥοῦν τῇ τῶν Ἀλκυπτιῶν σφαίρᾳ οὔτε ὁ δράκων ἐστὶ νομιζόμενος οὔτε Ἄρκτος, οὔτε Κηφεύς, ἀλλ' ἕτερα οὐράνια εἰδώλην καὶ ὀνόματα τεθειμένα. Οὗτα δὲ καὶ ἐν τῇ τῶν Χαλδαίων.

Der Pol des Äquators, der jetzt bei α ursae minoris liegt, beschreibt infolge der Prä-

zession einen Kreis von ca. $23\frac{1}{2}^\circ$ Radius um den Pol der Ekliptik (s. Abb. 49). 2500 v. Chr. lag er bei α draconis. In den bekannt gewordenen Texten ist nicht ein bestimmter Stern Orientierungsgestirn für den Pol. Wohl aber genießt der Pol selbst göttliche Verehrung. Bereits *Sayce (Bab. Myth.* S. 291) hatte erkannt, daß der astronomische Name MU.SIR.KEŠ.DA in den Texten den Pol des Äquators bezeichnet. In dem bereits erwähnten neubabylonischen Texte MNB 1848 (Louvre), Obv. col. 3, 2 wird er mit Sterndeterminativ geschrieben und im Gebet angerufen. Er gilt dann als Sitz Anus, des summus deus im kosmischen Sinne.

VR 46. Z. 12 u. 47 steht:

kakkab MU.SIR.KEŠ.DA ḫA-nim rabû ša šamê ilu rabû

kakkab MU.SIR.KEŠ.DA ḫNi-ru rak-su d. h.

„M. ist der erhabene Anu des Himmels, der erhabene Gott,

M. ist das geflochtene Joch“.

Die Bezeichnung 'geflochtenes Joch' kann sich doch wohl nur auf das Zusammenreffen der Meridiane am Pol beziehen.

Eine andere Lehre mythologisiert den Pol durch Nabû, der als 'Aufseher der Welt' (pākid kiššati) und 'Herr des Alls' (Nabû ša kullati) gilt. *Virolleaud, Astr. Chald. Sin* 19, 8 steht:

[kakkab MU.SIR.KEŠ.DA ḫni-ru rak-su ḫA-nu-um rabû ša šamê ḫNabû

„M., das geflochtene Joch, der erhabene Anu des Himmels, ist Nabû.“

Vielleicht hängt es mit dieser Anu-Mythologisierung zusammen, daß das wichtigste Orientierungsgestirn des Kreislaufs, der Aldebaran im Stier (Sp. 1450), als 'Krone Anus' (AN.NA.MIR, agû ḫAnu) bezeichnet wird (s. *Virolleaud, Astr. Chald.* 2. *Suppl.* 67, 9).

Als Orientierungsgestirn am Nordhimmel gilt wie bis heute der große Wagen (kakkab MAR.GID.DA = šumbu, griechisch ἀμαξά

Lastwagen, z. B. *Virolleaud, Astr. Chald. Istar* 25, 66). Das Nordtor eines Bauwerkes des Sanherib hieß in einem Texte 'Tor des Wagen-gestirns' (bāb kakkabšumbi), ein anderes 'Tor der Schicksalskammer'. MNB 1848, Obv. col. 3, erscheint kakkab MAR.GID.DA unter den weiblichen Gestirngötterheiten und heißt markas šamê, 'Band des Himmels'. Zur kultischen Verehrung des Wagens s. Sp. 1497 f.

Wie Orion gilt der große Wagen als Siebengestirn. Auf einigen babylonischen Siegelzylindern erscheint die Gruppe des großen Wagens als göttliches Symbol (s. mein *Handbuch* S. 293 Abb. 193). Zum Vergleiche ist hier die interessante chinesische Darstellung des großen Wagens reproduziert (s. Abb. 50).

Der kleine Wagen wird bei den Babyloniern als kakkab MAR.GID.DA.AN.NA bezeichnet (CT 33 pl. 1, Z. 20).

Das Sternbild Kassiopeia heißt kakkab APIN und ist als Siebengestirn eingezeichnet in der sogen. Planisphäre aus Kujundschik-Niniveh (*Cun. Texts* 33 pl. 10, s. *Weidner, Handbuch* Kap. 3, mein *Handbuch* S. 110 danach zu korrigieren).

Die in der hellenistischen Sphäre als En-

gonasin (Herakles) bezeichnete Gestalt heißt in den babylonischen Texten ilu kam. *Cun. Texts* 27, 45, 22 ff. tritt er unter sieben astralen Göttern auf, die 'Zerschmetterter Himmels

Perseus, der über dem Widder steht, dem Frhlingssternbild zur Zeit der Herrschaft von Babylon, heißt in der babyl. Sphära vielleicht 'Marduk; so wenigstens wird im Astrolab ein



50) Relief aus Wu-liang-tze (ca. 147 n. Chr.) Gottheit im großen Wagen (nach Ed. Chavannes, *Mission archol. dans la China Septentrionale*, Paris 1890, nr. 133, pl. 69). Beachte die mythologische Darstellung des 'Reiterchens' (Alkor) auf dem 2. Stern der Wagendeichsel.

und der Erde' (da-'ik AN.KI) genannt werden. Hier sind also die Titanen babylonisch bezeugt, deren Namen wir mit *Aßmann, Babytoniaca* 6, 236 ff. für ein babylonisches Lehnwort im Griechischen halten: tianu 'der Erdgeborene'.

Der Fuhrmann, der in späteren Sphären (s. *Tiele, Himmelsbilder* S. 100) als Wagenlenker mit der Ziege (Capella auf dem Arm) gesehen wird, wird in der babylonischen Sphäre als S.GI ('Greis') gesehen mit Lu-lim (Capella). Da er dicht beim Stiere steht und bei seinen Füßen (epl. kakkab S.GI, *Thompson, Rep.* 241 und *Harper, Letters* 7, 679, 17) Planeten erscheinen können, so ist zu vermuten, daß er auch hier als Lenker eines Wagens, an den der Stier gespannt ist, gesehen wird. Lu-lim = Capella, wird VR 46, 21 mythologisch mit Enmesarra gleichgesetzt, *Virolleaud, Astr. Chald. Itr* 26, 72 mit Anu. Wenn Lu-lim hier das ganze Sternbild bezeichnet, so könnte man das Urbild des astralen pastor bonus (Greis mit Lamm auf dem Arm) hier bezeugt finden. Nach K 250, col. 5, 36 (*Weidner, Handbuch* 1, 10) gehört S.GI zu den Gestirnen von Amurr (Westland). Im Astrolab B wird es 'Martu (= Amurr) genannt.

Gestirn genannt, das seiner Stellung nach Perseus sein kann (es steht parallel zu Plejaden und Fuhrmann; s. *Weidner, Handbuch* 1, S. 73). Orion ist bereits in der Sternliste von Boghazköi (um 1400) als SIB.ZIAN.NA 'treuer Hirte des Himmels' bezeugt. In der Hemerologie des Astrolab B heißt er itadalu 'Riegler des Himmels'. Auf der sog. Planisphäre (s. oben Sp. 1488) sind die sieben Hauptsterne der Zwillinge eingezeichnet; dabei steht die Beischrift: kakkab MAS.TAB.BA a ina mabrat kakkab SIB.ZI.AN. NA izzazu



51) Der Merodach-Baladan-Stein IV R 43 (nach *Jeremias, ATA* S. 10 Abb. 3).

falls eine Tammuzgestalt ist (s. *Figulla im Memnon* 6, 181 und *Virolleaud, Astr. Chald. 2. Suppl.* 67, col. 1, 10) wird Orion gleichgesetzt; im Astrolab B ist er = Nin-ubur 'Herr des Wildschweins' (Tier des Tammuz). Als Leidens-

„das Zwillingsgestirn, das vor Orion steht“. Unter dem Bilde sind diese Orion-Zwillinge genannt: 'MU-LAL und 'LA-TARAK. Es sind γ und ϵ geminorum gemeint. In der Mythologie entspricht Orion dem Tammuz. Der heliakische Untergang und der heliakische Aufgang des Orion gelten als Entsprechung für das Hinabsinken und Emporstiegen des Tammuz. Papsukal, der ebenfalls eine Tammuzgestalt ist (s. *Figulla im Memnon* 6, 181 und *Virolleaud, Astr. Chald. 2. Suppl.* 67, col. 1, 10) wird Orion gleichgesetzt; im Astrolab B ist er = Nin-ubur 'Herr des Wildschweins' (Tier des Tammuz). Als Leidens-

gestalt, wie Tammuz, scheint Orion II R 49, 3 charakterisiert zu sein:

ša ina kakkī mahšu

„der mit der Waffe Erschlagene“.

Der Sirius (KAK.SI.DI, nicht Sirius + Prokyon, s. *Weidner, Handbuch* 1, Kap. 3 gegen die früheren Ausführungen *Babyloniaca* 6, 29 ff.; hier auch die Literatur über den Streit um KAK.SI.DI) ist als Pfeilstern (šukudu, tartahu) bezeichnet. Er bildet die Spitze eines Pfeils, dessen unteres Ende in δ canis maioris liegt.

Der große Hund (canis maior) wird mit den anliegenden Sternen der Argo als 'Bogen' (kakkab BAN) gesehen, auf dem der Pfeil liegt dessen Spitze Sirius ist (s. *Weidner a. a. O.*)

Die Hydra, die sich unter Löwe und Jung



52) Assyrischer Zylinder aus dem Louvre mit Darstellungen von Sternbildern (nach *Milani, Hölprecht Anniversary Volume* p. 325 Fig 16).

frau hinstreckt, ist jetzt direkt bezeugt durch das in meinem *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* S. 247 Abb. 142 reproduzierte Bild einer spätbabylonischen Textabschrift, die den Tierkreis-Löwen (kakkabUR.GU.LA) auf der mit kakkabŠiru ausdrücklich bezeichneten Hydra stehend darstellt. Damit ist zugleich bewiesen, daß auch auf der unteren Reihe des Merodach-



53) Der heilige Schiffskarren (carrus navalis). Armenisch-babyl. Siegelzylinder (nach *Lehmann-Haupt, Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 9, nr 3).

baladan-Steins der geflügelte Löwe und der 60 Drache, auf dem er steht, Löwe und Hydra der babylonischen Sphära darstellen (s. Abb. 51 und Bd. 2 Sp. 2361 f., Abb. 6).

Das südliche Kreuz war in Babylonien sichtbar; 1000 v. Chr. konnte sich α crucis noch 10° , 66 über den Horizont von Babylon erheben. Es bildete das südlichste für Babylon sichtbare Gestirn und galt deshalb als Gegen-

stück zum Himmelspol (Sp. 1486). In den Texten heißt das Gestirn kakkab NUN^{kl} ii Ea, Stern von Eridu, in dem sich Ea offenbart. MNB 1848, col. 3, 2ff. erscheint es unter den angebeteten männlichen Gestirnen: 'Stern von Eridu, der Weisheit besitzt.'



54) Marmorplatte aus Ägypten mit Tierkreis und Dodekaoros (nach einer Photographie von *Daresys* Abklatsch, *Boll, Sphaera*, Tafel 6).

Der Adler (ID^{hu} = našru) mit dem Hauptstern Atair wird CT 25 pl. 13 Z. 10 als Gott Zamama personifiziert und als Ninib benannt. Ist hier das Urbild des Zeus mit Adler zu suchen? In der Sternliste von Boghazköi vertritt er das Sternbild des Steinbockes. Vgl. Abb. 52, wo rechts vielleicht das Sternbild des Adlers dargestellt ist.

UD.KA.GAB.A wurde als geflügelter Drache gesehen, wie ihn Abb. 31 u. 53*) darstellt.

Der Fomalhaut, Hauptstern des südlichen 'Fisches' (unter dem Wassermann) heißt in den Texten HA^uEa 'Fisch Eas.'

Eridanos, der himmlische Fluß, hat wohl seinen Namen von der Stadt Eas: Eridu. Der Walfisch, die Tierkreisfische und der obengenannte südliche Fisch mit dem Namen Eas (Fomalhaut) sind in diesem Flusse schwimmend gedacht (vgl. den *Teukros-Text* bei *Boll, Sphaera* 136 ff.); vgl. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 60.

Die Milchstraße spielt merkwürdigerweise in den bisher bekannten Texten der Babylonier nur eine geringe Rolle. Später hat sie in der fingierten Grundstellung, nach der sie vertikal am Himmel steht, wie kaum ein anderes Stück am Himmel mit Orion und Skorpion mythenbildend gewirkt. IV R² 15*,

*) Zu dem Schiffskarren der Abbildung s. mein *Handbuch* S. 153 f.

53 ff. a b scheint die Milchstraße als Weltenbaum zu gelten:

„In Eridu wächst ein schwarzer kiškanū-Baum; er wurde geschaffen an einem lichten Ort. Seine [Zweige] bestehen aus strahlendem Lasurstein und erstrecken sich über den Ozean.“

An die beiden Arme der Milchstraße ist vielleicht bei dem himmlischen Euphrat und Tigris zu denken, die die Texte erwähnen. Wie die Länder und Städte in der kosmischen Geographie am Himmel gesehen werden, so auch die Flüsse (bereits Sp. 1467 erwähnt). II R 51, nr. 2, 58—59 a heißt es:

kakkab nārDiklat | 11A-nu-ni-tum
kakkab nārPurattu | 11Si-nun-tum.

Dasselbe besagt VR 46, 34 a b. Thompson, *Reports* 225, Obv. 4 ist vom Tigrisstern die Rede, dem sich Merkur nähert. Die Gleichsetzung mit Anunitum und Sinunitum (s. Sp. 1467) deutet allerdings auf die Stelle, an der sich die Fische des Tierkreises befinden. Sie sind im himmlischen Euphrat und Tigris schwimmend gedacht.

Die Dodekaoros.

Neben dem Tierkreis findet sich im Hellenismus und in Ostasien ein anderer Kreis von 12 Tieren, der 12 Zeiteinheiten anzeigt. Beide entsprechen einander astrologisch und kosmisch-mythologisch. Die erste Kenntnis von der hellenistischen Dodekaoros brachte im Anfang des 18. Jahrhunderts die Marmortafel („Planisphärium“) des *Bianchini*, die neben dem Tierkreise einen zweiten fragmentarisch erhaltenen Kreis von 12 Tieren zeigt, der auf der neuerdings von *Daressy* gefundenen Marmortafel (s. Abb. 54) vollständig erhalten ist. *Boll* hat aus Handschriften die Kenntnis der Bilder durch *Teukros* den *Babylonier* (1. Jahrh. n. Chr.) und andere griechische Schriftsteller nachgewiesen (s. *Boll*, *Sphaera* 295 ff.; *Reitzenstein*, *Poimandres* 256 ff.; *Boll*, *Der ostasiat. Tierzyklus im Hellenismus*: *T'oung-Pao* 13, 1912, S. 699 ff.; dazu *Bork* im *Orient. Archiv* 3, 1 ff. u. 151 ff.; *Bork*, *Mitt. d. Vorderas. Ges.* 1913 nr. 3; *Röck*, *Orient. Lit.-Ztg.* 1912, Sp. 382 ff.; *Memnon* 6, 2/3, S. 147 ff.).

Die Griechen nannten den Kreis Dodekaoros. Es soll sich also um Zählung und Symbolisierung von 12 (Doppel-) Stunden handeln, die dem Tierkreis entsprechen.

Ein verwandter Tierkreis, der 12 Jahre bzw. Monate, Tage, Doppelstunden bezeichnet, wurde in vielen Ländern des asiatischen Ostens, von Turkestan bis Japan, festgestellt:

Maus (Ratte), Rind, Tiger (Panther), Hase, Drache (Krokodil), Schlange, Pferd, Schaf (Ziege), Affe, Huhn, Hund, Schwein (Eber).

Die Tiere des hellenistischen Zyklus sind teilweise die gleichen, aber die Reihenfolge ist anders:

Katze, Hund, Schlange, Käfer (Krebs), Esel, Löwe, Bock, Stier, Sperber, Affe, Ibis, Krokodil.

Die Quellen reichen auf beiden Seiten zunächst nicht über das 1. Jahrh. n. Chr. hinaus. Es kann aber schon jetzt keinem Zweifel unter-

liegen, daß auch die Dodekaoros auf babylonische Theorien zurückgeht bzw. auf die Heimat der sumerisch-babylonischen Kultur. Ebenso verhält es sich mit der Dodekaëteris (Zwölfjahr-Zyklus) der spätgriechischen astrologischen Texte, die ausdrücklich als Chaldaica bezeichnet wird (*Boll*, *Cat. cod. astrol. graec.* 5, 1, 171 ff.). Sehr charakteristisch ist diese Dodekaëteris in der Chronik von West-Tibet verwendet (s. *A. H. Francke*, *Tibetische Geschichtsforschung* S. 11), die wohl unter chinesischem Einfluß mit einem Zwölfjahr-Tierzyklus rechnet und mit einem Sechziger-Zyklus, bei dem jedem der 12 Tiere je eins der fünf Elemente beigesellt ist: Erde, Wasser, Feuer, Eisen, Holz.

Die Dodekaoros ist übrigens wie der Tierkreis nicht nur ein Zeitkreis, sondern auch ein Länderkreis, nach den babylonischen



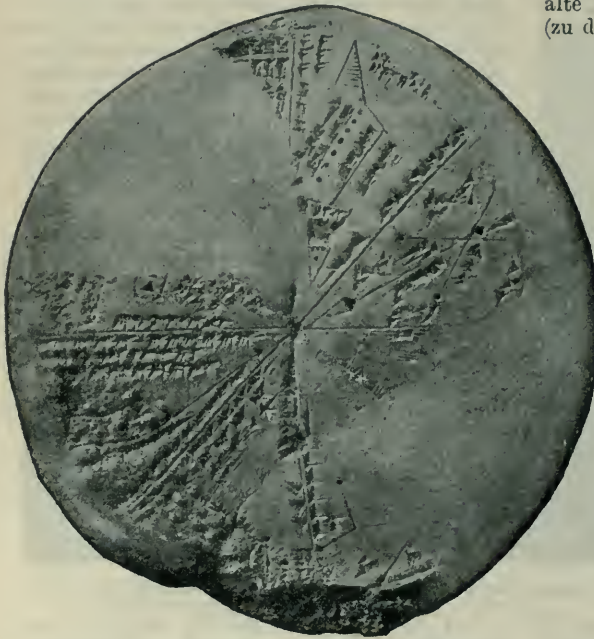
55) Sieben Dämonen mit Tierköpfen von einem Amulett aus Assur (nach Friedr. Delitzsch, *Das Land ohne Heimkehr* S. 25).

Grundsätzen, die im Kosmos und Kreislauf Entsprechungen sahen und im Erdenbild eine Widerspiegelung des Himmelsbildes. Zwölf Länder, die jeweilig in der Theorie als Kosmos galten, entsprachen in verschiedenen Variationen den Tieren der Dodekaoros, wie diese den Zeichen des Tierkreises entsprechen.

Im losen Zusammenhang sei hier auch darauf hingewiesen, daß die Symbolisierung astraler Erscheinungen durch einen Tierzyklus auch in der Planetenlehre bezeugt ist, insbesondere da, wo es sich um das unterweltliche dämonische Gegenstück der sieben himmlischen Befehlshaupter handelt. So werden in dem bekannten kalendarisch-mythologischen Texte IV R 5 die bösen Sieben, die ebenso als Planeten wie als Plejaden gelten können, (woher es sich erklärt, daß in der hellenistischen Astrologie Planeten wie Plejaden ἀρχαγγέλους δυνάμεις bekamen, s. *Boll*, *Die Lebensalter* S. 24, Anm. 1), als furchtbare Tiere geschildert werden. In dem Bd. 3 Art. Nergal Abb. 5 dargestellten Labartu-Amulett werden sieben Dämonen mit verschiedenen Tierköpfen dargestellt, ebenso in dem Abb. 55 gegebenen Amulett aus Assur. *Origenes c. Cels.* 6, 30 überliefert die Lehre, nach der den Sterbenden neben sieben Lichtengeln sieben dämonische 'Archonten' umstehen: Löwe, Stier, zischende Amphibie (Skorpion?), Adler, Bär, Hund, Esel. Auch den sieben Todsünden entspricht ein solcher Tierzyklus (*Marie Gothein* im *Arch. für Religionsw.* 10, 461 ff. vgl. *Boll*, *Die Lebensalter* S. 37, Anm. 3). Ich kaufte in Venedig einen Kalender von 1595 (*In Anversa*,

secundo l'Exemplare di Venetia, appresso Girolamo Porro MDXCV, con Privilegio), der in Kupferbildern neben den sieben Werken der Barmherzigkeit die sieben Todsünden darstellt: superbia (Pfan), avaritia (ein mir unbekanntes Tier), lussuria (Bock), ira (Panther), gola

Beschäftigungen des Menschen. Ein sehr lehrreiches Beispiel bildet das Abb. 57 wiedergegebene Relief eines Seitenportales von Notre Dame in Paris, das noch aus der Zeit stammt (13. Jahrh.), in der die Bildhauerkunst ganz in Händen kirchlicher Künstler war, die die alte Symbolik kannten und streng bewahrten (zu dem Bilde, auf das Dupuis, *Origine de tous*



kakab SIB-ZI-AN-NA



(Schwein), invidia (Schlange), accidia (Esel). Der planetarische Charakter dieser Reihen dürfte außer Zweifel stehen. So wird auch der Verlauf von sieben Altersstufen mit Tieren (s. Boll, *Lebensalter* S. 10, Anm.) planetarischen Sinn haben.

Der durch die Tierkreisbilder bezeichnete Kreislauf wird auf Erscheinungen des kreatürlichen Lebens in mannigfacher Weise angewendet, insbesondere auf die Lebensalter des Menschen und auf die tropischen Erscheinungen der Monate und die damit verbundenen

les cul-tes auf-merksam machte und nach ihm Nork, *Der Mystagog*, s. E. Mäle, *L'art relig. du XIII siècle en France*, S. 128, 2). Auf dem äußeren Rande sind die zwölf Sternbilder eingemeißelt, und zwar so angeordnet, daß links und rechts oben Löwe und Krebs stehen. Die Monatsreihe beginnt links unten mit Januar (Wassermann) und endet rechts unten mit Dezember (Steinbock). Die Stellung von Löwe und Krebs ist vertauscht. Der Löwe vertritt das Domizil der Sonne, der Krebs das des Mondes. Die Stelle der Jungfrau ist durch das Bild des Künstlers ersetzt. Der Künstler wußte, daß die virgo coelestis mit dem Kinde, der die Kirche Notre Dame geweiht ist und die den Mittelpunkt des Bildwerkes darstellt, der virgo des Tierkreises entspricht. Er setzte an die Stelle, in die das virgo-Bild gehört, sein Bildnis im Sinne der Devotion. Aber die virgo fehlt doch auch in der Tierkreisreihe nicht ganz. Das folgende Sternbild der Wage ist als Jungfrau mit Wage (vgl. Sp. 1454) dargestellt. Der mythische Vogel unter den Füßen der Jungfrau vertritt wohl das dämonische Tier, das das von der Jungfrau geborene Kind verfolgt. Es ist sonst unter den Füßen der Jungfrau als Drache oder Schlange aufgefaßt, die dann wohl der Hydra entspricht (vgl. Apok. 2, 12 ff., wo die astrol. Gestalt der himmlischen Mutter mit dem Kinde von der Schlange verfolgt wird). Die innere Reihe rechts stellt sechs Lebensalter dar vom Kind bis zum Greis (doch wohl nicht zufällig, wie Boll, *Die Lebensalter* S. 20, Anm. 3 annimmt). Die Sechsteilung kann der Jahreseinteilung in sechs Doppelmonate entsprechen, wie sie sich z. B. bei den vorislamischen Arabern findet (Wellhausen, *Skizzen* 3). Wenn man das Kind auf

dem Arme der mater coelestis mitrechnet, könnte auch an sieben Altersstufen gedacht sein. Daß sechs gemeint sind, ergibt sich aber doch wohl aus der linken inneren Reihe, die sechs Jahreszeiten nach den Stufen der Sonnenwärme darstellt: vom nackten Jüngling oben bis zum verhüllten Mann, der sich am Feuer

Anzeige *Theol. Lit. Bl.* 1913, Sp. 389 ff. Die IIR 33 nr. 2 in einer zweisprachigen Paradigmenliste bezeugten fünf (sic!) Altersstufen und Stände (marûtu, aplûtu, ahûtu, abûtu, sebûtu, Kind, Sohn, Bruder, Vater, Greis; daneben fünf Stände) seien hier noch besonders hervorgehoben.



57) Relief an der Notre-Dame-Kirche zu Paris (nach Nork, *Der Mystagog*, Titelbild).

wärmt (das 2. und 3. Bild links unten ist um je einen Platz nach links gerückt zu denken; 60 die Verschiebung ist durch Wassermann eingetreten, der zwei Felder einnimmt). In der mittleren Reihe rechts und links sind die Monatsbeschäftigungen der Landwirtschaft, Jagd usw. eingemeißelt. Einige Bilder der linken Reihe sind mir hier unverständlich. — Zu der Anwendung der Kreislauferscheinungen auf die Lebensalter s. *Boll* a. a. O. und dazu meine

Astralkult.

Direkte Zeugnisse über Astralkult liegen in den zweisprachigen Texten IV R 32 u. 33 vor. IV R 32, col. 1, Obv. 48 ff. soll der König vor MAR.GID.DA (der große Wagen s. Sp. 1488 und TUR.ÜS-MAH (α Draconis) opfern, IV R 33, Rev., col. 3, 23 vor APIN (Kassiopeja, als Bewässerungswerkzeug gesehen, s. Sp. 1488; IV R 33,* col. 1, 48f. col. 3, 17f. werden alle drei genannt. Man beachte auch hier die Hervor-

hebung der am göttlich verehrten Pol des Himmels (Sp. 1488) gelegenen Gestirne.

In der späteren Zeit ist der eigentliche Astralkult immer mehr in den Vordergrund getreten. In den von *Craig* veröffentlichten religiösen Texten werden folgende Sterne genannt:

kakkabAL.LUL (Krebs),

kakkabNi-ru (Pol, s. Sp. 1488),

kakkabSIB.ZI.AN.NA (Orion),

iiAnunitu (nördlicher Fisch des Tierkreises), 10

kakkabKakkabu (Plejaden),

Nanā a-li-kat mah-ri šu-ut si-bit at-hi-e
(„Nanā, die den sieben Brüdern voranschreitet“ = Alkyone als Führerin der als sieben gezählten Plejaden).

In dem spätbabylonischen Texte MNB 1848 (s. *Dhorme, Revue d'Ass.* 8, 1/2, S. 41 ff.) ruft der Priester in der Anbetung folgende Gestirne an (Obv. col. 3, 2 ff.):

kakkabMU.SIR.KES.DA (Himmelspol), der da 20

trägt Zepter und Stab;

Stern von Eridu (südliches Kreuz), der Weisheit besitzt;

MULU-BABBAR (Jupiter), der die Vorzeichen der Welt gibt;

kakkabGÜ.UD (Merkur), der da strömen läßt Regen;

kakkabGIN (Saturn), Stern von Recht und Gerechtigkeit;

kakkabAN (Mars), wütender Gibil (Feuergott); 30

kakkabKAK.SI.DI (Sirius), der durchdringt die Wasser des Meeres;

kakkabŠÜ.PA (Arktur), Herr der Herren;

kakkabNE.NEGAR, der aus sich selbst erzeugt ist;

kakkabNU.MUŠ.DA (Grus), der den Regen strömen läßt;

kakkabGAB.GIR.TAB (Brust des Skorpions), der die Brust (?) des Meeres zurückhält;

iiSamaš (Sonne), der die Weltteile erleuchtet; 40

iiSin (Mond), der die Finsternis erleuchtet.

Obv. col. 3, 25 ff. die weiblichen:

Dilbat (Venus), Verkünderin der Sterne;

kakkabBAN (Bogenstern), der die Gewalt niederwirft;

kakkabEnzu (Steinbock), der den Himmel betrachtet;

kakkabHĒ.GÁL.A (bei der Jungfrau), Stern der Fülle;

kakkabBAL.UR.A, Stern der strotzenden Fülle 50
(bal-tú);

kakkabMAR.GÍD.DA (großer Wagen), Band des Himmels (markas šamê);

kakkabA.EDIN (Sarpanitu = Jungfrau), die Samen schafft;

kakkabNIN.MAH (Schwanz der Hydra und Sterne des Centaurus), die das Leben schenkt.

Nachtrag. Während des Druckes erschien *C. Bezold, Zenit- u. Äquatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel, mit astronomischen Beiträgen von August Kopff und Zusätzen von Franz Boll, u. F. X. Kugler S. J., Ergänzungsbd. zu Sternkunde und Sterndienst in Babel. Die hier gegebenen Fixsternidentifizierungen weichen in einigen Punkten von den oben nach Weidner gegebenen Identifizierungen ab. Zur näheren Besprechung verweise ich auf die in*

Vorbereitung befindliche 3. Auflage meiner Schrift: *Das Alter der babylonischen Astronomie* (Leipzig, J. C. Hinrichs), mit Beiträgen von *Ernst F. Weidner*. Dort wird auch Kuglers neueste Ausführungen über die ältere babylonische Astronomie ihre Entgegnung finden.

[Alfred Jeremias.] *)

Sternbilder (griechische) und Sternglauben bei Griechen und Römern. Der Artikel muß im Hinblick auf neue Funde und Erkenntnisse noch zurückgestellt werden und wird daher am Ende des Buchstabens S erscheinen.

[F. Boll.]

Sternops (Στέρωψ, nach *Heyne Στέρωψ*), einer der Söhne des Melas (s. d.), *Apollod.* 1, 8, 5, 2 (1, 76 W.) [Höfer.]

Sterope (Στερόπη) 1) Tochter des Atlas, eine der Pleiaden, bald Sterope bald Asterope genannt. Die *Schol. Pind. Nem.* 2, 16 angeführten Verse, die vielleicht aus der dem *Hesiodos* zugeschriebenen 'Astronomie' stammen, *Τηρότην τ' ἑρόεσσα* usw. (siehe Pleiades Sp. 2550, 33 ff.) haben die Form *Ἀστερόπη, Hellanikos* in der *Atlantis* (*Schol. Σ* 486 und die übrigen a. a. O. bezeichneten Stellen) hat *Στερόπη*, so auch *Diod.* 3, 60, *Apollod.* 3, 10, 1, *Paus.* 5, 10, 6. — Sterope wird von Ares die Mutter des Oinomaos: so *Hellanikos* und nach ihm *Eratosth. catast.* 23 nebst den bei Pleiades Sp. 2550 angegebenen Stellen. Dagegen *Apollod.* 3, 10, 1: *Στερόπην Οἰνόμαος ἔγχευε*. Ebenso ist bei *Paus.* 5, 10, 6 Sterope die Gemahlin des Oinomaos. In dem Ostgiebel des Zeustempels zu Olympia stand, wie *Pausanias* angibt, rechts von Zeus Oinomaos und neben diesem Sterope, jetzt mit Sicherheit in der Gestalt K der Funde erkannt, einzeln abgebildet *Olympia* 3, Taf. 10, 2 und (der Kopf) 11, 3. „In feierlicher Tracht, einem geschlossenen dorischen Chiton mit Überwurf und κόλπος steht die Königin stolz da, das lockenumgebene Haupt zur linken Schulter gewandt“ (Beschreibung von *Treu*, S. 51). Über die Anordnung und Deutung der ganzen Gruppe siehe *ebenda* S. 114 ff. nebst Taf. 18–21, ferner *Wernicke, Arch. Jahrbuch* 12 (1897), S. 169 ff. und *E. Pfuhl, Arch. Jahrb.* 21 (1906), S. 147 ff. Was die vier Hauptpersonen um Zeus herum anlangt, so bleibt es wohl am besten bei der von *Treu* getroffenen Anordnung, so daß Oinomaos und Sterope auf der rechten Seite (vom Beschauer aus) stehen. Vgl. im übrigen *Weizsäcker* unter 'Oinomaos'. Bildwerke, die sonst noch in diesen Zusammenhang gehören, sind ebenda zusammengestellt. Die dort unter 2) genannte (auch abgebildete) Amphora aus Ruvo *Arch. Ztg.* 1853, Taf. 54, 1 läßt außer einem Eros nur eine weibliche Person unbenannt, welche die Hippodameia an der Hand faßt, um sie zu Pelops zu führen. *Weizsäcker* nennt diese Gestalt Peitho, wie ich glaube, sehr passend. Für Sterope paßt die Erscheinung

*) Folgende Abkürzungen wurden verwandt: *CT* = *Cuneiform Texts of the British Museum*, London, seit 1896. — I II III etc. R = *Rawlinson, Inscriptions of Western Asia*, seit 1861. — *OLZ* = *Orientalische Literaturzeitung*, herausgegeben von F. E. Peiser, seit 1898. — *A. Jeremias Handbuch* = *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig J. C. Hinrichs 1913.

nicht recht und noch weniger die Rolle, die sie hier spielen würde: es würde eine Wendung der Sage voraussetzen, von der wir gar nichts wissen. Aus diesem Grunde möchte ich auch bei den anderen von *Papasiotes*, *Arch. Ztg.* 1853 aufgezählten Gefäßbildern, soweit sie hier in Frage kommen, darauf verzichten, neben Hippodameia ihre Mutter Sterope zu erkennen, als ob diese die Absichten des Pelops zu unterstützen geneigt wäre: es sind die Bilder *Arch. Ztg.* 1853, Taf. 53, ferner *Mon. d. Inst.* 4, 30 und 5, 22. Bei dem unter Oinomaos 13) (Sp. 781) genannten Sarkophage der vatikanischen Sammlung, *Millin, Gall. mythol.* 133, 521, bei *Helbig, Führer*, 2. Aufl. 343 = 3. Aufl. 239, ist es eher möglich, daß Sterope und Hippodameia die beiden Frauen sind, welche den Sturz des Oinomaos mit ansehen.

Sonstige Angaben über Sterope: *Tzetz.* zu *Lykophr.* 149 u. 219 nennt Oinomaos den Sohn des Hyperochos und der Sterope. Bei *Plut. Par.* 40 ist Euenos der Sohn des Ares und der Sterope (s. unter 'Euenos'). Verworfen *Serr. Aen.* 8, 130: *Steropes et Atlantis filios Oenomaum et Maïam fuisse. Myth. Vat.* 1, 204: *Tantalus de Sterope genuit Nioben et Pelopem* (dagegen 1, 234: *Martem autem ex Sterope Oenomaum procreasse*). *Etyim. M.* 502, 50 heißt *Keltos* (s. d.) ein Sohn des Herakles und der Sterope. Als Geliebte des Apollon wird Sterope erwähnt *Clem. Alex. Protr.* p. 27 P.; *Arnob.* 4, 26; *Jul. Firm. de err. prof. relig.* 12. S. v. *Wilamowitz, Commentariolum gramm.* 2, 12.

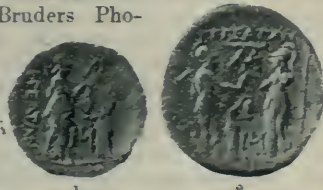
2) Tochter des Pleuron. *Apollod.* 1, 7, 7: *Πλερώων μὲν οὖν γῆρας Ξανθίππας τὴν Δώρον παῖδα ἐγέννησεν Ἀθήνοια, θυγατέρας δὲ Στερόπην καὶ Στρατονίκην καὶ Λοφόντην.*

3) Ebenfalls aitolisch, Tochter des Porthaon und der Euryte, von Acheloos Mutter der Seirenen (s. d.). *Apollod.* 1, 7, 10; hiernach *Schol. Od.* 40 μ 39 und *Eustath.* 1709, 38. Vgl. *Georg Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, S. 66.

4) Tochter des Kepheus in Tegea, *Apollod.* 2, 7, 3. Herakles will die Söhne des Hippokoon angreifen und fordert den Kepheus auf, ihm mit seinen zwanzig Söhnen zu helfen. Kepheus hatte zunächst Bedenken, weil er befürchtete, daß in seiner Abwesenheit die Argiver heranziehen könnten. Herakles aber hatte von Athena in einer ehernen Hydria eine Locke der Gorgo bekommen und gab diese der Sterope, der Tochter des Kepheus, welche sie bei einem etwaigen feindlichen Angriff von der Mauer aus als Abwehrmittel verwenden sollte: sie sollte die Locke dreimal emporheben, ohne hinzusehen; dann würden die Feinde weichen. Nun schloß sich Kepheus mit seinen Söhnen dem Herakles an. *Pausan.* 8, 47, 5 erzählt, daß Athena dem Kepheus einige von den Haaren der Medusa gab, um die Stadt Tegea zu schützen und uneinnehmbar zu machen. Bei *Suidas* (und *Apostol.* 14, 38) unter *πλόκιον Γοργάδος* erhält wie bei *Apollodoros* die Kepheus die Locke; der Name lautet hier *Ἀστερόπη*. Da sonst (*Paus.* 8, 44, 7) Aerope als Tochter des Kepheus genannt wird, so ist daraus vielleicht durch Entstellung Asterope und dann auch

Sterope entstanden. So meinte schon *Heyne* (zu *Apollodoros*), und im selben Sinne äußert sich *Schwedler, de rebus Tegeaticis* (= *Leipziger Studien* 9, 1886) S. 291. Anders *Roscher, Gorgonen* S. 80 ff. Auf Münzen von Tegea ist öfters dargestellt, wie Athena der Sterope oder dem Kepheus die Locke (oder das Haupt?) der Gorgo überreicht. So *Imhoof-Blumer* und *P. Gardner, Numism. Comm. on Pausanias* Taf. V nr. 22—23 (p. 109) = *Journ. of Hellen. Stud.* 1885—1887. *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Museum, Peloponnesus*, Taf. 37, 18 (Sterope), 19 (Kepheus und Sterope), 20 (Sterope). Athena und Kepheus erscheinen hier gleich groß, Sterope etwa halb so groß, mit erhobenem Gefäß. Mehr Angaben über Münzen am Ende des Abschnittes 'Kepheus'.

5) Tochter des Akastos, *Apollod.* 3, 13, 3. Pelus war, nach der Ermordung seines Bruders Phokos aus Aigina vertrieben.



Münzen von Tegea (nach *Imhoof-Blumer* und *Gardner, Num. Comm. on Pausanias* Taf. V nr. 22—23): 1) Athena u. Sterope; 2) Kepheus u. Athena.

zu Eurytion nach Phthia gekommen, der ihm seine Tochter des Antigone zur Frau gab. Nachdem er bei der Verfolgung des kalydonischen Ebers durch einen unglücklichen Zufall den Eurytion getötet hatte, kam er auf der Flucht nach Iolkos zu Akastos, der ihn entschuldete, wie es vorher in Phthia Eurytion getan hatte. Astydameia, die Gemahlin des Akastos, verliebte sich in den Pelus, vermochte ihn aber nicht zur Befriedigung ihrer Lust zu bewegen. Da ließ sie seiner Gattin sagen, Pelus wolle die Tochter Akastos, Sterope, ehelichen. Als das Antigone hörte, erhängte sie sich (*καὶ Ἀστυδάμεια ἢ Ἀκάστον γυνή. Πηλέως ἐρασθεῖσα, περὶ συννομίας προσέπεμψεν αὐτῷ λόγους. μὴ δυναμένη δὲ πείσαι πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ πέμψασα ἔφη μέλλειν Πηλέα γαμεῖν Στερόπην τὴν Ἀκάστον θυγατέρα καὶ τοῦτο ἐσίνην ἀκούσασα ἀγγέλην ἀνάπτει*). Das Weitere unter 'Pelus', Sp. 1832; vgl. auch 'Antigone' 2).

6) Tochter des Helios, Schwester der Pasiphaë, Gemahlin des Eurypylos, dessen Eltern Poseidon und Kelainos sind, von Eurypylos Mutter des Lykaon und Leukippos. *Akesandros περὶ Κρονίης, Schol. Pind. Pyth.* 4, 57 (= *F. H. G.* 4, 285, fr. 3); vgl. *Tzetz. Lyk.* 886 (*Εὐρύπυλος . . . γαμεῖ Στερόπην τὴν Ἥλιον, Πασιφάης ἀδελφήν, καὶ γεννᾷ παῖδας δύο Λυκάονα καὶ Λεύκιππον*). Siehe 'Eurypylos' 6) und *Studniczka, Kyrene* S. 119 f.

7) Mutter des Spledon von Presbon. *Etyim. M.* 157, 32. *Schol. Il.* 2, 511.

8) *Nom. Dion.* 30, 222 eine Mainade.

9) Bei *Eumelos (Hygin. f. 183)* heißen zwei Rosse des Sonnenwagens Bronte und Sterope.

[Türk.]

10) Gemahlin des Metion (s. d.), Mutter des Musaios, *Schol. Dionys. Thrac.* bei *Bekker Anecdota Gr.* 2, 783, 12 = *Grammat. Gr.* 3

(Scholia in Dionys. Thrac. *artem grammat.* ed. Hilgard) p. 183, 10; vgl. Toepffer, *Att. Genealogie* 167 Anm. 4. Eine nähere Bestimmung dieser Sterope ist ungewiß. Da ihr Gemahl Metion auf Athen, ihr Sohn Musaios auf Boiotien und Attika hinweist, könnte sie mit der (unter 7 genannten) Mutter des Aspledon identisch sein.

11) Personifikation des Blitzes, neben *Βροντή*, der Personifikation des Donners, dargestellt auf dem von Johannes von Gaza beschriebenen 10 Weltbilde (2, 160 ff.); vgl. P. Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius* 201 f. Eine Personifikation des Blitzes und Donners hatte schon Apelles gemalt: *pinxit et quae pingi non possunt, tonitrua, fulgetra, fulgura, quae Bronten, Astrapen, Ceraunoboliam appellat*, Plin. N. H. 35, 96, worunter man wohl weibliche Schreckensgestalten, nicht, wie Heinr. Meyer, *Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen* 1, 184, Blümner, *Jahrb. für klass. Phil.* 101 (1870), 611 und W. Helbig, *Untersuchungen über die campanische Wandmalerei* 210 und Anm. 10 annehmen, nur atmosphärische Erscheinungen des Gewitters zu verstehen hat, K. O. Müller, *Handbuch der Archäol. der Kunst* 2 S. 138. Urlichs, *Chrestom. Plin.* 361. G. Wustmann, *Apelles' Leben und Werke* 76, 109. K. Diltz, *Rhein. Mus.* 25 (1870), 335 Anm. 2. K. Woermann bei Alfr. Woltmann, *Geschichte der Malerei* 1 (1879), 60. H. 30 Rohden bei Baumeister, *Denkmäler des klass. Altert.* 870 l. O. Roßbach bei Pauly-Wissowa 1, 2690; vgl. auch H. Brunn, *Geschichte der griech. Künstler* 2, 207 (2², 139). Auf dem Semelebilde des älteren Philostratos (1, 14) war, wohl in Nachahmung des Apelles, dargestellt 'Bronte in rauher Gestalt und Astrape, Feuer aus den Augen sprühend'; vgl. Welcker z. d. St. in der Ausgabe des Philostratos von Fr. Jacobs p. 291. K. Friederichs, *Die Philostratischen Bilder* 165 f. H. Brunn, *Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 4, 230. 282 f. Im arkadischen Bathos, dem Lokal der Gigantomachie, opferte man *Ἀστραπαῖς καὶ Θυέλλαις τε καὶ Βρονταῖς*, Paus. 8, 29, 1. Schoemann, *Opusc. acad.* 4, 331. Max. Mayer, *Giganten u. Titanen* 107. Welcker, *Gr. Götterlehre* 3, 73 f. P. Stengel, *Hermes* 35 (1900), 630 = *Opferbräuche der Griechen* 148; E. Maaß, *Jahrbuch des k. deutsch. arch. Inst.* 22 [1907], 31, 25.

Zu den vorstehenden Artikeln 1—9 von Türk kann noch hinzugefügt werden, zu

1) Nach H. Kullmer, *Die Historiae des Hellanikos von Lesbos* (Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 27) S. 546, hat vielleicht Apollodor, nach dem Sterope Gemahlin des Oinomaos ist, die ältere Tradition erzählt als Hellanikos, bei dem Sterope (von Ares) Mutter des Oinomaos heißt. Fr. A. Voigt, *Beiträge zur Mythologie des Ares und der Athena* (Leipziger Studien 4) 250 erkennt in der Aresgemahlin Sterope die 'Blitzjungfrau', die wie ähnliche Personifikationen himmlischer Erscheinungen eine Tochter des Himmelsriesen Atlas ist. — Über die Darstellung der Sterope am Zeustempel zu Olympia und die Anordnung der übrigen Figuren s. jetzt auch H. Quaatz, *Wie sind die Figuren im Ostgiebel des Zeustempels zu Olympia anzu-*

ordnen? (Progr. Luisenstädt. Gymn. Berlin 1908). A. Trendelenburg, *Πανταγία* (70. Berl. Winkelmannsprog. [1910]) 25 ff. bes. 27, 29.

2) Vgl. F. A. Voigt a. a. O. 228. 250 f.

3) Bei Eust. Hom. Od. 1739, 39 heißt Sterope Tochter des Amythaon, und im Schol. Od. μ 39 findet sich die Variante *Ἀμυθαόρος* statt *Προθαόρος*. Vgl. auch P. Friedländer, *Herakles* (Philol. Untersuch. 19 [1907]) S. 85. F. A. Voigt a. a. O. 228. 251.

4) Die Münzen von Tegea mit Darstellung der Sterope auch bei Head, *Hist. num.* 2 455. G. MacDonald, *Catal. of greek coins in the Hunterian collection* 2, 163 nr. 4. 6.

6) Vgl. L. Malten, *Kyrene* (Philolog. Untersuchungen 20 [1911]) S. 116 f.

7) Vgl. oben nr. 10.

9) Vgl. Wilisch, *Über die Fragmente des Epikers Eumelos* (Progr. Gymnas. Zittau 1875) S. 9. 28. Max. Mayer, *Giganten und Titanen* 65 f. Preller, Robert, *Gr. Myth.* 1, 119, 3, 431. K. Fr. W. Schmidt, *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 283 Anm. 2. Im Schol. Eur. Phoen. 3 sind die entsprechenden Namen der Sonnenrosse *Ἀστραπή* und *Βροντή*; vgl. Bd. 1 Sp. 2006 f. [Höfer.]

Steropegereta (*Στεροπηγερέα*), Beiname des Zeus, Hom. Il. 16, 298. Quint. Smyrn. 2, 164. Nonn. Dionys. 8, 370. Anonym. Ambros. in *Anecd. var. Gr. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 265 nr. 95. Anonym. Laurent. ebenda 266 nr. 84. Nach Hesych. s. v. *Στεροπηγερέα* bedeutet das Epitheton *ὁ τὰς ἀστραπαῖς συναγείρων*, doch ist wohl die Ableitung von *ἐγείρειν* (statt *ἰγείρειν*) = 'Blitzerreger' vorzuziehen, Ernst Fraenkel, *Gesch. der griech. Nomina agentis auf — τηρ* usw. 1, 32 Anm. 1 (vgl. 55. 61. 2, 205 Anm. 2). [Höfer.]

Steropes (*Στερόπης*), einer der Kyklopen (s. d.). Hesiod. Theog. 141. Callim. hymn. 3, 68. Vergil. Aen. 8, 425. Hygin. fab. praef. Ovid. fast. 4, 288. Stat. silv. 1, 4. 3, 131. Apollod. 1, 1, 2. Nonnos, Dion. 14, 59. 27, 93. 28, 187 ff. 39, 340. Claudian, Proserp. 1, 241. De III. cons. 195. Der Name, von *στεροπή* (*ἀστραπή*), bezeichnet den Dämon des aufleuchtenden Blitzes. S. d. Art. Kyklopen und Roscher, *Gorgonen* 34 und 104. Mayer, *Gig. u. Tit.* 107. Die erweiterte Form *Ἀστερόπης* bei Pherekr. im Schol. Eurip. Alc. 1 und Euphorionfragm. Berl. Klassikertexte 5, 1 p. 58, *Ἀστεροπαῖος* bei Euphorion im Schol. Nik. Ther. 288. [Kreuzer.]

Die Form *Ἀστερόπης* steht auch bei Cosmas ad Gregor. Naz. carm. 64 in Mai, *Spicileg. Romanum* 2, 163 (nach Seite 240 beginnt neue Paginierung!) ad Gregor. Naz. carm. 83 bei Mai a. a. O. 2, 209. Bei Nonnus Abbas ad Gregor. or. 1 contra Julian. bei Migne, Ser. Gr. 36, 1025 hat der Herausgeber *Ἀστερόπης* unnötigerweise in *Στερόπης* korrigiert. Nach Usener, *Rhein. Mus.* 58 (1903), 5 ist der Kyklop Arges lediglich Doppelgänger von Steropes, da beide Namen den Blitz (vgl. E. Maaß, *Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 [1906], 142) bezeichnen; vgl. jedoch auch Bd. 2 Sp. 1677, 20 f. — Zur Bildung des Namens vgl. Ernst Fraenkel, *Gesch. der griech. Nomina agentis auf — τηρ* usw. 2, 121. [Höfer.]

Steropis (Στεροπίς), fälschliche Überlieferung für Pelopia (Πελοπία, Πελοπία, Πελοπία) Schol. Eur. Or. 14. Vgl. Pelopis u. Pelopeia 1). [Türk.]

Sterquilinius = Sterculius: s. Indigitamenta.

Stesichore (Στεσιχόρη), 1) Auf dem Krater des Klitias und des Ergotimos, der sog. François-Vase (Abbildung am besten bei Furtwängler und Reichold, Griechische Vasenmalerei Serie 1 Taf. 1, 2 [links unten] vgl. Text 1, 5; vgl. auch 10 Wiener Vorlegeblätter 1882 Taf. 2), Name einer Muse, C. I. G. 4, 8185 d. E. Braun, Bulletin 1845, 116. Gerhardt, Arch. Zeit. 8 (1850), 262. Weizsäcker, Rhein. Mus. 32 (1877), 43. Nach O. Bie, Die Museen in der antiken Kunst 7 (vgl. Ad. Trendelenburg, Der Musenchor [37 Berl. Winckelmannsprog.] S. 11. Luckenbach, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 11, 560f.) ist der Name Stesichore statt des im Musenkatalog des Hesiod überlieferten Namens Terpsichore eine 20 unbedeutende Abweichung, nach O. Jahn, Vasensammlung König Ludwigs p. 157 eine absichtlich veränderte Namensform. Dagegen hat E. Braun, Annali 1848, 315 f. die Namensform Stesichore für die ursprünglichere und konkretere Form von Terpsichore erklärt, und seiner Ansicht haben sich Hub. Schmidt, Observat. archaeol. in carm. Hesiodae (Diss. Phil. Halenses 12, 2) 113. v. Wilamowitz, Gött. Gel. Nachr. Phil.-hist. Kl. 1895, 221 Anm. 9. W. Schulze, 30 Gött. Gel. Anz. 1896, 240 (vgl. 246 Anm. 2) angeschlossen. — 2) Eine Bakche, Nonn. Dionys. 14, 226, 400. [Höfer.]

Stesios (Στήσιος), 1) Gefährte des Odysseus, Opfer der Skylla: s. Sinopos u. d. A. Skylla S. 1025, 63 ff. — 2) Griechische Übersetzung des römischen Juppiterbeinamens Stator, Plut. Cic. 16. [Höfer.]

Steunene (Στευνήνη), Beiname der Göttermutter (Μητρί θεῶν Στευνήνη) von der Grotte 10 Steunos (τῷ ἄντρον ἐν Φρυγίᾳ τὸ καλούμενον Στεῦνος, Paus. 8, 4, 3, 10, 32, 3) auf einer Inschrift, The annual of the brit. school at Athens 4 (1897/98) 55. Buresch-Ribbeck, Aus Lydien 159. Eine Beschreibung dieser bei Aizanoi in Phrygien Epiktetos gelegenen Höhle der Göttermutter und der dazu gehörigen Reste dieser Kultstätte gibt Th. Wiegand in seinem Aufsatz *Μητὴρ Στευνήνην* in Ath. Mitt. 36 (1911), 302 ff.; vgl. Wochenschr. für klass. Phil. 1912, 747. [Höfer.]

Stheino (Σθεινώ), eine der Gorgonen (s. d.). Die Form Σθεινώ findet sich nur bei Hesiod. Theog. 276, wo jedoch auch der Med. 32, 16 die Form Σθεινώ (s. d.) bietet. (Das Schol. z. St. gibt Σθεινώ, die Ἀλληγορία des Joh. Diak. z. St. Σθεινώ. Vgl. auch Hildebrand in Commentationes Philologiae Ribbeck. p. 240.) Σθεινώ heißt sie Apollod. 2, 4, 2, 7, Pseudoplutarch. περί ποταμῶν 18, 6, Palaiphatos, περί ἀρίστων 60 (Festa) p. 46, 12 u. 48, 9 f., Zenobius 1, 41, Servius ad Aen. 6, 289, Mythogr. Vatic. 1, 130, 1, 204, 2, 112, 2, 113, 3, 14. Nonnos 23, 54; 30, 265 u. 40, 229 gibt Köchly, überall der Appendix der Ausgabe Falkenburgs (1569) folgend, Σθεινώ, während jetzt Ludwig (Vol. 1, 1909, Vol. 2, 1911) nach den maßgebenden Handschriften Στεινώ hergestellt hat. So schreibt

auch M. Schmidt, Hygin. fab. (Jena 1872) praef. p. 11 nach dem Frisingensis Sthenno, indem er gegen Munckers (Mythogr. Lat. Amstelod. 1681) Stheno auf das Σθεινώ des Med. 32 verweist. Vgl. Sthenno.

Die Form Σθεινώσα steht nur im Schol. Pind. Pyth. 12, 18 und auch da im cod. Vatic. mit dem Zusatz γο(ἀφεται) καὶ σθεινοῦς.

Die auf der Hand liegende Etymologie ist bereits im Schol. Hes. Theog. 276 richtig erkannt: διὰ τὸ δύνασθαι πολλοῖς καὶ δεινοῖς περιβάλλειν ναυοῖς τοὺς ἐκεῖ παραγενομένους ... ἄλλως τὸ δυνατόν ... πέλαιος (über neuere Deutungen der Gorgonen auf das Meer vgl. Roscher, Die Gorgonen S. 5). Roscher übersetzt (a. a. O. S. 13) 'die Kraftvolle' (vgl. Pott in Kuhns Zeitschrift 9 (1860) S. 354 f.). Der Mythographus Vaticanus freilich bringt es fertig, sie mit 'debilitas' zu übersetzen.

Nach Gruppe, Gr. Mythol. S. 1201 Anm. 1 u. S. 1155 Anm. 1 (vgl. auch Hildebrand a. a. O.) ist die Gorgone Sthenno nicht zu trennen von Athena Stheneia (Lykophr. Alexandr. 1164, vgl. auch die Athena Σθεινιάς Paus. 2, 30, 6; 32, 5), woraus (neben anderen Gründen) Gruppe auf eine ursprüngliche Athena Gorgo schließt, die sich erst später in die beiden Gestalten der Athena und Gorgo gespalten habe. [H. Ostern.]

Sthenare (Σθεναρή), Beiname der Eὐδίκη in einer metrischen Weihinschrift aus Carnuntum, Frankfurter in Festschrift zu O. Hirschfelds sechzigstem Geburtstag 440 ff. Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes 1, 1393 p. 474. Die Eὐδίκη σθεναρή ist nach Frankfurter a. a. O. die Personifikation des festen, starken guten Rechtes und entspricht der lateinischen Aequitas. [Höfer.]

Sthenaros? (Σθέραρος?), Gigant des pergamenischen Altarfrises nach Fränkels (die Inscr. von Pergamon 120, p. 66) Ergänzung; erhalten ist nur ... ΝΑΡΟΣ. [Höfer.]

Sthenebola (Σθερέβωλα), Tochter des Lykierkönigs Iobates (Eur. 'Stheneboia' und Bellerophon, Hygin. fab. 57; 243, poet. astron. 2, 18; Apollod. 2, 2, 1, 2, 3, 1) oder des Lykierkönigs Amphimachos (Apollod. 2, 2, 1, Schol. II. 6, 200; Pherekyd. [fragm. 79]; Schol. Od. 11, 326; vgl. Schol. II. 6, 157) oder des Arkaderfürsten Apheidas (Apollod. 3, 9, 1; vgl. Ἀφειδάντειος κληρὸς bei S. Wide, Lakon. Kulte S. 321; Paus. 8, 44, 8, 23, 1; dafür steht bisweilen auch der Name Amphidamas (Apollod. 3, 9, 2; Ap. Rh. Argon. 1, 161 ff.), fälschlich auch des Lykierkönigs Amisodaros (Schol. II. 6, 170, 16, 328), weil dieser für den Ernährer der Chimaira gehalten wurde (Apollod. 2, 3, 1), Schwester des Aleos (Apollod. 3, 9, 1) und der Kassandra (Asklepiades' Τρωαδοῦμενα, vgl. Welcker, Die griech. Tragödi. S. 417; Schol. II. 6, 155, 6, 192), oder der Alkimene, wofür Alkimede zu setzen ist (Schol. Stat. Theb. 4, 689; Myth. Vat. 1, 71), oder der Alkimedusa (Schol. II. 6, 192), oder der Antikleia (Schol. Pind. Ol. 13, 82) oder der Philonoë, wie der Name meist lautet (Eur. Bell., Apollod. 2, 3, 2; Schol. Lycophr. 17), Gemahlin des Proitos, Königs von Korinth (II. 6, 152; Eustath. II. 6, 153, 158; Suidas s. v. Τρωαζώτερος, Fischer,

Bellerophon S. 10f.), von Tirynth (*Eur. 'Stheneboia'*; vgl. *Welcker* S. 777f.; *Apollod.* 2, 2, 1; *Hygin. poet. astron.* 2, 18); Mutter der Lysippe, Iphinoë, Iphianassa (*Apollod.* 2, 2, 2; *Schol. Il.* 6, 155), die entweder von Dionysos oder von Hera in Wahnsinn versetzt wurden (*Apollod.* 2, 2, 2; *Probus ad Virg. Ecl.* 6, 48), und des Megapenthes (*Eur. Bell., Apollod.* 2, 2, 2); vgl. Proitides. Statt Stheneboia lautet der Name der Königin Anteia (*Il.* 6, 164; *Schol. Od.* 11, 325; *Schol. Pind. Ol.* 13, 82); *Hygin. (poet. astr.* 2, 19) und *Apollod.* (2, 2, 1), *Eustath.* (zu *Il.* 6, 158) führen beide Namen an, *Servius (Verg. Ecl.* 6, 48) nennt sie Stheneboia oder Antiope, was auf einer Verwechslung mit Anteia beruhen könnte.

Was den Namen Stheneboia betrifft, so herrscht keine einheitliche Schreibweise vor. Statt dieser gewöhnlichen Form, wie sie *Eurip., Apollod., Juvenal (Sat.* 10, 327) brauchen, finden wir Stheneboia überliefert bei *Hygin.* (*fab.* 57, 243; *poet. astr.* 2, 18) und bei *Probus*; in der Schreibweise wechselt *Sidon. Apollin. (Carm.* 5, 177, 11, 74). Beide Formen können nicht richtig sein; zugrunde liegen die Stämme *σθενε-* und *βοφ-*, und bei einer Zusammensetzung dieser beiden kann der Name nur den Vokal *ε* enthalten, *ο* hingegen würde das Verbum *σθένω* zur Voraussetzung haben, was aber nicht angeht (*Bechtel-Fick, Griech. Personennamen* S. 384, 409), vgl. auch *Σθενέλαος, Σθένελος, Σθενέλη*.

Heimat und Familie.

So viel geht aus den Zeugnissen der angeführten Schriftsteller hervor, daß die Überlieferung über Stheneboia keine einheitliche war. Nur das eine steht fest: sie war die Gemahlin des Königs Proitos (s. d.). Nun gab es aber zwei Könige dieses Namens: sowohl in Korinth als in Tirynth herrschte ein König Proitos, und ebenfalls in beiden Residenzen begegnet eine Königin Stheneboia. Noch schwieriger gestaltet sich die Frage, da die Königin bei *Homer* Anteia genannt wird, bei *Euripides* und den späteren Stheneboia heißt. *Apollodor* (2, 2, 1) berichtet: *γαμεῖ (Προίτος) . . . ὡς μὲν Ὀμηρος, Ἀρτεῖαν, ὡς δὲ οἱ Τραγικοί, Σθενέβοιαν, Hygin. (poet. astron.* 2, 18): *ad Iobatem, Antiae patrem, quam alii Sthenobocam dixerunt*; *Eustath.* (z. *Il.* 5, 158): *τὴν παρ' Ὀμήρου ταύτην Ἀρτεῖαν Σθενέβοιαν ἄλλοι καλοῦσιν, ὡς καὶ Εὐριπίδης, καθάπερ μὲνεται ὁ κοινικός* (d. i. *Aristophanes*). Danach gehört der Name Anteia zu dem Homerischen Mythenkreise, Stheneboia aber geht auf die Tragiker, speziell den *Euripides* zurück. *Homer* bezeichnet weiter den Wohnsitz des Proitos mit Ephyra, wofür nach den Zeugnissen des Altertums Korinth angesehen wurde. Wodurch es dann gekommen ist, daß die Erzählung von dem treulosen Weibe des Proitos in Korinth nach Tirynth übertragen wurde, erklärt *Fischer (Bellerophon* S. 11) aus einer Verwechslung der beiden Proitos. Da nämlich der tirythische Proitos bei weitem der berühmtere gewesen sei (*Apollod.* 2, 2, 1, 2), der korinthische Herrscher aber (*Il.* 6, 158ff.) als der Mächtigste unter den Argivern bezeichnet

würde, so hätte man auch noch diese Nachricht auf den berühmteren bezogen und sich unter dem Mächtigsten unter den Argivern einen König von Tirynth vorgestellt (*Preller, Gr. Myth.* 2, 55; 81). So wäre also nicht nur Stheneboia eine Überlieferung der Tragiker, sondern auch die Verwechslung der beiden Proitos ginge auf sie zurück und wäre später allgemein geworden. *Schubart (Quaest. genealog.* p. 72) hat, um die Widersprüche, die sich an die Namen Anteia und Stheneboia knüpfen, zu beseitigen, dem Korinthischen Herrscher zwei Gemahlinnen zugewiesen, die eine Anteia aus Lykien, die zweite Stheneboia aus Arkadien. Diese Kombination ist schon deshalb nicht angängig, weil von zwei Gemahlinnen des einen Proitos nirgends die Rede ist, andererseits *Bellerophon* dasselbe Abenteuer nicht nacheinander mit beiden Königinnen erlebt haben kann. Um die Widersprüche, die *Fischer* (S. 13) durch eine Verwechslung erklären wollte, zu beseitigen, sind schon frühzeitig Erklärungen versucht worden, in der Weise, daß man Proitos nach Tirynth versetzte und *Bellerophon* aus Korinth eines Mordes wegen fliehen und zu Proitos gelangen ließ, wo er entführt wurde und die Leidenschaft der Anteia oder Stheneboia erregte (*Schol. Il.* 6, 155; *Apollod.* 2, 3, 1). Unklarheit über den Wohnsitz der Stheneboia und des Proitos hat allein der Name Ephyra verursacht. Nimmt man nun diesen Ort wirklich in einem *μυχῷ Ἄργεος* (*Il.* 6, 152) gelegen an und gibt die Identifizierung mit Korinth auf, so entsteht keine Schwierigkeit. Dann ist Proitos der Herrscher über Tirynth, und *Bellerophon* ist sein Vasall, der aus Ephyra stammt und jetzt an seinem Hofe lebt (*Paus.* 2, 4, 2): *οὐκ αὐτοῦτοπλοα ὄντα βασιλεύειν*. Daß schon im Altertum über diese Frage keine Klarheit geherrscht hat, geht aus der Erzählung bei *Apollodor* hervor, der den Proitos und die Stheneboia in Tirynth genau kennt (2, 2, 1), aber bei der Erwähnung vom Aufenthalt des *Bellerophon* bei Stheneboia sich über den Schauplatz ausschweigt (2, 3, 1). Daß es aber nichts weniger als ausgemacht ist, Korinth für Ephyra anzusehen, hat *Bethe (Thebanische Heldenlieder* S. 178) erwiesen (vgl. oben Bd. IV, Sp. 3012).

Als Vater der Königin werden Iobates und Amphianax, beide Könige von Lykien, und Apheidas, der Arkaderfürst, genannt. Diesen und danach auch Stheneboia nimmt *Apollodor* (3, 9, 1) für den arkadischen Sagenkreis in Anspruch, während er an einer anderen Stelle (2, 2, 1) sagt, daß der Vater Iobates oder Amphianax geheißen habe. *Euripides*, auf den die spätere Version von der Sage der Stheneboia zurückgeht, hat den Namen Iobates. *Fischer* (S. 15) erklärt sich die beiden Namen Iobates und Amphianax, indem er diesen für die griechische Übertragung des barbarischen, also lykischen, Ausdrucks ansieht, wie schon *Schubart* (S. 69) annahm, daß derselbe König zwei Namen zugleich gehabt habe (vgl. *Paris-Alexandros*). Unterstützt wird diese Erklärung noch dadurch, daß beide Herrscher desselben Landes sind, der Heimat der Chimaira.

Homer seinerseits verschweigt den Namen des Vaters der Anteia.

Erste Begegnung Stheneboias mit Bellerophon.

Von der Tragödie 'Stheneboia' des Euripides, in welcher der Dichter die Person der Stheneboia und ihre Schicksale größtenteils selbständig erfand und ausprägte, teilweise nur Züge, z. B. von Homer übernahm, sind nur dürftige Fragmente (*Nauck, Fragmenta Trag. Graec.* p. 567—572) erhalten, aus denen sich nicht viel für den Aufbau des Stückes schließen läßt. Dafür ist der Inhalt des Stückes glücklicherweise erhalten geblieben in der medicaischen Handschrift eines Scholiasten zu Gregorius v. Korinth *ad Hermogenem περὶ μεθόδου δεινότητος* (30, 13), abgedruckt bei Welcker S. 777, Fischer S. 46, vgl. Hartung, *Eur. restitutus* p. 388sq. Der Text, der auf die Hypothesis des Stückes zurückgeht und den ich als 20 solche bezeichnen möchte, hat folgenden Wortlaut: Ταῦτα λέγει Εὐριπίδης ἐν Σθενεβοίᾳ τῷ δράματι, εἰσάγων τὸν Βελλεροφόντην γραμμολογοῦντα. ἔστι δὲ ἡ ὑπόθεσις αὕτη· Προίτος ἦν Ἀκάμαντος υἱός, Ἀρκισίου δὲ [ἀδελφός], βασιλεὺς δὲ Τύρυνθος· γήρως δὲ Σθενεβοίαν ἐξ αὐτῆς ἐγέννησε παῖδας· Βελλεροφόντου δὲ φεύγοντος ἐκ Κορίνθου διὰ φόνον, αὐτὸν μὲν ἤγγισε τοῦ μύσου, ἡ γυνὴ δὲ αὐτοῦ τὸν ξένον μὲν ἡγάγησε, 30 τυχεῖν δὲ οὐ δύναμιν τοῦ ἐπιθυμηθέντος, διέβαλλεν ὡς ἐπιτεθέντα αὐτῇ τὸν Κορίνθιον. πεισθεὶς δὲ ὁ Προίτος, ἐξέπεμψεν αὐτὸν εἰς Καρίαν ἵνα ἀπολέηται διὰ τὰ [γράμματα αἱ] ἐκέλευσε πρὸς Ἰοβάτην διακομίζειν. ὁ δὲ τοῖς γράμμασιν ἀκούσας πράττει, προστάζειν αὐτῷ διακινδυνεύσαι πρὸς τὴν χίμαιραν. ὁ δὲ ἀγωνιάμενος τὸ θηρίον ἀνείλε, καὶ πάλιν ἐπιστρατεύσας εἰς τὴν τιμωρίαν κατεμύμνωτο τὸν Π[ροίτον, αὐτὸν] δὲ καὶ τὴν Σθενεβοίαν ἀπειλήσας ἀπά[γ?]ξαι. μαθὼν [δὲ τὸν Προίτον] προῖ . . . ἐπὶ β[ο]ηθείᾳ Fischer) β[ω]μὸν Διὸς Welcker) ἀναχωρήσαι, ἀνα[βιβάσας ἐπὶ τὸν] Πήρασον τὴν Σθενεβοίαν σὺν αὐτῇ ἐπὶ τὴν θάλασσαν ἤ[θ]η εἰς ὕψος, τὴν δὲ κατὰ Μῆλιν τὴν νῆσον [εἰς θάλασσαν ἐρρίπεν. αὐτὴν μὲν ἀποθ[ι]ανοῦσαν ἐκεῖ] ἄλιες ἀναλαβόντες [ἔφερον] εἰς Τύρυνθον. πάλιν δὲ ἐπισ[τ]ρεψάμενος ὁ Βελλεροφόντης πρὸς τὸν Προίτον, αὐτὸς ὁμολόγησεν πεπραγμένα ταῦτα· δις γὰρ ἐπιβούληνθέντα ἐπ' ἀφοπ- 40 τέρων δίκην εἰληφέναι τὴν πρόπονσαν, τῆς μὲν εἰς τὸ ζῆν, τοῦ δὲ εἰς τὸ λυπεῖσθαι.

Die Königin Stheneboia lebte nach den übereinstimmenden Zeugnissen von Apollod. (2, 2, 1), Hygin (fab. 57) und der Hypothesis in glücklicher Ehe mit Proitos, dem Herrscher von Tirynth, und schenkte ihm drei Töchter, später noch einen Sohn Megapenthes (Apollod. 2, 2, 2; Eur. Bell.). Da kam der schöne Bellerophon aus Ephrya an den Hof (vgl. noch Apollod. 2, 3, 1), und mit dem Familienglück 60 des königlichen Hauses, mit der Seelenruhe der Stheneboia war es aus. Eine geradezu unheimliche Leidenschaft für den schönen Jüngling erfaßte sie gleich der Phaidra (Hippol. 443 ff., 525 ff.). In den Augen des Dichters ist diese Liebesleidenschaft eine Krankheit, er selbst nennt sie auch so (Hippol. v. 40. 405. 442; Ino fragm. 400), und wie die Liebe hier

νόσος genannt wird, so bezeichnet sie der Dichter Med. 330 mit καχόν. Er will zeigen, wohin die Leidenschaft führt, daß eine Frau Familie, Gatten, Stellung, kurz alles vergißt (vgl. Nestle, Euripides S. 225. 227). Deshalb nennt ja auch Hippolyt (v. 13) die Aphrodite das schlimmste von allen göttlichen Wesen. Und wie es sich im Hippolytos um einen Kampf zwischen Artemis und Aphrodite handelt, so haben wir auch hier den Streit zwischen Keuschheit und alles vergessender Liebe (vgl. Höhne, Eur. und die Sophistik der Leidenschaft, Prg. Plauen 1867. S. 24 ff.). Aber nicht wie die Phaidra weiß sie die unglückliche Neigung zu meistern, so daß nur zufällig durch die Kammerfrau die Leidenschaft offenbar wird, nein sie selbst enthüllt dem Bellerophon ihre Gefühle (Hygin. poet. astron. 2, 18; fab. 57, Apollod. 2, 3, 1), sie versucht ihn mit ihren süßesten Verführungskünsten, wie die Vasenbilder es darstellen. Ja, nach Hygin (poet. astron. 2, 18) soll sie ihm nicht nur ihre Liebe erklärt, sondern geradezu das Reich von Tirynth samt Herz und Hand angetragen haben: . . . regis uxorem hospitibus amore inductam petuisse ab eo, ut sibi copiam faceret, promittens ei coniugis regnum . . . Wir hätten nach dieser Darstellung also eine zweite Klytämnestra; denn nur durch die Ermordung des Proitos konnte der Thron frei werden. Bellerophon jedoch blieb fest und mied sie; δέξιόμενος τὸ δάιον konnte und wollte er den Gastfreund nicht betrügen. Die Königin, rachsüchtig gleich Brunhilde, verleumdete ihn darauf bei Proitos, um die verschmähte Liebe zu rächen, daß er ihre Frauenehre bedroht habe (Hygin, fab. 57: mentita est se compellatam esse; poet. astron. 2, 18: verita, ne se ad regem crimina retur, occupat; Apollod. 2, 3, 1: λέγει, ὅτι Β. αὐτῇ περὶ φθορᾶς προσέμψατο λόγους). Und nach der Version von einem geplanten Morde des Proitos hatte sie allen Grund, Bellerophon zu fürchten.

So traf Bellerophon dasselbe Geschick, das Joseph von der Frau Potiphars widerfahren war; es ist der auch in anderen Stücken des Eur. wiederkehrende Typus des sittenstrengen Jünglings, wie in der Phaidra, im Phoinix, Peleus (vgl. Schmidt, Euripides' Verhältnis zu Komik u. Komödie, Prg. Grimma 1905, S. 25f.). Aus der augenfälligen Übereinstimmung unserer Quelle (Il. 6, 160 ff.) mit der Erzählung von Joseph (Gen. 39, 7 f.; vgl. Koran, Sure 12) schließt Bender (Prgm. Darmstadt 1878, S. 12 f.), daß diese hebräische Geschichte infolge des lebhaften Handelsverkehrs zwischen Troas und der Südwestküste des Mittelmeeres nach Hellas übertragen worden sei. Dies ist nicht unmöglich, wie denn auch Ed. Meyer (Gesch. d. Altert. 1, § 238. 266) enge Beziehungen zwischen dem Philistäerlande und Kreta festgestellt hat. Es zeigt also Eur. hier wie auch Med. 407, zu welchen Ränken eine Frau fähig ist und wohin ihre Rachsucht (vgl. Androm. 181 f.) führt. Auf die Treue der Frauen kann niemand bauen, da sie den Gemahl zu hintergehen und sich verbotenen Liebesgenuß zu verschaffen suchen (Stheneboia

frgm. 671; *Hippol.* 462 ff. 647 ff. 966 ff.; *Nestle*, *Eur.* S. 260f.).

Proitos, der den Bellerophon liebte, wollte erproben, ob dieser ein Frevler sei, und dann die Strafe dem Zufall und den Göttern überlassen. Deshalb schrieb er dem Vater der Stheneboia einen Uriasbrief (vgl. 2. *Samuelis* 11, 15—17), den Bellerophon zu überbringen hatte. Dieser weilte schon zehn Tage bei Iobates, freundlich von ihm empfangen, bis er, nach seinem Auftrage befragt, das Schreiben überreichte. *Eustathius* (z. II. 6. 174) erwähnt, Bellerophon habe den Brief deshalb erst so spät übergeben, um nicht so bald wieder zu der liebeskranken Stheneboia zurückkehren zu müssen. Abweichend von der allgemeinen Überlieferung berichtet *Hygin.* (*poet. astron.* 2, 18), nicht von Proitos gesandt sei Bellerophon nach Lykien gegangen, sondern freiwillig, ohne einen Auftrag, auch habe Stheneboia ihn nicht verklagt. Sie hätte ihn nur immer mit Anträgen gequält, mit Bitten, ihr zu Willen zu sein, bestürmt, und um den unaufhörlichen Verlockungen aus dem Wege zu gehen, sei er geflohen: *profugisse, ne moveretur*.

Während Bellerophon nun von Proitos Abschied nimmt, der mit falscher Freundlichkeit ihm Lebewohl sagt, beobachtet Stheneboia diesen Vorgang mit geteilten Gefühlen. Teils Befriedigung erfüllt sie, den ins Verderben zu schicken, der sie in der tiefsten Demütigung gesehen und verschmäht hatte, teils noch heißes Liebesverlangen; diesen Zwiespalt der Gefühle zeigen uns die Vasenbilder (s. u.). Wie aber der Geliebte ihren Blicken entschwunden ist, da bleibt nur die Sehnsucht zurück, das Rachegefühl ist befriedigt. Fortan verschließt sie ihre Gefühle nicht im Herzen, offen brechen sie hervor, nicht schämt sie sich ihrer strafwürdigen Neigung. *Athenäus* (10 p. 427 E) berichtet über die Sitte der Alten, den Manen der Freunde die Speisen, die vom Tische fielen, zu weihen, wie auch in Japan für die Abwesenden und Verstorbenen ein Gedeck bereit steht, und zitiert als Beweis, daß die Königin in *Eur.* 'Stheneboia' danach gehandelt habe, daraus (vgl. *Nauck* a. a. O.) zwei Verse:

πρότον δέ νιν λήληθεν οὐδὲν ἐκ χειρός,
ἀλλ' ἐνθὺς αὐτᾷ τῷ Κορινθίῳ ξένῳ.

Danach hat es Stheneboia für wahrscheinlich gehalten, daß der Geliebte in dem Abenteuer, in das sie ihn geschickt hatte, umgekommen sei, und deshalb hat sie nie vergessen, ihm das, was ihr bei Tische aus der Hand fiel, zu weihen und seiner — denn er ist der korinthische Gastfreund — laut zu gedenken. Diese Verse des *Euripides* sind von *Kratinos* (*Com.* 2 p. 179) parodiert worden: ἔτσι λάταγας τῷ Κορινθίῳ ξένῳ. Auch gehört hierher die Bemerkung *Hesych.* 2 p. 510: Κορινθίος ξένος ἐπὶ τῶν τὰς λάταγας ὑπαικούντων, ἀπὸ τῆς παρ' Εὐβοίᾳ Σθeneβοίας. Mit den beiden Versen, die oben angeführt sind, müssen diese beiden verbunden gewesen sein (*Aristoph.* *Thesm.* 404f.):

ἀνὴρ ἐρωτᾷ τῷ κατέαγεν ἢ χύτρα;
οὐκ ἐστ' ὅπως οὐ τῷ Κορινθίῳ ξένῳ.

Welcker (a. a. O. S. 780) nimmt an, daß beide Verse nicht die Parodie des *Aristophanes*

auf Verse des *Euripides*, sondern vielmehr wörtlich der 'Stheneboia' entnommen sind und natürlich bei *Aristophanes* als Parodie wirken. Besonders wirksam waren natürlich die Verse durch die Wiederholung: τῷ Κορινθίῳ ξένῳ. So offen also gab Stheneboia ihren Gefühlen für den Geliebten Ausdruck.

Bestrafung Stheneboias.

Bellerophon hatte alle Abenteuer in Lykien glücklich bestanden, Iobates erkannte in ihm den θεοῦ γόνος, söhnte sich mit ihm aus und gab ihm seine andere Tochter, die Schwester der Stheneboia, zur Gemahlin. Gleichzeitig teilte er ihm das Geheimnis des Briefes (*Apollod.* 2, 3, 2: τὰ τε γράμματα ἔδειξε . .) mit, und Bellerophon beschloß daraufhin, sich für das schwere Unrecht zu rächen, an Stheneboia durch ihren Tod, an Proitos durch ihren Verlust (vgl. *Fischer* S. 47 ff.; *Welcker* 778 ff.; ob. Bd. I, Sp. 772). Diese Episode ist die Erfindung des *Euripides* und von ihm in der 'Stheneboia' zum Hauptgegenstande der Handlung gemacht worden. — Bellerophon kehrte mit Bewaffneten aus Lykien zurück, um womöglich mit Gewalt sein Werk auszuführen. Bei seinem ersten Zusammentreffen mit Proitos verlangte er von ihm die Auslieferung seines Weibes, das beide hintergangen habe und ebenso feindlich gegen den Gatten wie gegen ihn gewesen sei. *Welcker* (a. a. O. S. 779) ergänzt die Lücke im Texte der *Hypothesis* dahin, daß Proitos sich aus Angst vor der Drohung des Bellerophon, ihn samt seiner Gemahlin auf dem Pegasos zu entführen, an einen Altar geflüchtet habe. Wahrscheinlich ist, daß Proitos vom Schein verspricht, gleichsam als der von Stheneboia beleidigte Gatte, seine Gemahlin auszuliefern, im geheimen aber Anstalten trifft, sich und die Stheneboia zu retten, den Bellerophon aber mit List oder Gewalt zu verderben (*Fischer* a. a. O. S. 47; *Hartung* p. 79). Von diesen Absichten erfährt Bellerophon, worauf sich dann die Worte am Schlusse der *Hypothesis* δις γὰρ ἐπιβουλευθέντα beziehen, und so entschließt er sich zur List. Inzwischen hat auch Stheneboia erfahren, was ihr bevorsteht, und, um die drohende Gefahr abzuwenden, sendet sie die Mitwisserin ihrer Leidenschaft, ihre ergebene Amme. Um den ergrimten Geliebten ihrer Herrin umzustimmen, schildert jene ihm die Seelenkämpfe der Stheneboia nach seiner Abreise, ihr Verlangen nach ihm und ihre Trauer bei dem Gedanken, er könnte den Tod gefunden haben. Da nun Bellerophon fast gleichzeitig von den neuen Nachstellungen des Proitos erfährt, benutzt er die alte, nun neu entfachte Leidenschaft der Stheneboia, um mit List sein Ziel zu erreichen. In seiner neuen Rolle als Liebender gelingt es ihm die Amme zu täuschen, Stheneboia gewährt ihm ein Stelldichein. Sie trat nach dem zweiten Chorliede auf (*Welcker* S. 780). Das Verhältnis ist jetzt umgekehrt, Bellerophon ist der Liebe verlangende, und Stheneboia läßt sich von seinen Liebesbetuerungen, seinen Versprechungen hinreißen, sie ist am Ende ihrer Wünsche; an ihre Familie denkt sie gar nicht mehr, weiß sie doch,

daß sie bald die Gemahlin des Geliebten sein wird. Nur ein Bedenken hat sie noch, eine einzige Sorge: auf welchem Wege wird sie die Flucht mit Bellerophon ermöglichen? Er weist natürlich auf sein Flügelroß hin (vgl. *Sidon. Apollin. C. 5, 177ff.*), schildert ihr aber auch die Gefahren einer solchen Reise, um die Größe ihrer Hingebung zu prüfen. Darauf bezieht sich *Nauck* (a. a. O.) *fragm.* 669 p. 571:

πέλας δὲ ταύτης δεινὸς ἰδόνται Κράτος
ἐνθ' ἑρος, ἢ ληστήσιν φρουρεῖται . .
κλύδωνι δεινῷ καὶ βροτοσύμφ' βρέμει
πτηνὸς πορεύσει.

und *Aristoph. Pac.* 124:

ΚΟΡΑΙ ΤΡΥΓΑΙΟΥ.

καὶ τίς πόρος σοι τῆς ὁδοῦ γενήσεται;
ναὺς μὲν γὰρ οὐκ ἄξει σε ταύτην τὴν ὁδόν.
ΤΡΥΓΑΙΟΣ.

πτηνὸς πορεύσει πῶλος· οὐ κασθλώσομαι.

Hierzu bemerkt *Schol. Ven. v. 125: ὁ λόγος ἐκ* 20
Σθενεβοίας Ἐυριπίδου. τινὲς δὲ οἴονται ἐκ Βελ-
λεροφόντου παρωδησαι. Also das Mädchen fragt, wie Trygaios dahin kommen könnte, wohin man weder auf einer Straße noch auf einem Schiffe gelangen könne. Und er eröffnet ihr: 'Mit dem geflügelten Reittier'. So wie das Mädchen hat Stheneboia nach der wunderbaren Reise gefragt. Aber ihre Liebe ist so groß, daß sie durch die Gefahren (vgl. *fragm.* 569 *Nauck*) sich nicht abschrecken läßt, ihm zu 30
folgen. Schnell trifft sie ihre Vorbereitungen zur Abreise, besteigt den Pegasos und erhebt sich mit dem Geliebten in die Lüfte. Aber im cykladischen Meer über der Insel Melos trifft sie unerwartet, während sie liebetrunken ihn umarmt, die Strafe für ihren Frevel: kopfüber läßt sie Bellerophon ins Meer hinabstürzen (*Hypothesis, Schol. Aristoph. Pac.* 141; *Welcker* a. a. O. S. 781; ob. Bd. I, Sp. 772, *Fischer* a. a. O. S. 48; *Hartung* a. a. O. S. 81). 40
Gruppe (Griech. Myth. S. 124) erblickt in dem Pegasos ein Fluchroß, das erst die Stheneboia, später aber den Bellerophon selbst abstürzen läßt.

Eben als beide Liebenden auf dem Flügel-
pferd aufgestiegen sind, tritt Proitos wieder
auf die Bühne und erfährt jetzt mit nicht ge-
ringem Schrecken die fast unglaubliche Nach-
richt. *Schmidt* (a. a. O. S. 21) bezeichnet den 50
Pegasosritt in unserem Stück als komisch auf-
geputzt und Bellerophon selbst als eine komi-
sche Figur. Nach dem, was sonst über die
Wirkung des Stückes uns berichtet wird, muß
gerade diese Szene sehr ergriffen haben. —
Bald aber bringen *Fischer*, deren Beruf in
fragm. 670 (*Nauck*?) geschildert ist, die Leiche
der Stheneboia herbei. Auf Befehl des
Königs, der vollständig gebrochen ist und be-
kennt, daß man keinem Weibe überhaupt
trauen dürfe (*fragm.* 671), wird die Leiche in 60
den Palast getragen. Jetzt erst durchschaut
auch er die Untreue und den schändlichen Betrug
der Stheneboia. Natürlich ist in der Tragödie
die Zeit, die der Transport der Leiche vom
Strande von Melos bis zur Burg von Tirynth
gebraucht hätte, nicht in Betracht gezogen
worden.

Am Schlusse des Dramas tritt Bellerophon

noch einmal auf, er ist auf dem Flügelroß zu-
rückgekehrt und entwickelt nun die Moral
des Stückes und führt sich in der Rolle des
Strafrichters ein (vgl. *Hypothesis: . . Ἐυριπίδης . .*
εἰσάγων τὸν Βελλεροφόντην γνωμολογοῦντα).
Als ein deus ex machina hält er dem Proitos
seine Strafrede aus den Lüften (*Hartung* a. a.
O. p. 82) und erzählt, wie er mitten in der
Luftreise die treulose Gattin, die liebestolle
Geliebte hinabgestürzt habe, weil eine Buh-
lerin nur diesen Tod verdient (*Fischer* a. a. O.
S. 48). Eine ähnliche Strafe vollzogen die
alten Germanen an den Ehebrechern, wovon
die Moorleichen Zeugnis ablegen. Die gleiche
Moral entwickelt der Dichter, wenn er *Melan.*
desm. fragm. 497 verlangt, daß eine Buhlerin
zu bestrafen sei, um andere abzuschrecken.

Von diesem Sturz der Stheneboia berichten
außer der *Hypothesis* noch *Schol. Ar. Pac.* 141
und *Suidas* s. v. *Τραγικώτερος*, der aber den
Aufstieg in Korinth vor sich gehen läßt; da-
gegen wird das Ende der Königin bei *Hygin*
folgendermaßen geschildert (*fab.* 57): *Sthenoboea*
re audita ipsa se interfecit; (fab. 243): *Quae*
se ipsae interfecerunt: Sthenoboea lobatis filia,
uxor Proeti, propter amorem Bellerophontis.
Und der *Scholias* zu *Ar. Ran.* 1050f. gibt
diesen Ausgang: *ἐλθόντος οὖν ἐκείσε Βελλερο-*
φόντου καὶ καθάρου φανέντος, μὴ φέρονσα τὴν
αἰσχύνην ἢ Σθενέβωια κατέω' ἐχρήσατο. Da-
nach hat also Stheneboia, als sie erfuhr, daß
die Unschuld des Bellerophon ans Licht ge-
kommen, er selbst allen Gefahren glücklich
entronnen und sogar ihr Schwager geworden
sei, aus Furcht vor Schande (vgl. auch *Juvenal*
Sat. 10, 327ff.) Selbstmord durch den Schier-
lingstrank verübt. *Hartung* (a. a. O. p. 390)
teilt diese Ansicht, indem er selbst an eine
Rückmeldung des wahren Sachverhaltes durch
Iobates nach Tirynth glaubt. *Fischer* (a. a. O.
S. 48) bestreitet die Möglichkeit dieses Lebens-
endes der Königin und erklärt die Nachricht
Schol. Ran. 1050f. aus einer mißverstandenen
Auffassung des Textes entsprungen. Aber selbst
wenn wir das für diese Stelle zugeben, wie
konnte *Hygin* in zwei verschiedenen Berichten
die gleiche Nachricht bringen? Etwa abhängig
von jener irrtümlichen Auslegung des *Scholias*ten
oder selbst in jenen Irrtum verfallen?

In den *Fröschen* läßt *Aristophanes* nämlich
durch *Aischylos* dem *Euripides* vorhalten, daß
seine Stücke auf das Volk eine unsittliche
Wirkung ausübten.

AIEX. v. 1043:

ἀλλ' οὐ μὰ Διὸς Φαίδρας ἐποίουν πόρναις οὐδὲ
Σθενεβοίας.

ETP. 1049:

καὶ τί βλάπτουσ', ὦ σφέτερι' ἀνδρῶν, τὴν πόλιν
ἀμὰ Σθενέβοιαι;

AIEX. 1050:

ὅτι γενναίαις καὶ γενναίων ἀνδρῶν αἰσχρὸν
ἀνέπεισας

1051:

κῶνεια πιεῖν, αἰσχυνθεῖσας διὰ τοὺς σοὺς Βελλε-
ροφόντας.

Welcker (a. a. O. S. 785f.) glaubt, daß athe-
nische Frauen aus Kührung über das unglück-
liche Weib, das, ein Spielball der Aphrodite,

nur aus inniger Liebe feindselig handelt und dafür von dem Geliebten mit kaltem Blute gemordet wird, aus Scham Selbstmord begangen hätten, weil Stheneboia, im höchsten Grade anziehend und liebenswürdig dargestellt, die Frauen hingerissen hätte. *Hartung* (a. a. O. p. 85) neigt der gleichen Ansicht zu und führt weiter aus, daß die rasende Liebesleidenschaft in der 'Stheneboia' und im 'Hippolyt' wohl diese Wirkung auf die Zuschauer gehabt haben könne, wo die eine Frau sich durch die Lüfte entführen läßt, die andere Männerkleider anlegt, nur um ihre Leidenschaft zu befriedigen.

Höhne (a. a. O. S. 39) vergleicht *Euripides* a. a. O. mit den Dichtern der romantischen Periode; wie ihre, so atmen eine Reihe seiner Stücke den Geist der Empfindsamkeit und Sehnsucht und wie in der Periode nach dem Erscheinen von Goethes Werken mancher sentimentale Jüngling dem Beispiele Werthers folgte (*Berth. Auerbach, Deutsche Abende, Neue Folge*), so kann die 'Stheneboia' die gleiche Wirkung auf rührselige athenische Frauen ausgeübt haben. Nicht ohne den zwingendsten Grund nennt *Aristoteles* (*Poet. c. XIII*) *Euripides* den tragischsten Dichter, und *Quintilian* (*Inst. 10, 1, 68*) sagt: *in affectibus cum omnibus mirus, tum in iis, qui in miseratione constant, facile praecipuus est.* — *Fischer* dagegen (a. a. O. S. 49) verneint, daß infolge einer ästhetischen Scham, wie *Welcker* annahm, sich Athenenserinnen das Leben genommen hätten. Er erklärt den Selbstmord auf andere Weise. Da *Euripides* in der Schilderung der Gefühle und Leidenschaften, also auch der Liebe, seine besondere Kunst zeigte, und in der 'Stheneboia' die Liebe der Königin verführerisch ausmalte, so gaben sich, vom Zauber dieser Frau ergriffen, ehrbare Frauen schönen Männern hin. Als sie aber aus ihrem Rausch erwachten, ihre Schändung erkannten und Entdeckung ihrer Schuld befürchten mußten, griffen sie zum Schierling.

Doch beruht die bei *Hygin* und im *Schol. Ar. Ran.* 1049 ff. uns bezeugende Version vom Selbstmorde der Stheneboia mit nichten auf einem Irrtum, vielmehr hat sie wahrscheinlich sogar *Euripides* in seinem 'Bellerophon' erfunden. Dort ist Bellerophon bei dem Versuche, in den Himmel einzudringen, vom Pegasos abgestürzt und irrt hilflos im Aleischen Gefilde umher. Da kommt der Sohn der Stheneboia, Megapenthes, verbündet sich mit seinem Großvater Iobates, und beide beschließen den Bellerophon vollends zu vernichten. Dies ist die Erfindung des *Euripides*, während nach anderen Nachrichten Bellerophon nach dem Tode des Iobates dessen Nachfolger wird und vorher das Verhältnis zwischen beiden ein gutes blieb, so nach *Apollod.* (2, 3, 2): καὶ θυρίσκον τὴν βασιλείαν κατέκλεπεν αὐτῷ. *Fischer* (a. a. O. S. 52 f.), der den Tod der Königin durch den Schierlingsbecher verneint, erklärt sich den Vorgang, indem er sagt, Megapenthes habe erfahren, daß es Bellerophon schon schlecht gehe; ich glaube mit *Welcker* (a. a. O. S. 785 ff.) und *Hartung* (a. a. O. p. 388) an einen Zusammenhang. Der Knabe Mega-

penthes hatte der Mutter, ehe sie zum Schierling griff, versprechen müssen, sie an Bellerophon zu rächen, wenn er erwachsen wäre. Also hat sich Stheneboia getötet, als ihr Betrug ans Licht kam. Der Mordanschlag des Megapenthes wurde zwar durch das glückliche Dazwischenkommen des Glaukos vereitelt, aber daß Stheneboia die Anstifterin gewesen war, konnte Bellerophon von einem Begleiter des erschlagenen Megapenthes erfahren. Auf diese Enthüllung, daß Sth. mit ihrer Rache den Bellerophon noch nach ihrem Tode verfolgt hat, bezieht sich *frgm.* 298 (*Nauck* a. a. O. p. 449): οὐδ' ἂν ἐκ μητρὸς κακῆς] ἐσθλοὶ γένοντο παῖδες εἰς ἀλκήν δορός], ebenso *frgm.* 297, und sein Haß gegen die Weber und die Stheneboia insbesondere ist dokumentiert in *frgm. inc.* 1059: δεινὴ μὲν

. οὐδὲν οὕτω δεινὸν ὡς γυνὴ κακόν.
Dargestellt finden wir diese letzte Rettung Bellerophons vor der Rache der Stheneboia auf einem der Reliefs aus dem Tempel der Gebrüder Attalos und Eumenes zu Kyzikos, wozu das *Epigramm* nr. 15 gehört (*Anthol. Pal.* 3, 15). Wie da auf allen Reliefs die Liebe der Söhne zu ihren Müttern ihren Ausdruck gefunden hat, so hat zweifellos Megapenthes seiner Mutter zu Liebe Bellerophon beseitigen wollen.

Nur die eine Entschuldigung gibt es für Stheneboia, welche durch ihren frevelhaften Betrug an Bellerophon, ihre Liebesleidenschaft, über der sie ihre Familie vergift, und durch die Abstreifung jeglichen Schamgefühles feinsinnige Gemüter empört (*Hartung* a. a. O. p. 83), daß sie ein Spielball der Liebesgöttin, ein willenloses Werkzeug des Schicksals, ihre Liebe eine νόσος ist (vgl. *Nestle* a. a. O. S. 184).

Bedeutung.

Wenn wir nach der Bedeutung des Mythos fragen, so müssen wir daran denken, daß Stheneboia bei *Homer* den Namen Anteia führt, der eine Bezeichnung des Vollmondes ist (vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* S. 983.); ferner heißt sie noch nach *Servius* (*Vergil. Ecl.* 6, 48: *Proeti filiae et Stheneboeae sive Antiopae*) Antiope, ein Name, der in seiner Bedeutung identisch ist mit Anteia und noch etwas schärfer die Mondphase bezeichnet (*Roscher, Selene* 140 ff.; *Usener, Rhein. Mus.* 1898, S. 342 ff.; *Gruppe* a. a. O. S. 938), weil der Vollmond bei seinem Aufgang der Sonne gegenübersteht. Bellerophon ist natürlich in diesem Falle ein Sonnenheros, der viele Ähnlichkeiten mit Phaethon aufweist. Später aber ist der Name Antiope nicht mehr für den Vollmond, sondern allgemein für die Mondgöttin eingesetzt worden. Der ursprüngliche Sonnengott war natürlich Zeus, an dessen Stelle hier seine Hypostase Bellerophon tritt. Stheneboia ist gleichfalls eine Mondheroine, wie auch Aphrodite ursprünglich diese Bedeutung besessen hat (vgl. *Roscher, Nektar u. Ambrosia* S. 76 f., 83; *Gilbert, Griech. Götterl.* S. 354.). In älteren Zeiten stand der Tod der Mondgöttin mit dem letzten Hinschwinden der Mondsichel fest; doch ist die

Motivierung ihres Todes verschieden. Entweder tritt ein gewaltsamer Tod ein, oder sie enden durch Selbstmord, wie Aglauros. Beide Todesarten haben wir dagegen an Stheneboia zu beobachten, den Selbstmord und den Sturz von der Himmelsbahn wie beim Sonnenheros Phaethon. Die beiden unausgesetzt hintereinander herwandelnden Gottheiten sind frühzeitig als zwei Liebende aufgefaßt worden (*Gilbert* a. a. O. S. 407 ff.), die einander einzuholen suchen. Und wenn ihr Verweilen am Himmel keinen Anhalt für ihre Liebestätigkeit bot, so wußte die Phantasie andere Stätten dafür zu finden. Wie das eine Mal der Sonnengott, das andere Mal die Mondgöttin als begehrtlich oder als widerstrebend gedacht wurde, so können wir das ähnliche Verhältnis an Bellerophon und Stheneboia beobachten. Die gleichen Gottheiten erkennen wir dann auch in Hippolytos und Phaidra wieder. Weiterhin erhält die Bedeutung Bellerophons als Sonnengott auch aus seinem Kampfe mit der Chimaira; er zertheilt das *villosum* = skr. *varvara* = *βέλλεος* = das Zottige, das sind die Wolken (vgl. *Bender* a. a. O. S. 12 ff. *Preller* a. a. O. 2, 57).

Bildliche Darstellungen.

Auf die bildlichen Darstellungen aus dem Gebiete des Mythos haben die Tragiker größeren Einfluß ausgeübt als die Epiker. So hat *Euripides* den Mythos von Stheneboia nicht nur stark beeinflußt, sondern ihn wahrscheinlich größtenteils geschaffen. Ganz von selbst zerfallen die Abbildungen, die Szenen aus dem Leben Stheneboias zeigen, in drei Gruppen, die erste enthält Darstellungen, auf denen Stheneboia Bellerophon in ihre Liebesnetze zu verstricken sucht, die zweite bringt ihr Benehmen bei Bellerophons Abreise zum Ausdruck, die dritte stellt die Bestrafung der Frevlerin dar.

A. Vase im Mus. Nazionale zu Neapel, publ. *Annali* 1874, tav. d'agg. = *Reinach, Répert. de vases* 1 S. 331 oben. *A. v. Prittwitz und Gaffron, Bellerophon in der antiken Kunst* S. 23 ff. *Vogel, Szenen Euripideischer Tragödien* S. 86 f. In einer Tür steht eine mit Mantel und Chiton angetane Frau, reich mit Hals- und Armspangen geschmückt, die in der Rechten einen Spiegel, in der Linken eine Schale mit Äpfeln (die gewöhnliche Liebesgabe) trägt. Ihr gegenüber steht Bellerophon, hinter ihm der Pegasos. B. ist bekleidet mit der Chlamys, und stemmt die darin eingewickelte Linke in die Seite. Er hat das Haupt mit einer Binde geziert, während der Pegasos im Nacken hängt. Obgleich die Zeichnung nicht ganz scharf ist, kann man doch aus der ganzen Haltung des Jünglings, dem gesenkten Haupte, dem unfreundlichen Blicke ein Unbehagen und eine Verlegenheit deutlich herauslesen. Stheneboia sucht also die Zuneigung des Bellerophon zu gewinnen, wird aber von ihm zurückgewiesen, wie die ganze Handlung lehrt. Von der Bedeutung des Spiegels in Liebeszenen handelt der Dichter auch *Danae, frgm.* 322. Gegen *Fischer* (a. a. O. S. 81), *Gerhard (Apul. Vasenb.* S. 13, 20 c) und *Heydemann (Mus. S. Aug. nr. 1891)*, die in

dieser Frau Stheneboias Schwester Philonoe erblicken, muß eingewandt werden, daß weder bildlich noch literarisch ein Abenteuer Bellerophons mit Philonoe sich nachweisen läßt; nach einstimmiger Überlieferung wird sie von ihrem Vater Iobates dem Bellerophon als Braut zugeführt. Ferner paßt zu ihr weder die Aufdringlichkeit der Frau auf dem Vasenbilde, noch auch das mürrische Wesen Bellerophons zu einer Werbung um Philonoe. *Welcker* (*A. D.* 3, 530), *Engelmann (Ann.* 1874, p. 34) und *Vogel* halten die Frau für Stheneboia, glauben aber, es sei hier nicht die Szene dargestellt, in der Stheneboia den Bellerophon zu verführen sucht, sondern die, in der Bellerophon Stheneboia veranlaßt, mit ihm auf dem Pegasos zu fliehen. Daher bezeichnet auch



1) Stheneboia, Bellerophon und Pegasos, Vase im Mus. Nazionale zu Neapel (nach *Ann. d. Inst.* 1874, tav. d'agg.).

Vogel die Haltung des Jünglings als prüfend und auf Rache sinnend (S. 87). Doch damit hätte er die Liebende nicht seinem Zwecke willfährig machen können, höchstens mit der denkbar größten erbeuchelten Zärtlichkeit. Auch stimmt das Benehmen Stheneboias nicht zu *Vogels* Auslegung: Sie war schuldbewußt, verängstigt, als sie zum zweitenmal vor Bellerophon hintrat; auf diesem Bilde ist sie sich ihrer sieghaften Schönheit bewußt und zeigt eine meisterhafte Koketterie (vgl. *Hippol.* v. 630 ff.; *Nestle* a. a. O. S. 221, 262).

B. 1. Vase aus dem Mus. Nazionale zu Neapel, publ. *Dubois-Maissonneuve, Introd.* pl. 69. *v. Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 28 f. *Fischer* a. a. O. S. 61. Die rechte Seite dieses Bildes nimmt Bellerophon ein, der mit der Linken den Pegasos führt, während seine gesenkte Rechte einen Brief hält. Links davon, auf ein Zepter gelehnt, steht ein bärtiger Mann, der sich mit Bellerophon unterhält und dabei lebhaft gestikuliert. Unter dem Flügelpferde ist ein kleiner Altar zu sehen, um anzudeuten, daß die beiden Männer sich im Freien befinden. Im Hintergrunde, also im Palaste, können wir erkennen, daß eine Frau, mit langem Chiton und Obergewande bekleidet, welches wie ein Schleier den Kopf zum Teil verhüllt, die Rede der beiden belauscht. Daß sie in irgendeiner Beziehung zu der Unterredung steht, beweist ihre Nervosität, die sie mit dem Saume des Gewandes verlegen zu spielen veranlaßt. Wir haben hier Stheneboia in dem schweren Augenblicke, wo sie den Geliebten in die Todes-

gefahren gehen sieht. Auf die Ankunft des Bellerophon bei Iobates beziehen dagegen dies Bild *Inghirami* (*Gall. omer.* 1, 83), *Panofka* (*Neapels ant. Bildw.* S. 331) und *O. Müller* (*Hdb.* § 414. 1). Dazu paßt aber weder die Handbewegung des Königs noch die Art, wie der Jüngling den Brief hält.

2. Vase aus dem Museum Jatta, publ. *Mon. d. Inst.* 4, 21 = *Reinach, Répert. de vases* 1 S. 127 oben. v. *Prittwitz und Gaffron* a. a. O. 29 ff. *Fischer* a. a. O. S. 59. Die Situation ist ganz ähnlich der vorigen, nur überreicht Proitos erst den Brief. In der Mitte des Bildes, zwischen B. und dem Könige, scharrt ungeduldig der Pegasos. Rechts erblicken wir zwei weibliche Gestalten. Die eine sitzt, ähnlich be-



2) Proitos, Bellerophon, Pegasos, Stheneboia u. Sklavin, Vase aus dem Museum Jatta (nach *Mon. d. Inst.* 4, 21).

kleidet wie oben, auf einem Lehnssessel mit sorgfältig geordnetem Haar, die Arme mit Spangen geschmückt, und läßt die erhobene Rechte wiederum mit den Falten des Gewandes spielen, das auch über den Rücken herabwallt. Weiter nach rechts steht eine junge Sklavin, die mit einem großen Fächer Kühlung fächelt, dabei aber mehr Interesse für die Handlung auf der linken Seite erkennen läßt.

3. Wandgemälde aus Pompeji, publ. *Giornale degli scavi di P. n. s.* 1, tav. 7. 2. v. *Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 31 f. Die Darstellung, im allgemeinen der vorigen ähnlich, zeigt den Proitos sehr barbarisch gebildet, wahrscheinlich im Bühnenkostüm, wie er auf sein Zepter gestützt dem Bellerophon den Brief überreicht, während seine Gemahlin, durch die Lehne eines Sessels halbverdeckt, ruhig dasteht und ihren Blick auf Bellerophon heftet.

4. Vasenbild, vgl. *Böttiger, Vasengem.* 1, 132. *Engelmann* a. a. O. p. 12, nr. 17. v. *Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 31 f. *Fischer* a. a. O. S. 60. Das Bild, noch nicht publiziert, ist den vorigen ähnlich. Zu den Füßen der trauernden Stheneboia sitzt ein kleiner Knabe, den man als Eros oder als Megapenthes zu deuten noch keinen festen Anhalt hat.

C. 1. Pompejanisches Wandgemälde, publ. *Giorn. degli scavi di P. n. s.* 2, tav. 4. *Wiener Vorlegeblätter* Ser. 8, Taf. 9, nr. 3. v. *Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 61 ff. Den Hinter-

grund des Gemäldes, durch eine Mauer abgetrennt, bildet ein hohes Gebirge. Auf diesem läuft eine in kleinem Maßstabe gebildete Chimaira hin, verfolgt von Bellerophon, der auf dem Flügelroß von links durch die Luft reitet. Im Vordergrund rechts erblicken wir auf einem Ruhebette zwei Frauen. Die vordere trägt die uns bekannte Kleidung der Stheneboia, der linke mit einer Spange geschmückte Arm ruht leicht auf dem Knie. Der mit einem Diadem geschmückte Kopf ist etwas gesenkt und erhöht den schmachtenden Eindruck, den die ganze Haltung der Frau erweckt. Die gleiche Kleidung, nur keinen Schleier trägt die zu ihrer Rechten sitzende Gestalt. Sie hat es sich recht bequem gemacht; das rechte Bein hält sie über das linke geschlagen, und mit der Linken, die auf diesem Bein ruht, stützt sie den Kopf. Der vordere der beiden Jünglinge, die zur Linken stehen und beide mit der Chlamys angetan sind, unterhält sich mit den Frauen, während der andere sich empört abzuwenden scheint. Wie der Hintergrund beweist, kann es sich nur um eine Szene, in der Bellerophon eine Rolle spielt, handeln. Und der Hintergrund muß der Gegenstand sein, um den es sich in der Unterhaltung dreht: Bellerophon erzählt der Sth. von den Gefahren, die er überstanden hat, und sie nimmt lebhaften Anteil daran. Der Jüngling, der sich abwendet, gehört zu den Begleitern des Bellerophon; ihm ist diese Betörung des Weibes zuwider; er wünscht sich ritterlichen Kampf. Im Gegensatz zu ihm steht die zweite weibliche Person, die als Amme zu deuten das Alter verbietet; es ist Peitho, die den Bellerophon unterstützt, wie in der Szene *Oerbeck* (*Heroengalerie* Taf. 13, 2), wo dieselbe Göttin der Helena zuredet, dem Paris zu folgen. Dieser Abbildung liegt möglicherweise die Szene aus der 'Stheneboia' zugrunde, in der Bellerophon die Königin zur Luftreise bewegt (*Welcker* a. a. O. 781).

2. Vasenbild, publ. *Tischbein, engr. of anc. vas.* 1, 39. v. *Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 66 ff. *Vogel* a. a. O. S. 152. Auf der Vorderseite ist der Abschied Bellerophons von Iobates dargestellt; der Jüngling zieht in den Kampf gegen die Chimaira. Auf der Rückseite zeigt das Bild in der Mitte einen Jüngling in der bekannten Tracht Bellerophons, der sich mit beiden Armen auf den Stock in der Linken stützt; das linke Bein ist Spielbein. Ihm tritt eine Frauengestalt, deren Kleidung stark an die uns bekannte der Stheneboia erinnert (nur fehlt der Schleier), entgegen und streckt beide Arme erregt in die Höhe. Ihr Haar ist kurz geschnitten. Hinter dem Jünglinge auf zwei Stufen, die einen Altar andeuten sollen, kniet ein kleiner Eros, der einen Pfeil auf die Frau abschießen will. *Vogel* hält die Darstellung für zu allgemein gehalten, als daß man daraus auf eine bestimmte mythische Szene schließen könnte. *Engelmann* a. a. O. S. 34 sieht in dem Bilde eine Szene des Alltagslebens, weil 1. der Pegasos fehlt, 2. Bellerophon sich auf einen Stock stützt, 3. die Frau kurzgeschnittene Haare trägt. *Tischbein, Böttiger* (*Kl. Schr.*

2, 286) und Schmidt (Ann. 1851) sehen in der Darstellung Stheneboias erstes Zusammentreffen mit Bellerophon, Welcker dagegen erblickt darin die Szene, die der eben beschriebenen vorausgeht. So erklärt sich, warum das Haar, ihr schönster Schmuck, fehlt: sie hat es geopfert für den korinthischen Gastfreund, den sie als tot beweinte und beklagte. Die Armbewegung deutet an, daß sie über das unerwartete Auftauchen des Totgegläubten erschrocken ist, und der Eros soll andeuten, daß Bellerophon die Geliebte seinem Plane willfährig finden wird.

3. Inghirami, Vas. fitt. 1, 3: Krater (ΠΥΘΩΝ ΕΡΠΑΦΕ) aus Kampanien, jetzt in Petersburg (Eremitage nr. 427). Engelmann a. a. O. S. 35, nr. 77. v. Prittwitz u. Gaffron a. a. O. S. 69. Welcker a. a. O. S. 782. Fischera a. a. O. S. 82. Vogel a. a. O. S. 87f. In der Mitte des Bildes schwebt Bellerophon (mit Hut auf dem Kopf) nach rechts hin auf dem weißen Flügelpferde, er trägt Hosen und die Chlamys, ein bunter geackter Gürtel umgürtet seine Hüften. Hinter ihm, kopfüber, stürzt nach links hin eine mit langem, gegürtetem Chiton bekleidete Frau ins Meer. Über ihr schwebt ein Raubvogel, um das Luftrevier zu bezeichnen (Welcker a. a. O. S. 782). Das Meer ist durch Wellen und eine Sepia mit menschlichem Antlitz angedeutet. Bellerophon hält die Rechte schirmartig über die Augen und sieht sich sentimental nach der Frau um (Welcker), v. Prittwitz und Vogel deuten diese Bewegung als das sog. ἀποσποσπείν. Diese Darstellung von dem furchtbaren Ende der Stheneboia bedarf keiner weiteren Erklärung. [Buslepp.]

Stheneboeae (Σθενέβοαι) werden von Aischylos in Ar. Ran. 1049f. athenische Frauen genannt, die, bisher ehrbar und mit edlen Männern vermählt, durch sündhafte Liebe verwirrt, ihren Männern die Treue brachen und hinterher αἰσχυρθεῖσαι aus Reue und Angst über ihren Fehltritt zum Schierlingsbecher griffen (vgl. Fischer, Bellerophon S. 49 und den Artikel Stheneboia unter 'Bestrafung der Stth.'). [Buslepp.]

Sthenehoios heros wird Bellerophon von Sidonius Apollinaris (Carm. 11, 74) als Geliebter der Königin Stheneboia von Tiryth genannt, die die Veranlassung war, daß er in ihrem Heimatlande Lykien Heldentaten verrichtete. An einer anderen Stelle (Carm. 5, 177) nennt derselbe Dichter den Bellerophon, indem er die Königin anredet: tuum iuvenem.

[Buslepp.]

Sthenelaos (Σθενέλαιος), 1) Sohn des Ithaimenes, ein Troer (oder Lykier? Ebeling. Lex. Hom. bezeichnet Ithaimenes als Lycius), den Patroklos durch einen Steinwurf in den Nacken tötete (Ilias 6, 586 f.). — 2) der Sohn des Melas, der mit seinen 7 Brüdern von Tydeus getötet wurde, weil sie dem Vater des Tydeus, Oineus, nachstellten. Tydeus floh wegen dieser Tat aus Kalydon nach Argos zu Adrastos. (Apollod. 1, 8, 5 nach der Alkmaionis (Epic. Graec. fragm. ed. Kinkel fragm. 4). Die handschriftliche Überlieferung bietet die Namensform σθενέλαιον, die jedoch schon Heyne (Apollod. ed. altera

1803) in Σθενέλαιον emendiert hat. Über die Verbindung der Sage von Tydeus (und seinem Sohne Diomedes) mit den Schicksalen des Alkmaion siehe Immisch, Klaros (Jahrb. f. Phil. Suppl. 17 [1890] 182—193). Nach Gruppe (Gr. Myth. S. 347) ist Sthenelaos geradezu 'nach einem der zahlreichen argivischen Sthenelos' genannt. [H. Ostern.]

Stheneia s. Steino und Sthenios.

Sthenelas (Σθενέλαιος), der Sohn des Krotopos, Enkel des Agenor, König von Argos. Sein Urgroßvater ist Triopas, der Sohn des Phorbas, der Enkel des Argos. Gegen den Sohn des Sthenelas, Gelanor (s. d.), zieht Danaos (s. d.), von Ägypten kommend, und macht sich selbst zum Herrn von Argos. Pausanias 2, 16, 1; 19, 3. [H. Ostern.]

Sthenele (Σθενέλη), 1) eine der 50 Töchter des Danaos (s. d. und den Artikel Aigyptos, wo die Liste der Danaiden gegeben ist). Ihre Mutter heißt Memphis (s. d. nr. 2). Sthenele und ihre beiden Schwestern von derselben Mutter, Kleite und Chrysippe, werden δι' ὁμωνυμίαν ἀλλήρου (ohne daß wie bei den anderen das Los entscheidet) den drei Söhnen des Aigyptos und der Tyria zuteil: Sthenele dem Sthenelos, Kleite dem Kleitos, Chrysippe dem Chrysippos. In der in sehr zerstörtem und unvollständigem Zustand überlieferten Liste der Danaiden bei Hygin. fab. 170 fehlt der Name der Sthenele sowohl wie der des Sthenelos. — 2) Die Tochter des Akastos, von Menoitios Mutter des Patroklos (Apollod. bibl. 3, 13, 8, 4, Schol. Pindar. Olymp. 9, 106^b u. 107^a [Draheim], Schol. Apoll. Rhod. 1, 69, Schol. zu Tzetzes Allegor. [Cramer, Anecd. Oxon. 3 p. 378, 3 f.]). Über abweichende Angaben über die Mutter des Patroklos s. den Artikel Menoitios nr. 2 gegen Ende: Bd. 2 Sp. 2797. [H. Ostern.]

Sthenele auch im Schol. Toxyl. Hom. II. 16, 14. Nach Welcker, Zeitschr. für die Altertumswissensch. 1 (1834), 44 hat man dem Patroklos Sthenele zur Mutter gegeben, weil ihm Pindar (Ol. 9, 75 [115]) βιατάρ νόον beilegt. Eine Sthenele hat ein Scholiast zu Or. Metam. im cod. Strozianus 121 aus Sthenelos (s. d. nr. 7), dem Vater des Ligurers Kyknos gemacht: Cignus filius Steneles rex Ligurni cognatus Phrontis, quod Stelene et Climene fuerunt sorores, G. Knaack, Jahrb. f. klass. Phil. 135 (1887), 319. [Höfer.]

Sthenelos, Σθένελος, einmal [s. u. nr. 8, Kunst-darstell. a)] Στένελος, etr. Stenele (? s. u. 5 e). Etymologie: Etym. Magn. s. v.: σθένος, Suffix -ελος wie εἶκος -ελος; Fick-Bechtel, Griech. Personenn. S. 18, 188, 409: σθένος, -ελος Koseform zu Σθενέλαιος; nach Gruppe, Gr. Myth. 627 und 1155, 1 von dem in Argolis verehrten Zeus (Poseidon) Sthenios abgeleitet [ähnlich auch Εὐφροσθένης, Sohn des S. 8, Koseform zu Εὐφροσθένης, nach Fick-Bechtel 409 zu σθένος, nach Gruppe zu Poseidon Enrysthenes].

1) S., Sohn des Aigyptos und der Tyria. Nach Apollod. 2, 1, 5, 6 (2. 18 W.) heiraten einige Söhne des Aigyptos diejenigen Danaiden, die den ibrigen ähnliche Namen haben (δι' ὁμωνυμίαν), darunter Σθένελος Σθενέλην (s. d.).

2) S., Sohn des Aktor, zog mit Herakles gegen

die Amazonen, wurde verwundet und starb auf dem Rückzuge in Paphlagonien [nicht Pamphylien], wo er nahe der Meeresküste bestattet wurde. Als später die Argonauten dort vorbeifuhren, gestattete ihm Persephone, aus dem Grabe emporzusteigen und die Helden zu sehen. Diese opferten ihm und errichteten dem Apollon *ῥησοόος* einen Altar; Orpheus weihte seine Lyra, wonach der Ort später *Λύση* hieß. *Apoll. Rh. Arg.* 2, 913 ff. und *schol.* (danach diese Erzählung auch bei *Promathidas*), *Val. Flacc. Arg.* 5, 82 ff.; oben Bd. 1, 505, 13. — Kunstdarstellung: Auf der ficoronischen Ciste steht links neben Polydeukes ein bärtiger Mann mit mächtigen Flügeln, der der Fesselung des Amykos zusieht, oben Bd. 1, 527 mit Eidolon(?) bezeichnet. Gedeutet wird er gewöhnlich (*Helbig-Amelung, Führer* 2 nr. 1752 S. 305; *Koepf, Archäologie* 3, 9; *Maass, Österreichische Jahresh.* 13, 118) als Ortsdaimon Sosthenes, der den Argonauten den Sieg über Amykos vorher verkündet hatte, von *Behn, Ficor. Ciste* S. 34 als Boreas; andere Deutungen unwahrscheinlicher. Der Deutung auf S., Sohn des Aktor, die *Gruppe, Griech. Myth.* 320, 5 vertritt, steht entgegen, daß nach *Apoll. Rh.* und *Val. Flacc.* a. a. O. S. den Argonauten erst nach dem Kampfe mit Amykos erschien und gleich darauf wieder in sein Grab zurückertauchte; auch beschreiben ihn beide Autoren ausdrücklich als bewaffneten Krieger, nicht als beflügelten Daimon. Vgl. *Kämmel, Heracleotica* 57.

3) S., Sohn des Androgeos, Enkel des Minos. Auf der Fahrt nach dem Gürtel der Amazonenkönigin landete Herakles in Paros, wo zwei seiner Gefährten von vier dort ansässigen Söhnen des Minos getötet wurden. Herakles erschlug diese und belagerte die Stadt, gab aber die Belagerung auf, als man ihm zwei Enkel des Minos, Söhne des Androgeos, Alkaios und S. (vgl. S. 8) zur Sühne gab. Auf der Rückfahrt vom Amazonenlande unterwarf Herakles die Thraker auf Thasos und gab die Insel den beiden Androgeossöhnen. *Apollod.* 2, 5, 9, 3—4 (2, 99—100 W.) [Man sieht dort nicht recht, woher nach dem Tode der vier in Paros ansässigen Minossöhne die beiden Minosenkel kommen, deren Vater Androgeos nicht in Paros wohnt; wohl deshalb hält *Wentzel bei Pauly-Wissowa* 1, 1498 die Stelle für korrupt. Jedenfalls sind aber die Worte *Ἀνδρόγεω τοῦ*, die *Westermann* unter den *Addenda* und *Becker* in < > hat, nach *Wagner* ohne Anstoß und werden durch *Inscr. Graecae Sicil. et Ital.* 1293, 87 (*Θάσον ἐλὼν [Σθενέ]λῳ καὶ Ἀλκαίῳ παρόδωκε*) verbunden mit *Apollod.* 2, 5, 9, 13 (2, 105 W.) (*Θάσον . . . ἔδωκε τοῖς Ἀνδρόγεω παρίσιν*) bestätigt].

4) S., Vater der Astymedusa, oben Bd. 1, 661, 59, Bd. 3, 727, 23 und 46; nach *Gruppe* [s. u.] sehr wahrscheinlich identisch mit S., Sohn des Perseus, unten nr. 8), der eine sonst bezeugte Tochter Medusa hatte.

5) S., Sohn des vor Theben gefallenen Kapaneus, einer der Epigonen, Kämpfer vor Troia. Die Teilnahme des S. am Zuge nach Troia ist als alte Sage durch zahlreiche Stellen der *Ilias* erwiesen, während wir über die Sagen

von seinen Schicksalen vor und nach dem troianischen Kriege nur durch späte Quellen unterrichtet sind. Doch datieren Kunstdenkmäler wenigstens die Teilnahme des S. am Zuge der Epigonen und damit einen Teil der späteren Überlieferung bis ins 5./4. Jahrh. zurück. S. war Sohn des Kapaneus (*Il.* 4, 367; 5, 109; 2, 564 u. ö., *Eur. I. A.* 246) und der Euaadne (*Apollod.* 3, 7, 1, 3 [3, 79 W.], *Hygin.* 97, *Serv. Verg. A.* 2, 261), Enkel des Hipponoos (*Paus.* 10, 10, 4), aus dem Geschlechte der Anaxagoriden in Argos (*Paus.* 2, 30, 10); er erbte von seinem Oheim Iphis das Drittel der Herrschaft über Argos, das dieser innehatte, während sein Sohn Kylarabes (-bis, -bos) später über ganz Argos herrschte (*Paus.* 2, 18, 5; 2, 22, 8f.) [und mit Diomedes Gattin Aigialeia Ehebruch trieb? s. unten zu nr. 6]. Ein anderer Sohn Kometes?, siehe unten. Freier der Helena (*Apollod.* 3, 10, 8 [3, 129 W.], *Hygin.* 81.). Er nahm am Zuge der Epigonen gegen Theben teil (*Apollod.* 3, 7, 2, 3 [3, 82 W.], *schol. Townl. Il.* 4, 106, *Gruppe, Griech. Mythol.* 538; 539, 1), kämpfte bei der Eroberung Thebens (*Il.* 4, 406) und war deswegen in Denkmälern in Argos und Delphoi verherrlicht [s. u.]. Mit Diomedes schon von diesem Zuge her (*schol. Il.* 4, 405) durch enge Freundschaft verbunden (*Anonym. bei Westermann, Myth. Gr.* 346, 1; *Hygin.* 257), begleitete er diesen nach Troia (*Il.* 2, 564; *schol.* 2, 405f.; *Eur. I. A.* 246; *Hor. c.* 1, 15, 24; 4, 9, 20. *Stat. Ach.* 1, 469; *Dares* 14, *Diktys* 1, 14) mit 25 Schiffen (*Hygin.* 97) und zwar als Wagenlenker, da er infolge eines Sturzes von einer Mauer nicht mehr zu Fuß kämpfen konnte (*schol. Il.* 8, 114; *ἀπὸ τοῦ τείχους κατενεχθέντα*, von welcher? Beim Sturme auf Theben?). In der *Ilias* verteidigt er Diomedes und sich gegen die Vorwürfe Agamemnons, sie seien untüchtig als ihre Väter (4, 367, 403 [*Plut. Moral.* 29 A, 1, 70, 2 *Bern.* und 540 *E*, 3, 398 *Bern.* ohne mythologischen Wert]), zieht einen Pfeil aus der Schulter des Diomedes (5, 112), warnt ihn vor dem Kampfe mit Aineias und Pandaros (5, 241; Kunstdarstellung s. u.), führt die Rosse des Aineias aus der Schlacht (5, 319), kehrt zu Diomedes zurück (5, 329), muß vor Athena weichen, die ihn vom Wagen stößt (5, 835), führt Nestors Rosse heim (8, 114); wenn alle vor Troia mutlos gewordenen Achaier fliehen, so wird doch Diomedes mit S. bleiben (9, 48); 23, 511 trägt er die Preise, die Diomedes bei den Leichenspielen erlangt hatte, fort. Nach *Quintus Smyrn.* tötet er den Kabeiros (1, 267), worauf Paris den Speer gegen ihn schleudert (1, 271), wird im Rennen bei den Leichenspielen für Achilleus zweiter und erhält als Preis von Thetis den Helm des Astropaios (4, 563—588), verliert im Kampfe seinen Gefährten Molos (6, 625), tötet den Abas (11, 81) und steigt mit ins hölzerne Roß (12, 316; *Verg. A.* 2, 261; *Hygin.* 108). Nach *Ps.-Alkidamas (Baiter Sauppe Oratt. Att.* 2, 157) wird er, als Odysseus einen Pfeil aufzufangen haben will, der eine verräterische Botschaft des Alexandros an Palamedes trägt, mit Diomedes als Zeuge angerufen. Bei *Dares* 24 durchbohrt Hektor kurz vor seinem Tode

des S. Schenkel, bei *Diktys* 4, 12 kämpft S. tapfer um Achilleus' Leiche; dies ist mythographisch ebenso wertlos wie die genauen Nachrichten, die in *Philostratos' Heroikos* p. 299 (2, 158, 28 *Kay.*) und p. 304 (2, 168, 23 *Kay.*) Protesilaos über S. gibt. Bei der Verteilung der troischen Beute erhielt S. das Xoanon des dreiaugigen Zeus Herkeios, das im Hofe des Priamos gestanden hatte und das noch lange später in Argos ἐν ἄρχῃ τῇ Ἀργείῃ im Tempel der Athena gezeigt wurde (*Paus.* 2, 24, 3; 8, 46, 2). Mit Diomedes zog er schließlich nach Aitolien, wo Diomedes den vertriebenen Oineus wieder in seine Herrschaft einsetzte (*Hygin.* 175). In Argos zeigte man im Gymnasium Kylarabu sein und seines Sohnes Kylarabos Grab (*Paus.* 2, 22, 8; vgl. *Appendix der Anthol., Aristot. epigr.* [9] 3 und *Auson., epitaph. her.* 227, 3 = 76, X, 3 *Peiper*), während er nach *Lykophron* 433 mit Kalchas und Idomeneus in Kolophon bestattet war, was nach *Tzetzes* zu der Stelle falsch ist, da nach dem Zeugnis der Odyssee [Irrtum des *Tzetzes*?] S. nach Argos zurückgekehrt sei; s. auch unten S. 8). — Kunstdarstellungen. Statuarisch war S. dargestellt in der Gruppe der Epigonen a) in Argos. *Paus.* 2, 20, 5, wovon sich bisher nichts hat nachweisen lassen; b) in Delphoi. Dort standen im Temenos nicht weit vom Eingange nach *Paus.* 10, 10, 3ff. Anathemata der Argeier: die Statuen der Sieben gegen Theben, der Wagen des Amphiaraios, (beide Monumente, oder nur der Wagen?) von Hypatodoros und Aristogeiton, nach argeischer Angabe Weihgeschenke für einen Sieg der Argeier und Athener über die Lakedaimonier beim argeischen Oineos, weiter, nach *Pausanias'* Vermutung aus demselben Anlaß (ἐπὶ τοῦ νοινοῦ ἔργου) geweiht, die Epigonen, darunter S., schließlich ihnen gegenüber, aus anderem Anlaß geweiht, argeische Heroen. Über diese Denkmäler (ältere Literatur zu dem Epigonenmonumente oben zu *Promachos* Bd. 3, 3029, 60) haben die französischen Ausgrabungen Licht, aber nicht völlige Klarheit gebracht; über die zahlreichen neuen Hypothesen orientieren vorzüglich (bis Sommer 1909) *Hitzig und Blümner, Pausanias* 3, 2 (1910) S. 680ff., was für die verwickelten Fragen um so verdienstlicher ist, als solche Hypothesen nicht nur schon als Tatsachen in die Handbücher eingedrungen sind, sondern auch z. T. von ihren Urhebern als feststehende Wahrheiten mit großer Sicherheit vorgetragen werden, so für unseren Fall *Pomtow, Delphica* 2, 13 (S. A. aus *Berliner Philol. Woch.*, 1909, Nr. 5ff.); speziell für das Epigonenmonument siehe *Hi.-Blü.* S. 684—687. Seine Stelle ist sicher erkannt (links, d. i. südlich der Straße; siehe den Plan von *Pomtow* bei *Hi.-Blü.*, auch bei *Luckenbach, Kunst u. Gesch.* 1⁸, 77^b, *Seyfert, Bilder zur Gesch.* 3 68; veraltet *Overbeck, Gesch. d. Gr. Plast.* 2⁴, 180), ebenso seine Gesamtanlage, ein Halbrund. Die Erhaltung ist aber sehr schlecht; Standplatten, Aufschriften und die Statuen fehlen (den Platz unseres S. glaubte *Pomtow* trotzdem ermitteln zu können, siehe jedoch *Hi.-Blü.* S. 686.) Ganz unsicher ist die

Datierung. Sie wäre einigermaßen zu ermitteln, wenn die erhaltene Weihinschrift, Ἀγῆστοι ἀνέθεν τὰ πόλλοι, *Fouilles de Delphes* 3, 1, 54ff. und pl. 3, 1, zu dem Epigonenmonument gehörte, wie man zunächst annahm (*Baedecker, Griech.* 3 143, *Κραυσόπουλος. Ὀδῆγος τῶν Δελφῶν* 35), denn diese gehört nach ihrem Schriftcharakter in die Mitte des 5. Jahrh.; doch gibt man sie jetzt dem Monumente der Sieben, *Hi.-Blü.* 683 [neuerdings wieder dem Epigonenhalbrund, *Bulle und Zippelius, Pomtow, Berl. Phil. Woch.* 1911, Sp. 1550]. Ferner schwankt man über die Richtigkeit von *Pausanias'* Vermutung, daß das Epigonenmonument wie das der Sieben anlässlich der Schlacht von Oineos geweiht sei (*Hi.-Blü.* 685); und wenn schließlich *Pausanias* recht hätte: auch das Jahr dieser Schlacht steht nicht fest (zwischen 394 und 387, zwischen 462 und 458, oder 456? *Hi.-Blü.* 682f.). Unter diesen Umständen versuchte *Pomtow* (mit *Busolt*) eine Zeitbestimmung nach der Form der für die Quadern verwendeten Klammern und kam auf 417—415. Ebenso unsicher ist der Schöpfer der Statuen auf dem Epigonenmonument. *Overbeck* a. a. O. schrieb die Gruppe noch zweifelnd dem Hypatodoros und Aristogeiton (s. o.) zu, *Pomtow* dem Argeier Antiphanes, von dem nach gefundener Künstlerinschrift die Statuen des gegenüberliegenden Halbrunds der Heroen von Argos stammen. Für diese Ansetzung scheint zu sprechen, daß beide Halbrunde architektonisch die gleiche Anlage zeigen, dagegen aber, daß das Heroenhalbrund doch wohl in spätere Zeit als die oben für das Epigonenmonument angenommene späteste zu setzen ist, etwa 369—367. Meines Erachtens ist *Pomtow's* Trennung des Epigonenmonuments von dem der Sieben richtig, seine Zeitbestimmung des Epigonenmonuments nicht unbegründet, seine Zuweisung der Epigonenstatuen an Antiphanes mehr Hypothese. — c) Bild auf einem korinthischen Pinax in Berlin, abgeb. *Antike Denkm.* 1, 7, 15, am besten beschrieben von *Furtwängler, Beschreib. der Vasensamml. im Antiquarium* 764; z. T. andere Erklärung *Robert, Hermes* 1901, 387ff. Ἀθῶναια auf einem Wagen stehend schaut nach rechts auf Ἀἰνείας, der Aineias bekämpft; am Boden [Παρδῶ]πος; links hinter den Pferden des Wagens, jetzt fehlend, S. (ἈΕΜΒ/ΟΜ), ganz links knieend Τε[ν]χρος]. Die dargestellte Szene entspricht ungefähr E 95ff. und 245ff., nach *Robert* E 297 bis 310 in Verbindung mit E 835ff. — d) auf einer chalkidischen Vase, jetzt Sammlung *Hope* in Deepdene, *Mon. d. Instit.* 1, 51, *Reinach, Rép. des vases* p. 1, 82. Kampf um die Leiche des Achilleus; S. (ΣΘΕΝΕΛΟΣ) eine Wunde des Diomedes [nicht an der Schulter, s. o.; das Bild ist ebenso wenig wie c) eine genaue Illustration zur Ilias] verbindend. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 1, S. 540. *Dumont u. Chaplain, Céram. de la Grèce pr.*, S. 278; über die Stellung des Bildes zum Epos *Luckenbach, Jahrb. für klass. Philol., Suppl.* 11, 1880, S. 623 (ungenau Darstellung von E 108ff? oder nach einer anderen Dichtung?); *A. Schneider, der troische Sagenkreis*, 1886, S. 151—158. — e) auf einem Karneolskarabäus, etruskisch, jüngeren Stils,

bei Furtwängler, *Ant. Gemmen* 18, 2 (*Cadesche Gemmen*, 3. Cent., Nr. 33). S. jugendlich, bewaffnet, Beischrift $\Sigma\theta\lambda\epsilon\lambda\omicron\varsigma$, 'wohl Stenele = Sthenelos' zu lesen, indem der 5. Buchstabe verschrieben ist' (Furtwängler); vgl. Sp. 1425, 66. — f) Ob S. auf 'zwei schlechten römischen Basreliefs mit der Eroberung Thebens in Villa Panfilii' dargestellt ist, die Welcker, *Alte Denkm.* 2, 198, Anm. 23 erwähnt, kann ich nicht sagen. Sie zeigen die Eroberung der Stadt 'mit vielem Bauwerk', offenbar nach Art der tabula Iliaca; bisher sind sie unpubliziert (Matz-Duhn 3339 ist damit nicht identisch) und nach lebenswürdiger Mitteilung des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts in Rom auch kaum zugänglich.

6) S., Vater des Kometes, identisch mit 5? Über Kometes s. o. Bd. 2, 1280, 18, wo auch

nichts weiter berichtet wird als der Ehebruch mit Aigialeia und der Mordanschlag auf Diomedes; man ist also versucht, Kometes nicht der ursprünglichen, altargeischen Sage zuzuweisen, sondern in ihm eine jüngere Erfindung zu sehen, wie man dies auch von der Übersiedelung des Diomedes nach Italien, die auf jenen Mordanschlag folgte, vermuten möchte. — Aufzugeben wäre die versuchte Verbindung dieses S. mit S. 5) natürlich, wenn es sich nicht um S., Vater des Kometes, sondern um

6a) S., Sohn des Kometes handelte. Doch ist dieser wahrscheinlich zu streichen. Die Überlieferung kennt als Verführer der Aigialeia Kometes, Sohn des S. (also oben 6): *Mimnermos bei Tzetzes zu Lykophr.* 610, Tzetzes ebda. 603, 1093, *Apollod.*, *epit. Vat.* 22, 4, (Wagner, *curae myth.* 267f.), *Eust.* und *schol. zu Dionys.*



1) Chalkidische Vase (nach *Mon. d. Inst.* 1, 51): Kampf um die Leiche Achills; anwesend: Sthenelos, Diomedes, Athene, Aias, Glaukos, Paris, Aineas, Leodokos, Echippos.

die Literatur über diesen S., dazu Bd. 1, 147, 20; 1, 1024, 34. Da Kometes durch sein Amt, das Hauswesen des Diomedes zu überwachen, und durch den Ehebruch mit Diomedes' Gattin Aigialeia (diese Sage schon dem *Mimnermos* bekannt, s. u.; jüngere Verknüpfung mit Nanpios: Wagner, *curae mythogr.* 267f.) eng mit Diomedes verbunden erscheint, so möchte man in seinem Vater S. den unter 5) besprochenen Freund des Diomedes sehen, um so mehr, als der von *Lucilius bei Serv. Verg. A.* 8, 9 (vgl. 11, 269) an Stelle des

Kometes als Buhle der Aigialeia genannte Cylarabus sicher [s. o.] ein Sohn dieses S. war; auch wenn *Lucilius* den Cylarabus irrümlich einsetzte, so folgt doch aus seinem Irrtum, daß er sich jedenfalls als Vater des Ehebrechers den S., Sohn des Kapaneus dachte. Freilich ist die Identität des S., Vaters des Kometes, mit S., Sohn des Kapaneus, nie direkt bezeugt, und nach der Überlieferung setzt also Gruppe, *Griech. Myth.* 176, 3, diese beiden S. mit leicht als



2) Sthenelos auf einem Karneol-skarabäus (nach Furtwängler, *Ant. Gemmen* 18, 2).

zwei verschiedene Personen an; doch war es wohl für einen antiken Mythographen und Scholiasten, wenn er in einem Berichte über Diomedes von einem Sohne eines S. sprach, überflüssig zu sagen, daß dieser S. eben der bekannte Freund des Diomedes sei. Auffällig bleibt nur, daß der andere Sohn des S., Kylarabes, in der argeischen Lokaltradition lange lebendig blieb, (sein Grab mit dem seines Vaters in Argos gezeigt, s. o.), während von Kometes

Perieg. 483 (in *Müllers Geogr. gr. min.* II); dagegen Kometes, Vater des S.: *schol. Il.* 5, 412, *Eust. zu Il.* 5, 412 und zu *Od.* 19, 174 (wo also *Eust.* seinem eigenen Kommentar zu *Dion. Per.* widerspricht. — Ohne Namensnennung die Geschichte bei *Ioä. Malalas Chronogr.* 6, 210 f. *Ox.*; nur Κόμης ohne Angabe des Vaters *Georg. Kedrenos hist. comp.* P 142 D).

Es ist wohl anzunehmen, daß der Irrtum in den Homercommentaren steckt und also S., Sohn des Kometes zu tilgen ist. (Immerhin scheint es methodischer, in *schol. Il.* 5, 412 die Worte $\Sigma\theta\epsilon\lambda\omicron\varsigma \tau\omega \text{Κομήτω}$ zu belassen und sie nur als sachlich falsch zu erklären, statt sie mit *Schneidewin* und *Maass* unter Berufung auf *Eust. zu Dion. Per.* als einfachen Schreibfehler in Κομήτῃ τῷ Σθελέω zu ändern. Denn man würde damit den Autor korrigieren; die Stellen bei *Eust. zu Homer* beweisen, das tatsächlich eine Konfusion irgendeines Grammatikers vorlag.)

7) S., Vater des Liguers Kyknos, oben Bd. 2, 1699, 4ff., mit Phaethon irgendwie verwandt nach *Ov. Met.* 2, 368, außerdem nur noch aus dem *Anonym. bei Westermann, Myth. gr.* 347, 33 bekannt.

7a) S., Sohn des Melas, der *Müller F. H. G.* 1, 114 (im Texte des *Apollodor* 1, 8, 4) und in älteren Verzeichnissen von Männern namens S. vorkommt, ist hier zu streichen und unter Sthenelaos (s. d.) zu setzen, siehe *Wagners Apollodorausg.* 1, 76.

8) S., Sohn des Perseus und der Andromeda, schon aus der alten Sage (*Homer* und *Hesiod*) bekannt; doch ist die Überlieferung hier wie in der Kunst (5. Jahrh.), ja auch bei

den Späteren nur trümmerhaft; die späte Überlieferung wird aber wenigstens in einem Punkte, dem aus einer vereinzelt Notiz des *Hygin*. zu erschließenden [s. u.] hohen Lebensalter des S., durch Vasenbilder des 5. Jahrh. als echt erwiesen. Die Quelle und also der Wert der christlichen Überlieferung [s. u.] ist mir nicht klar. — S., Sohn des Perseus und der Andromeda (*Il.* 19, 116; *Apollod.* 2, 4, 5 = 2, 49 W.), Bruder des Perses, Alkaios (vgl. S. 3), Heleios, Mestor, Elektryon und der Gorgophone (*Apollod.* ebda., *Tzetz. in Lycophr.* 838) oder des Alkaios, Elektryon, Helos (oben Heleios), Mestor (*schol. Il.* 19, 116), oder des Alkaios, Mestor, Elektryon (*Herodoros in schol. Apoll. Rh.* 1, 747), Gatte

a) der Nikippe, T. des Pelops (so *Hesiod nach schol. Il.* ebda., *Apollod.* 2, 4, 5, 5 = 2, 53 W.), oder

b) der Artibia, T. des Amphidamas (so *Hesiod nach schol. Il.* ebda. in *Bekkers* Ausgabe; *Gruppe, Griech. Myth.* 557, 1) oder

c) der Antibia, T. des Amphidamas (*schol. Il.* ebda.), oder

d) der Amphibia, T. des Pelops (*schol. Il.* ebda. = *Müller, F. H. G. Pherekr.* 31), oder

e) der Menippe (*schol. Il.* ebda.), oder

f) der Kalliphobe? (s. u. Kunstdarstellungen).

Vater der Alkinoe (Alkyone *Diodor.* 4, 12, 7), Medusa (vgl. oben S. 4, Astymedusa), des Eurystheus (*Apollod.* 2, 4, 5, 5 = 2, 53 W.; List der Hera bei der Geburt des Eurystheus *Il.* 19, 114; *Apollod.* a. a. O.; Eurystheus als Sohn des S.: *Eur. Alk.* 1150, *Herakl.* 361, *Nicol. Damasc. fr.* 20 (*F. H. G.* III), *Ovid. met.* 9, 273, *her.* 9, 25, *Val. Flacc.* 5, 487; *schol. Veron. in Verg. georg.* 3, 5 (3, 2, 408 *Thilo Hagen*) u. unten; eine andere Überlieferung kennt als Bruder des Eurystheus und folglich als Sohn dieses S. Iphis (*Dionys. Miles. in schol. Apoll. Rh.* 4, 223, 228) oder Iphitos (bei *Diodor.*; oben Bd. 2, 314, 15); Herrscher des von Perseus gegründeten Mykenai, wie schon sein Vater und später Eurystheus, und über ganz Argos (*Strabon* 8, 377, s. auch unten) zuerst zusammen mit seinen Brüdern außer Perses, der bei Kepheus blieb (*Herodoros in schol. Apoll. Rh.* 1, 747), oder er reißt Mykenai und Tiryns an sich, indem er die Herrschaft des Elektryon übernimmt, den Amphitryon (*Plut. ἐρωτ. διηγ.* 3, 8 = 4, 469, 11 *Bern.*; var. lect. *Amphitryon*) gegen seinen Willen getötet hatte (*Apollod.* 2, 4, 6, 5 = 2, 56 W., *Tzetz. in Lycophr.* 938; hier einzuordnen *Eur. Alkmene* frg. 90 N. [*schol. Arist. ran.* 536, *Suidas τὰτα πρὸς ἀνδρός*]; der dort erwähnte S. ist wohl sicher der Sohn des Perseus, mit dem Alkmene zweifach verwandt war, s. o. Bd. 1, 246, 26; über die Einordnung des Fragments in das Drama [Bezugnahme auf die Vertreibung des Amphitryon durch S.] *Engelmann, Archäol. Studien zu den Tragikern*, 1900, S. 60); später ist sein Sohn Eurystheus der mächtigste unter den Königen der Argolis (*Palaiph.* 39 [38 *Festa*]); wurde von Hyllos, dem Sohne des Herakles getötet, der mit ihm verwandt war (*Hygin* 244); des Hyllos Urgroßvater Elektryon war ein Bruder

Sthenelos Elektryon

Eurystheus Alkmene

Herakles

Hyllos

des S.; danach starb S. offenbar in höchstem Alter, s. unten Kunstdarst.). — *Augustin. de civ. dei* 18, 8 = p. 265 *Dombart* nennt unter Argiern, die zum Range von Göttern erhoben seien, auch den 9. König von Argos Sthenelos oder -leus oder -lus; die Überlieferung des Namens sei nicht sicher. Verwechslung mit S. 5), Totenkult an dessen Grab im Gymnasion Kylarabu? Als 9. König von Argos kennen Sthenelos (ohne Variante des Namens) auch die *Excc. lat. et. gr. Barbari* bei *Fick, Chronica minora* 290, 4; 291, 4. Die Angaben dieser Königsreihe gehen auf dieselbe Quelle zurück, die dem Augustinus vorlag. — Kunstdarstellungen auf Vasen: S. sieht als alter Mann entsetzt zu, wie sich sein Sohn Eurystheus vor Herakles mit dem erymanthischen Eber verkriecht; dabei eine Alte, in einem Falle mit Namensbeischrift Kalliphobe, nach *Pottier* a. a. O. die Mutter des Eurystheus; eine Gattin des S. mit diesem Namen ist aber meines Wissens nicht bezeugt (s. o.): a) große Schale (Fabrik des Chachrylion? *Klein, Euphr.* 96) in Paris, Louvre, G 17, abgeb. *Wiener Vorl. Bl.* 1890/1 Tfl. 10, beschrieben *Pottier, Vases ant. du Louvre, Salles E—G*, 1901, p. 138. Namensbeischriften ΣΤΗΝΕΛΟΣ, ΚΑΛΙΦΟΒΗ u. a. b) nur mit Namensbeischrift Eurystheus, aber in den anderen Personen nach der Pariser Schale sicher zu benennen, Kylix des Euphronios (von dem Maler mit dem Lieblingsnamen Panaitios *Pauly-Wiss.* 6, 1222, 46, über diesen *Furtwängler Reichhold, Griech. Vasenm.*, 1, S. 270 f.) London, Br. M. E 44, *Wiener Vorl. Bl.* 5, 7.

9) S., ein Athener, literarisch nicht bezeugt, weil freie Erfindung [s. u.] eines Vasenmalers, auf einer schönen attischen Vase perikleischer Zeit, die den Kampf des Theseus gegen die Amazonen in Attika darstellt, aus der Forman Collection ins Brit. Mus. gelangt, *Gerhard, A. V.* 329—30 = *Reinach, Répert. des Vases peints* 2, 163, jetzt zuverlässiger bei *Furtwängler Reichhold, Griech. Vasenmalerei* 58. Dem Athener Melaneus, der von einer Amazone niedergestochen wird, kommt Σθ[ε]ν[ε]λος zu Hilfe (so *Furtwängler* im Texte; auf der Tafel ist nur Σθ[ε] zu sehen; trotzdem ist der Name mit ziemlicher Sicherheit zu ergänzen, da es zu Σθ[ε], namentlich aber zu Σθ[ε]s, kaum eine andere Form eines mythologischen Namens gibt; ferner schwebte, wie *Gerhard A. V.* Text 4, 107, und *Stephani, Compte rendu de la comm. arch. de St. Pétersb.* 1866, 171 sahen, dem Vasenmaler, der diesen S. erfand, wohl der andere Amazonenkämpfer S., oben nr. 2, vor.)

10) S., Troer, von Turnus getötet, *Verg. A.* 12, 341; der Name offenbar von Vergil frei erfunden.

10a) S., Rutuler, *Verg. A.* 10, 388, wo man jetzt nach den codd. Med. und Pal. mit *Ribbeck* Sthenium liest.

11) S. in Teos. Dort gab es nach *C. I. G.* 3064, 26 einen Σθενέλου πύργος (i. e. δῆμος)

In die Liste der Stheneloi hat *Gruppe* Ordnung zu bringen versucht, indem er die beiden argeiischen Träger dieses Namens, oben nr. 5 und 8, als die ursprünglichen und die übrigen Stheneloi als von ihnen abgeleitet oder nach ihnen erfunden ansieht. Seine Ansicht ist nicht zusammenhängend, sondern in verschiedenen Anmerkungen seiner *Griech. Mythologie* dargelegt. Die beiden Argeier sind nach unserer Überlieferung tatsächlich die bekanntesten; die Lokalisierung des Namens in Argos stützt *Gruppe* durch die Herleitung von dem in Argos verehrten Zeus-Poseidon Sthenios (s. d.), s. o. Als bekannter argeiischer Name sei S. dann dem Vater des Verführers der Aigialeia, oben nr. 6, beigelegt, und auf Grund der Argeier S. auch eine Danaide Sthenele und demzufolge (δὲ δῶρρυιαν, s. o.) ein Aigyptossohn S., oben nr. 1, erfunden worden (*Gr.* 176, 3). Sthenelaos, oben 7 a), ist Aitolier, aber der Name sei argeiisch, da auch sonst altargeiische und altaitolische Stammtafeln viel Gemeinsames zeigen (*Gr.* 347). Ferner sind S. und Alkaïos, Söhne des Androgeos, oben nr. 3, zwar Kreter, die auf Paros gefangen genommen werden und dann über Thasos herrschen; sie haben also scheinbar mit Argos nichts zu tun; aber da auch zwei Söhne des Argeiers Perseus S. und Alkaïos heißen, so sind jene Kreter für *Gruppe* nur eine Dublette der Argeier, und daß der Argeier Herakles sie in Paros gefangen nimmt und in Thasos ansiedelt, ist ein Rest vom Vordringen argeiischer Macht auf den Inseln (*Gr.* 176). Der nach einer vereinzelten Nachricht des *Pherekydes* in thebanischer Sage auftauchende Schwiegervater des Oidipus, Vater des Astymedusa, oben nr. 4, ist für *Gruppe* höchst wahrscheinlich niemand anderes als der Argeier S., Sohn des Perseus, Vater der Medusa, oben nr. 8, und die Labdakiden sind mit den Pelopiden durch die Perseiden verwandtschaftlich verbunden (*Gr.* 513/4; die dort erwähnte Nikippe oben 8 unter a). Auch der im fernen Ligurien, also ganz isoliert erscheinende S. 7) macht keine Schwierigkeiten: Rhodier haben in ihre Phaethonsage von Südthessalien, das mit Argos in Verbindung steht, die Sage von Kyknos aufgenommen, 'dessen Vater den echt argeiischen Namen S. führt', und sie ihrerseits in ihre ligurischen Kolonien übertragen (*Gr.* 487). Schließlich empfing auch das kleinasiatische Lyre seine Kulte und damit den Aktoriden S., oben nr. 2, mittelbar oder unmittelbar vom östlichen Mittelgriechenland (*Gr.* S. 321). — Es paßt vortrefflich in dieses System *Gruppen*, daß die S., die seinem Sammeleifer entgangen sind, oben nr. 9 und 10, der Konstruktion nicht widersprechen; wie oben gesagt, lokalisieren sie nicht etwa den Namen in Attika und Troia, sondern sind nur frei erfunden. Trotzdem vermag ich *Gruppe* nicht zu folgen. Am ehesten könnte man seiner Ansicht bei S., Sohn des Aigyptos zustimmen; schwerlich ist auch Zufall, daß zweimal ein S. mit einem Bruder Alkaïos verbunden erscheint; doch ist hier schon zu beachten, daß einmal das Bruderpaar allein steht, im anderen Falle Hel[e]ios, Mestor, Elektryon dazutreten. Schließlich sind natürlich auch die am Pontos Euxeinos und

in Ligurien auftretenden S. dahin von Griechenland gebracht, ob aber grade, wenn auch auf Umwegen, von Argos? Die ganze Kombination *Gruppen* erscheint mir ungemein scharfsinnig, aber nicht ganz überzeugend. (Auch in historischer Zeit sind die nicht-mythologischen Stheneloi nicht etwa auf Argos beschränkt oder da besonders häufig: nach *Ar. Vesp.* 1313 und *Indices der Inscr. Gr.* zweimal in Attika, einmal in Argos, zweimal auf Inseln des ägäischen Meeres.) [Lamer.]

Sthenias s. Stheino und Sthenios.

Sthenios (Σθένιος), 1) Beiname des Zeus (Belegstellen s. unten unter 1), unter dem sich aber ein ursprünglicher Ποσειδῶν Σθένιος birgt; vgl. K. Tümpel, *Die Äthiopienländer des Andromedamythos* in *Fleckeisens Jahrb. Suppl.* 16, 212 anm. 224. Derselbe, *Festschrift für Overbeck* 163. *Gruppe, Griech. Myth.* 1155, 1. 1157, 3. O. Höfer, *Mythologisch-Epigraphisches* (Progr. Dresden, Wettin. Gymn. 1910) S. 33 ff.

1. In der troizenischen Ebene auf dem Wege nach Hermione befand sich der sogenannte 'Stein des Theseus', der früher βωμὸς Σθενίου Διὸς hieß. Es war dies ein Felsen, unter dem Aigeus sein Schwert und seine Schuhe als Erkennungszeichen für den von Aithra zu erwartenden Sohn hinterlegt hatte. Nachdem Theseus unter dem Felsen die ἀναγνωρίσματα hervorgeholt hatte, erhielt der βωμὸς Σθενίου Διὸς die Bezeichnung πέτρα Θησεῶς (*Paus.* 2, 32, 7. 34, 6). Da Aigeus unter jenem Felsen die Erkennungszeichen geborgen hatte, so würde man erwarten, nicht von einem βωμὸς Σθενίου Διὸς zu hören, sondern von einem solchen des Aigeus oder, da Aigeus ein Doppelgänger, eine Hypostase des Poseidon, der ebenfalls als Vater des Theseus bezeichnet wird, ist (Belege bei *Gruppe* a. a. O. 191. Wernicke bei *Pauly-Wissowa* 1, 955, 30 ff.), von einem βωμὸς (bzw. πέτρα) Ποσειδῶνος. Schon diese eine Erwägung würde darauf hinführen, in dem Zeus Σθένιος einen ursprünglichen Poseidon zu erkennen; doch kommen weitere Gründe hinzu.

2. Ein Roß des Poseidon heißt Σθένιος (*Schol. Townl. Hom. Il.* 13, 23) oder Σθένειον (*Eust. ad Hom. Il.* a. a. O. p. 918, 15) διὰ τὸ σθενεῖον τοῦ Ἑρρισιγαιῶν. Denn

3. gerade der Begriff der Stärke, der in dem Epitheton Σθένιος liegt, wird an keinem Gotte so häufig hervorgehoben wie an Poseidon; so heißt er εὐν-σθενής (*Hom. Il.* 7, 455, 8, 201. *Od.* 13, 140), μέγα-σθενής (*Pind. Ol.* 1, 38, [25]; vgl. *Ar. Nub.* 566), μεγαλο-σθενής (*Hom. ep.* 6, 1), ἱππο-σθενής (*Paus.* 3, 15, 7), εὐν-βίος (*Pind. Ol.* 6, 98 [58], ἐνέρ-βιος (*Quint. Smyrn.* 14, 568) usw.

4. Auf der Akropolis von Troizen, eben der Stadt, in deren Gebiet der βωμὸς Σθενίου Διὸς (s. nr. 1) sich befand, war ein Tempel της Σθενιδόδος καλονμένης Ἀθηνᾶς (*Paus.* 2, 32, 5). Über diesen Beinamen berichtet die Legende: unter der Regierung des Poseidonsöhnes Altheos hätten Athena und Poseidon um den Besitz des troizenischen Landes gestritten; nach der Entscheidung des Zeus hätten sie es gemeinschaftlich in Besitz ge-

nommen: καὶ διὰ τοῦτο Ἀθηναῖν τε σέβονσι Πολιάδα καὶ Σθενιάδα ὀνομάζοντες τὴν αὐτήν, καὶ Ποσειδῶνα Βασιλέα. Von dieser Athena Σθενιάς aber — *Lykophr.* 1164 gebraucht dafür die Form Σθένεια; vgl. auch das der Athena mit Poseidon gemeinsame Epitheton μεγα-σθενής (*Bergk. Poet. Lyr.* 3⁴, 697 fr. 36) —, mit der Poseidon hier in Kultgemeinschaft auftritt, ist nicht zu trennen die mit Poseidon gepaarte Gorgone Σθενώ, 10 Σθενώ oder Σθέινοσα (*Hes. Theog.* 276, *Apollod.* 2, 4, 2, 7. *Schol. Pind. Pyth.* 12, 8. *Nonn. Dionys.* 40, 229), die ursprünglich eine Ἀθηνα Σθενιάς selbst ist (*Gruppe* a. a. O. 1201, 1. *Tümpel, Fleckeisens Jahrb.* a. a. O. 203 f. *Festschrift f. Overbeck* 163. 5. *R. Hildebrandt, Comment. phil. Ribbeck.* 240). So weist alles auf Σθένιος als einen ursprünglichen Beinamen des Poseidon hin; die Umwandlung in einen Zeus Sthenios ist nach *Gruppe* (a. a. O. 1155 20 mit Anm. 1. 1157, 3) auf argivischen Einfluß, speziell auf Pheidon zurückzuführen. Das scheint auch mir wahrscheinlich; doch will ich wenigstens auch noch auf eine andere Möglichkeit der Erklärung hinweisen oder vielmehr auf einen Umstand, der die Umstempelung des Poseidon Sthenios zu einem Zeus St. erleichterte. Es ist eine Tatsache, für die es genügt auf *Rohde* (*Psyche* 1², 205 ff.) hinzuweisen, daß in vielen Lokalkulten der Name 30 Zeus in Verbindung mit näher bestimmenden Beiwörtern den generellen Sinn der Bezeichnung des „Gottes“ überhaupt hat; so heißt Hades Ζεύς χθόνιος, Ζεύς καταχθόνιος, Ζεύς ἄλλος (im Gegensatz zum olympischen Zeus); für Poseidon als Ζεύς θαλάσσιος bzw. ἐνάλιος, πόντιος, ἁλίδουπος s. *Bruchmann* (*Epitheta deor.* p. 196). Vgl. auch den Zeus Agamemnon, Zeus Amphiaraios, Zeus Trephonios, Zeus Lake- 40 daimon usw. sowie den Ζεύς ὕψιστος, der gleichbedeutend neben dem θεὸς ὕψιστος steht (vgl. *F. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 179 f.).

5. Denn daß eine Übertragung stattgefunden hat, beweist auch eine Notiz über das argivische Fest der Sthenia, die man freilich noch nicht herangezogen oder sogar falsch erklärt hat. *Plutarch* (*de mus.* 26 p. 1140 c) berichtet: „Ἀργεῖοι δὲ πρὸς τὴν τῶν Σθενίων (vgl. *Hesych.* Σθένια· ἀγὼν τις ἐν Ἀργεῖ οὕτω προσηγχομένετο) τῶν καλονμένων παρ' αὐτοῖς πάλην ἐχρόντο τῷ αὐτῷ τὸν δ' ἀγῶνα τοῦτον ἐπὶ Δαναῶ μὲν τὴν ἀρχὴν τεθῆναι φασὶν ὅσπερ δ' ἀνατεθῆναι αὖτ' Σθενίῳ“. *Nilsson, Gr. Feste* 32 tut die Sthenien kurz ab mit der Bemerkung: „Die Sthenien waren ein argivischer Agon . . .; er hat wohl einmal größere Bedeutung gehabt, da er einem speziellen Gott gewidmet ist; Zeus Sthenios hatte einen Altar zwischen Troizen und Hermione“. Durchaus irrig aber ist es, wenn *Waser* bei *Pauly-Wissowa* (4, 2095, 57 ff. s. v. Danaos) bemerkt: „Auch für den Stifter der sog. Sthenien wurde Danaos angesehen.“ Seit wann heißt ἐπὶ Δαναῶ τεθῆναι „von Danaos eingesetzt“? Selbstverständlich kann ἐπὶ mit folgendem Dativ in solchen Verbindungen wie ἀγῶνα τιθέναι (ποιεῖν) nur die Bedeutung haben, einen Wettkampf zu Ehren jemandes einsetzen, veran-

stalten; vgl. zu diesem Gebrauche von ἐπὶ O. *Ribbeck, Anfänge u. Entwicklung des Dionysoskultes* 26. Danach würde also der Agon der Sthenien ursprünglich für Danaos eingesetzt, später aber dem Zeus Sthenios geweiht gewesen sein. Aus welchem Anlasse dem Danaos dieser Agon gestiftet worden ist, ist unbekannt. Es kann ein ἀγὼν ἐαυτάςιος gewesen sein, es kann aber, was mir wahrscheinlicher dünkt, die Stiftung des Festes zur Erinnerung daran erfolgt sein, daß Danaos dem ausgetrockneten Argos Wasser schenkte (*Hesiod. frgm.* 24 bei *Eust. ad Hom. Il.* 461, 2. *Strabo* 1, 2, 15 p. 23), ein Geschenk, das nach anderer Version Poseidon aus Liebe zur Danaostochter Amy-mone dem Lande gemacht hatte, nachdem er selbst vorher die Quellen hatte versiegen lassen. Ich bin nicht kühn genug, auf Grund dieser bald dem Danaos bald dem Poseidon zugeschriebenen Wasserversorgung von Argos und auf Grund der für Danaos eingesetzten Sthenien, die doch von dem Beinamen Σθένιος nicht zu trennen sind, eine Verwandtschaft der beiden anzunehmen oder den Danaos für eine Hypostase des Poseidon zu erklären, aber das eine folgt aus der Notiz über die Sthenien in Verbindung mit den oben angeführten Gründen: wie die ursprünglich dem Danaos geweihten Sthenien an Zeus Sthenios* gefallen sind, ebenso ist dieser in Troizen an Stelle eines ursprünglichen Poseidon Sthenios getreten, den ich auch inschriftlich nachweisen zu können hoffe.

Eine Kolonie von Troizen war Halikar-nassos (vgl. *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* 53 ff.). Das Gründungsdatum dieser Kolonie setzt *Ed. Meyer* (*Forschungen zur alten Gesch.* 1, 173 f. Anm. 1) zwischen 1090—1030, also in eine Zeit, die Jahrhunderte vor der Regierung des Pheidon von Argos liegt, der, wie oben erwähnt, nach der Unterwerfung des troizenischen Landes den Poseidon Sthenios in einen Zeus Sth. verwandelt hat. Die troizenischen Oikisten brachten, wie üblich, und in der in der Überschrift zu diesem Kapitel zitierten Inschrift ausdrücklich erwähnt wird, ihre heimischen Kulte, in erster Linie den des Poseidon, in die neu gegründete Kolonie mit. Die erhaltene Inschrift stammt aus dem 2. oder 1. Jahrh. v. Chr. und bildet die Abschrift einer gleichartigen Urkunde, die dem Anfange des 6. Jahrh. angehören wird (s. *Ed. Meyer* a. a. O. *Toepffer* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2359. *Dittenberger* a. a. O. p. 384). Die Inschrift gibt ein Verzeichnis von 27 Namen von Poseidon-priestern in (wahrscheinlich) 15 Generationen, die einen Zeitraum von 540 Jahren umfassen (vgl. auch unten). Der Eingang der Inschrift lautet nach den bisherigen Herausgebern: 60 μεταγράφει [ἐκ τῆς ἀρχαίας στ]λῆς τῆς παρ-εστάσης τοῖς ἀγάλμασι τοῖς τ[ο]ῦ Ποσειδῶνος τοῦ (Ι)σθμίου πούς γε[γ]νημένους ἀπὸ τῆς κτίσεως κατὰ γένος ἱερεῖς τοῦ Πο[σειδῶ]νος τοῦ καθιδρυθέντος ὑπὸ τῶν τῆν ἀποι-

* Aus dem argivischen Feste Σθένια folgt selbstverständlich ein argivischer Ζεύς Σθένιος. Der erklärt am leichtesten und natürlichsten die unter argivischem Einfluß vollzogene Umgestaltung in Troizen.

κί[αν ἐκ] Τροί(ς)ῆνος ἀγαγόντων Ποσειδῶνι καὶ Απόλλ(ω)νι. εἶσιν δὲ ἐν αὐτῇ ἱερεῖς τοῦ Ποσειδῶνος οἷδε (folgen die Namen der Priester).

Die Inschrift ist in zwei Abschriften überliefert; die von Brøndsted hat: Ποσειδῶνος ΤΟΤΣΘΜΙΟΤ, die von Dubois: ΤΟΙΣΘΜΙΟΝ. Schon daraus und noch mehr aus den Ergänzungen, die in obiger Wiedergabe durch Klammern bezeichnet sind, erkennt man, daß der Zustand der Inschrift bei ihrer Kopierung ein solcher war, daß eine Reihe von Buchstaben undeutlich oder überhaupt nicht mehr zu lesen war. Nun ist ja Ἰσθμῖος ein sehr bekannter Beiname des Poseidon. Sollte nicht dieser Umstand auch mit Veranlassung gewesen sein, für das, wie ich überzeugt bin, in der Inschrift stehende ΤΟΤ ΣΘΕΝΙΟΤ: ΤΟΤ ΣΘΜΙΟΤ zu lesen? Und halten wir uns an die Duboissche Kopie, die sogar den letzten Buchstaben in dem Poseidonbeinamen (abgesehen von O für Θ) unrichtig wiedergibt, so müßten wir in dem Artikel ΤΟ ein T einschieben, Änderungen, die paläographisch entschieden nicht leichter sind als unser Vorschlag. Und dazu kommt außerdem noch, daß für Troizen, aus dem doch nach dem ausdrücklichen Zeugnis unserer Inschrift der Halikarnassische Kult dieses Poseidon stammt, für diesen der Beiname Ἰσθμῖος nicht bezeugt ist, während der Beiname Σθέλιος, wie wir sahen, für ihn gewonnen ist.

2) Roß des Poseidon s. oben unter nr. 2.

[Höfer.]

Sthenno s. Stheino, wo nachzutragen ist, daß Stheno auch im Zauber eine Rolle spielt. Auf einem Zauberstein aus Pergamon (R. Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* = *Jahrb. des Kais. Deutsch. Arch. Inst. Ergänzungsheft* 6 [1905], S. 17 nr. 8—10 B) wird sie angerufen: φοῖξάπειρα Σθεννώ d. h. (vgl. Wünsch a. a. O. 27) 'die Schauerbringerin' und wahrscheinlich führt sie auch das Epitheton πλῆξιντος 'rossepeitschend'. Über die Gorgo als Höllegeist s. Wünsch a. a. O. 27. Rohde, *Psyche* 2², 83, 407 f. Bernh. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen u. das hellenische Altertum* 1, 141 f. Daher werden umgekehrt auf einem Zauberpapyrus die 'Gorgotöterinnen', die Γοργοφῶναι (lies: Γοργοφόναι) angerufen als Dämonen mit heilender Kraft und der Gabe, die Schrecknisse, die den Menschen bedrohen, zu überwinden. U. Wilcken, *Arch. für Papyrusforsch.* 1, 421 f. — Die Form Stenno (so!) steht im Cornutus-Scholion zu Iuv. 3, 118 in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 413. Fulgent. *Myth.* 21 (p. 32, 3. 33, 3 ed. Helm). Über die Form Σθεννώ s. Rzsch, *Wiener Studien* 19 (1897), 29 Anm. 11. *Zeitschr. für österr. Gymn.* 1895, 740. W. Schulze, *Quaestiones epicae* 407. [Höfer.]

Sthenon s. Sthenios 2.

Sthenusa s. Stheino.

Stichios (Συχλος), 1) Athener, mit Menestheus Anführer der Athener vor Troia, *Hom. Il.* 13, 195. 691. Tzetz. *Alleg. Il.* 13, 74. 178. *Schol. Hom. Il.* 21 in *Papyrus Oxyrynchus* 2, 221 p. 62, 26; vgl. *Schol. Townl. Hom. Il.* 21, 140; von Hektor getötet, *Hom. Il.* 15, 329.

Osk. Wulff, *Zur Theseussage* (Diss. Dorpat 1892) S. 203. Em. Ermatinger, *Die attische Autochthonensage* 3. C. Robert, *Studien zur Ilias* 405 f. — 2) ein Aitolier, Geliebter des Herakles, von diesem getötet, als er in seinem Wahnsinne auch seine Kinder mordete, *Ptolem. Hephaist.* bei Phot. *Bibl.* 152 b, 36 ff. (= Westermann, *Mythogr. Gr.* 197, 22) mit dem Zusatz (Στίχιος) εὐρέθην ἀνασχισθεῖς τετραχομένην ἔχον τὴν καρδίαν. [Höfer.]

Stikte (Στίκτη), Hund des Aktaion, *Hyg. f.* 181 (p. 37, 10 Schm.). *Ov. Met.* 3, 217.

[Höfer.]

Stilbe (Στίλβη), 'Glanz' (Fick, *Griech. Personennamen* S. 233), 1) Tochter des thessalischen Peneios (A- u. B-Schol. ad *Il. A* 266, *Diodor* 5, 61) und der Nympe Kreusa (*Diod.* 4, 69, vgl. auch *Ovid, Amores* 3, 6, 31 f., siehe den Artikel Kreusa). Sie gebiert dem Apollon den Kentauros *Diodor* 4, 69) und Lapithes (*Diodor* 4, 69, A-Schol. *Il. M.* 128, B-Schol. *Il. A* 266 [nach Porphyrios], *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 41) und nach *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 948 den Aineus, den Vater des Kyzikos. Ihr Bruder heißt (*Diod.* 4, 69) Hypseus. Da als dessen Eltern das *Schol. Pind. Pyth.* 9, 27^a nach Akesandros (*F. H. G.* 4 p. 285 fr. 2) Peneios und die Asopostochter Phil(y)ra nennt, so darf man in dieser Genealogie vielleicht auch für Stilbe eine Nebenüberlieferung erblicken. Vgl. *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 4 S. 264 Anm. 3. — 2) Tochter des Heosphoros, von Hermes Mutter des Autolykos, des Großvaters des Odysseus (*Schol. Townl. Il. K* 266. Vgl. *Preller-Robert, Gr. Mythol.* 4 S. 447 Anm. 4). *Eustath.* zu K 266 nennt Telauges als Mutter des Autolykos. (Im Artikel Heosphoros dies. Lexikons Bd. 1 Sp. 2036, 13 f. ist statt *Schol. Il.* 11 zu lesen *Eustath.* zu *Il.* 10 (die Angabe der Bekkerischen Scholienausgabe, daß das *Schol. AL* den Namen der Telauges biete, beruht offenbar auf Irrtum). Ferner ist sowohl in diesem Artikel wie im Artikel Autolykos Bd. 1 Sp. 736 die Überlieferung des *Schol. Townl.* nachzutragen.)

[H. Ostern.]

Eine Στίλβη ist von Keteus Mutter der Kallisto, *Schol. Eur. Or.* 1646; vgl. *Reinh. Franz. De Callistis fabula* (Leipziger Studien 12 [1890]) p. 345 f. *Ed. Meyer, Forschungen zur alten Gesch.* 1, 64 (Anm. 3 zu S. 63). *Hiller v. Gärtlingen, Proleg. ad I. G.* 5, 2 p. VII¹⁰⁶ ff., 121. Ob diese Stilbe mit der obigen, über die man vergleiche Pott, *Zeitschr. f. Völkerpsych. und Sprachwissenschaft* 14 (1882), 15. H. D. Müller, *Mythol. der griech. Stämme* 1, 25 f. *Studniczka, Kyrene* 147. L. Malten, *Kyrene (Philol. Untersuch.* 20 [1911]) S. 74, 1, identisch ist, läßt sich nicht entscheiden.

[Höfer.]

Stilbon (Στίλβων), 1) Hund des Aktaion, *Hyg. f.* 181 (p. 37, 14 Schm.). — 2) S. Planeten Bd. 3 Sp. 2524, 23 ff. [Höfer.]

Stimula s. Indigitamenta.

Stirus (Styrus), asiatischer Albaner, bewirbt sich um Medeia, kämpft gegen die Skythen und deren König Anausis, der sich gleichfalls um Medeia bewirbt; beide Helden verwunden sich gegenseitig, *Val. Flacc. Arg.* 3, 497. 5, 459.

6, 265 ff. Nachdem Medeia mit Jason geflohen ist, beteiligt er sich an der Verfolgung, findet aber bei dem von Hera geschickten Sturm seinen Tod in den Wellen, *Val. Flacc.* 8, 299 f. 328 ff. Gruppe, *Gr. Myth.* 573, 1. 575, 3. [Höfer.]

Stoa (Στοά) tritt personifiziert auf in dem Agon gegen *Höfer*, *Luc. bis accus.* 8. 13. 19. 21. 22. [Höfer.]

Stodmenos (Στοδμηρός), Beiname, wohl lokaler, des Zeus auf einer Inschrift aus Akmonia, *Rev. arch.* III Ser. Tome 41 (1902), nr. 96 p. 358 Zeile 23: θεὸς πατρίους καὶ διὰ Στοδμηρόν καὶ Σωτήρα Ἀσκληπιὸν καὶ Ἀρτέμιδα Ἐγείαια. [Höfer.]

Stoichaios (Στοιχαῖος), Beiname des Zeus in Thera, *I. G.* 12, 3, 376 *Collitz* 4740. Der Bei-

Epidaure 1 p. 52 zu nr. 90 bedeutet der Beiname s. v. als *Πρόμαχος*. *Fränkel* (zu *I. G.* a. a. O.), der sich dieser Ansicht anschließt, verwirft die von den Grammatikern gegebene Ableitung und Bedeutung des Zeusepithetons Stoichadeus, erkennt also auch in diesem den Kriegsgott. [Höfer.]

Stoichos (Στοῖχος), angeblich ein attischer Autochthone, Erfinder der nach ihm benannten *στοιχεῖα*, *Pindarion der Grammatiker in Schol. Vat. in Dionys. Thrac. art. grammat.* ed. *Hilgard* 192, 13. *Bekker, Anecdota* 790, 23. *Cramer, Anecd. Gr. Oxon.* 4, 320, 30. *Villoison, Anecd. Gr.* 2, 187. [Höfer.]

Stoicocus, aquitanischer Gott auf einer in Asque bei den Bigerriones (départ. Hautes-Pyrénées



Stornyx auf einem apulischen Gefäß (nach Photographie).

name findet seine Erklärung durch die Deutung des synonymen Beinamens des Zeus Στοιχαδῆς in Sikyon: *στοῖχος* . . . παρὰ τοῖς παλαιοῖς ὁ ἀριθμὸς τοιγαροῦν <οἱ> Σικωνῖοι κατὰ φύλιν ἑαυτοὺς τάξαντες καὶ ἀριθμήσαντες διὸς Στοιχαδῆος (Varianten: Στοιχειόν, Στοιχίον, Στοιχέως) ἱερὸν ἰδρύσαντο, *Schol. Vatican. zu Dionys. Thrac. Ars grammat. (Grammat. Gr. 3)* ed. *Hilgard* 192, 15 f. *Bekker, Anecd. Gr.* 2, 790, 32. *Cramer, Anecd. Gr. Oxon.* 4, 320, 30. *Villoison, Anecd. Gr.* 2, 187; vgl. *Lobeck, Pathol. serm. Gr. Proleg.* 351. Darnach bedeutet also Στοιχαῖος usw. den Zeus als Schützer der Phylen, *Hiller von Gärtringen, Thera* 1, 146. *Klio, Beiträge zur alten Geschichte* 1 (1901). 217 (vgl. *Die archaische Kultur der Insel Thera* 19). Nach *Odelberg, Sacra Corinthia, Sicynia, Philisia* 6 ist Zeus St. der Gott, 'qui totam rempublicam legibus, institutis, ordinibus temperat'. *R. Gompf, Sicyniacorum specimen* 1 (Prog. Berlin 1832) p. 80 übersetzt Στοιχαδῆς mit 'numerator'. Doch kann der Beiname den Zeus auch als Kriegsgott (s. Stoicheia) bezeichnen. [Höfer.]

Stoicheia (Στοιχεῖα), Beiname der Athena auf einer Weihinschrift aus Epidauros *Ἀθηνᾶς Στοιχειᾶς Σωφράγδος* . . . *πνευσοφύσας*, *I. G.* 4, 1073. — *Baunack (Aus Epidauros* p. 14) vergleicht den ähnlichen Beinamen des Zeus Stoichadeus. Nach *P. Cavadias, Fouilles d'*

arr. Bagnères-de-Bigorre) gefundenen jetzt verschollenen Inschrift *C. I. L.* 13, 388: *deo Stoioco d. C. Iul. Iustinus rotum solvit lubens merenti*. Die Echtheit ist bezweifelt worden, *O. Hirschfeld* hält sie für echt. [M. Ihm.]

Stolos (Στόλος), Personifikation der schnellen Schifffahrt, dargestellt als nackte männliche Figur mit ausgestreckter R., in der L. Ruder haltend, auf dem Haupte Kranz aus Schiffschnäbeln, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 430. *Head, Hist. num.* 444. *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* 188. *Cat. of greek coins brit. Mus. Pontus etc.* 181, 16 pl. 34, 5. [Höfer.]

Stonychia (Στορυχία), eine der Peleïades (vgl. *Bd.* 3 Sp. 2550, 60 ff.), Tochter der Amazonenkönigin, *Kallimachos (fr. 381 Schneider)* im *Schol. Theokr.* 13, 25. Nach Gruppe, *Gr. Myth.* 825, 3 bezieht sich der Name Stonychia ebenso wie der ihrer Schwester Lampado auf die Pannychis, bei der die Peleïades als Bakchantenchor erscheinen. [Höfer.]

Stornyx (Στόρνυξ). Auf einem großen apulischen in Ceglie di Bari gefundenen und in das Provinzialmuseum von Bari (Nr. 3648) gelangten Gefäß (*Not. d. scavi* 1900, S. 507) findet sich folgende Darstellung: Ein junger, bis auf das Gewand, das ihm vom linken Unterarm herabhängt, unbekleideter Mann, dem an der linken Seite an einem weißen über die

Brust gehenden Riemen eine Schwertscheide hängt, kniet n. l. mit dem r. Fuße auf einem weißen Altar, während die Zehen des l. Fußes noch den Boden berühren; er hat, wie es scheint, mit der l. Hand den Rand des Altars gefaßt, um sich im Gleichgewicht zu erhalten; die r. gleichfalls auf den Altar gelegte Hand hält ein kurzes dolchartiges Schwert zur Verteidigung bereit. Der Jüngling ist als *Στόρνς* bezeichnet. Über dem Altar hängt eine aus Wollflocken zusammengereichte Girlande, links steht ein mächtiger mit drei emporstehenden Henkeln versehener Dreifuß, rechts auf einem mit Strichen, Punkten und Kreisen verzierten niedrigen Pfeiler ein mit Volutenhenkeln am Bauche gerieftes Gefäß. Rechts davon erblickt man eine voller Entsetzen nach r. fliehende Frau. Links vom Altar sieht man einen zu Boden gestürzten Jüngling, der sich mit der r. Hand auf den Boden aufstützt; es scheint fast, nach seiner Bewegung zu urteilen, als habe er einen Schlag auf den Kopf erhalten. Ihm ist der Name *Μελάνιππος* beigeschrieben. Mit gewaltigen Schritten eilt von links her ein König heran, noch in den besten Jahren stehend; in der l. Hand führt er das Zepter, mit der r. zückt er das Schwert; sein Blick ist nach dem Jüngling auf dem Altar gerichtet. Er ist als *Μέροψ* bezeichnet. Hinter ihm entfernt sich nach links erschreckt eine Frau von königlicher Gestalt, *Κλυμένη*. Begrenzt wird die Darstellung auf beiden Seiten durch einen Ölbaum; über der Szene ist noch ein Schild und ein Patera aufgehängt.

Der Name *Στόρνς* kommt hier zum erstenmal vor; Merops und Klymene sind aus den Phaethonmythen als König und Königin von Äthiopien bekannt, doch zu diesem Mythos paßt keiner der Helden, die den Namen Melanippos führen. Die Handlung als solche ist ja ziemlich klar: Stornyx hat den Melanippos erschlagen; um ihn zu rächen, kommt Merops mit gezücktem Schwert herbei, der Mörder flieht zum Altar, um sich dort zu schützen, Klymene, die Gattin des Merops, die mehr oder weniger den Anlaß zur Mordscene gegeben haben muß, flieht von dannen; die namenlose Frau auf der rechten Seite dürfte wohl als Priesterin des Apolloheiligtums (denn um ein solches handelt es sich hier offenbar) aufzufassen sein. Aber welcher Mythos speziell gemeint ist, läßt sich mit unseren Quellen nicht nachweisen. *M. Mayer* denkt (in den *Not. d. sc.* 1900, S. 507) an den Mythos von Agrios und Oineus (einer der Söhne des Agriion heißt Melanippos), doch fehlen dann die andern Namen, auch läßt sich keine Situation in dem Mythos erkennen, die zu unserer Darstellung paßte. Daß die auf der Vase dargestellte Szene einer Tragödie entnommen ist, ist so gut wie sicher. Doch weiter zu gelangen ist vorläufig nicht möglich. [Engelmann.]

Storpaïos (*Στορπαῖος*), Beiname des Zeus in Tegea, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1906, 64. *Revue des études grecques* 20 (1907), 63. *I. G.* 5, 2. 64 p. 25: *Ἰδὸς Στορπαῖος*. Nach *Arbanitopoulos*, *Ἐφημ. ἀρχ.* a. a. O. und *Romaios*, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1911, 150 bezeichnet *Στορπαῖος* abzuleiten von

στορπά· ἀστοραπή *Hesych.*, vgl. ebenda: *στορπά· = ἀστοραπή* (vgl. *Th. Bergk, De titul. Arcad.* 14. *H. L. Ahrens, Kleine Schriften* 1, 457. *R. Meister, Die griechischen Dialekte* 2, 212. *O. Hoffmann, Die griech. Dialekte* 1, 125. 152 f.) den Zeus als Blitzgott und findet sein Analogon im Zeus Keraunos von Mantinea, über den man vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 60 (1905), 1 ff. [Höfer.]

Strabon (*Στράβων*), Sohn des Argivers Kallon und des in ein Weib verwandelten Teiresias, so genannt, weil er schiele (*τὰς ὄψεις διεστραμμένος*), *Sostratos* (vgl. *Wagner, Hermes* 27 [1892], 131 ff. bes. 135. *Wellmann, ebenda* 649 ff.) bei *Eust. ad Hom. Odys.* 1665, 52 f. [Höfer.]

Stragia (*Στραγία*), Beiname der Athena, *Anonym. Laurent. in Anecd. var. Gr. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 269 nr. 29. Die nahe-liegende Änderung von *Στραγία* in *Στρατία* ist ausgeschlossen, da dieses Epitheton unmittelbar nach *Στραγία* selbst folgt. Vielleicht ist *Στρα<τη>γία* zu lesen, wie wir einen Apollo *Στρατήγιος* (s. *Στρατάγιος*) haben. [Höfer.]

Stramimenos (*Στραμιμένος*), thrakischer Beiname des Asklepios (s. d.), *Dobrusky, Comptes rendus du Musée National Archéol. à Sofia* 1907, 1, p. 25. *G. Kazarow, Arch. für Religionswiss.* 11 (1908), 575, 1. Weitere thrakische (in diesem Lexikon noch nicht angeführte) Beinamen des Gottes sind: *Κουκιοσσηνός, Σαλδηνός, Σαλδοβνο(σ)ηνός, Σαλοκεηνός, Σαλδουσηνός, Σαλδοιοσσηνός, Σαλδοκεηνός, Σαλκεηνός* usw. *Dobrusky u. Kazarow* aa. aa. OO. *Reinach, Revue des études grecques* 22 (1909), 179. *Rev. arch.* 1908, I, 144. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 11 nr. 41. [Höfer.]

Strapton (*Στράπτων*). Eine Weihinschrift aus dem zwischen Meße, dem alten Maionia, und Kula gelegenen Dorfe Emre lautet nach der sicheren Ergänzung von *K. Buresch, Aus Lydien* 76 nr. 37: *[Θε]ῷ στράπ[το]ντι καὶ βε[οντ]ῶντι*. Unter diesem namenlosen Blitz- und Donnergott ist natürlich Zeus zu verstehen, vgl. seine Bezeichnung als *Κεραυνοβρόντης* (*Arist. Pax* 376), *Αἰολοβρόντης* (*Pind. Ol.* 9, 84 [42]), *Usener, Rhein. Mus.* 53 (1898), 347 f. *Strena Helbigiana* 317 und Anm. 4. Eine schlagende Parallele zu dem phrygischen *θεὸς στράπτων καὶ βροντῶν* bietet eine Altarinschrift aus Thera: *Ἰδὸς βροντῶντος καὶ ἀστοράπτοντος*, *Inscr. Gr.* XII, 3 *Suppl.* nr. 1359 p. 299. *Hiller v. Gaertringen, Klio Beiträge zur alt. Geschichte* 1 (1901), 222. *Nilsson, Rhein. Mus.* 63 (1908), 315 und Anm. 2, und eine Weihinschrift aus Lykaonien *Διὶ βροντῶντι καὶ ἀστοραπτο[ῶ]ντι*, *Ath. Mitt.* 13 (1888), 235 nr. 1. *Cagnat, Inscr. Graecae ad res Romanas pertinentes* 3, 245 p. 121. Vielleicht ist auch die Inschrift aus Rom (*I. G.* 14, 983): *Θεῷ ἐπηκῶ βε[οντ]ῶντι Ἀ . . . Πείσω ἐν χήν* mit *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1382 zu *βε[οντ]ῶντι Ἀ[σ]τοραπτοῦντι* zu ergänzen, wobei freilich das zwischen den beiden Begriffen fehlende καὶ auffällig wäre. Zu Zeus Astrapton vgl. ferner *Eust. ad Hom. Il.* 786, 4: *εἰκάσας τὸν μέγαν βασιλέα Διὶ ἀστοράπτοντι* (vgl. *Orph. Hymn.* 20, 31), *ὃς διὰ τὸ τοιοῦτον ἔργον καὶ Ἀστοραπαῖος λέγεται*. Dies letztere Epitheton findet sich für Zeus bei (*Arist., de mundo* 7 S. 401a₁₀ = *Stob.*

Eclog. p. 88 Heeren (p. 22 Meineke). *Apul. mund.* 37. Anonym. Ambros. in *Anecd. var. Graec. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 264 nr. 6. Anonym. Laurent. ebenda 266 nr. 17. Cornut. de nat. deor. 9 p. 28 Osann, auf zwei Inschriften aus Bithynien, *Corr. hell.* 17 (1893), 540, 17 = *Cagnat a. a. O.* 3, 17 p. 8 und *Corr. hell.* 24 (1900), 383, 33 = *Cagnat* 3, 1408 p. 495. Eine Inschrift aus Antandros in Mysien erwähnt ein Fest (ἐορτή) διὸς Ἀστραταίου, *Rev. arch. Nouv.* 10 (1864), 49. Nilsson, *Griech. Feste* 5, wo das Zitat irrig angeführt ist. In Athen befand sich zwischen Pythion und Olympieion eine ἐσχάρα τοῦ Ἀστραταίου διὸς, die den Pythiasten als Wetterwarte zur Beobachtung der Blitzzeichen im Parnesgebirge diente, *Apollod.* bei *Strabo* 9, 404. *Judeich, Topographie v. Athen* 344 f. *Toepffer, Hermes* 23 (1888), 325 (= Beiträge zur griech. Altertumswiss. 122). Colin, *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes* 11; vgl. Nikitsky, *Hermes* 28 (1893), 628.

Über den mit Zeus Strapton bzw. Astrapton hier verbundenem (Zeus) Bronton, der sich besonders häufig in Phrygien findet, s. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Bronton und dazu die Richtigstellungen von Körte, *Ath. Mitt.* 25 (1900), 410.

Seltener findet sich statt Βροντῶν die Epikleis Βρονταῖος. *Orph. Hymn.* 15, 9. Weihung: Διὶ Τυρίστῳ . . . Βρονταῖῳ: s. Bd. 1 Sp. 2858, 6 ff. (s. v. Hypsistos). Inschrift aus der Nähe von Kyrikos: ἐντὶ Διὶ Βρονταῖῳ, *Journ. of hell. stud.* 22 (1907), 66 nr. 12. *Rev. des études gr.* 21 (1908), 192. [Höfer.]

Stratagios (Στρατᾶγιος), Beiname des Apollon auf einer Inschrift aus Rhodos: Ἀπόλλωνος Στραταγίου — der Stein bietet Ἀπόλλωνος Στραταγίου, eine Form, die *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 186**, vgl. 65***, 237 verteidigt gegenüber der Änderung in Στρατᾶγιος mit dem Hinweis, daß der Beiname von στρατιά (vgl. Στρατίος) abzuleiten sei — Roß, *Inscr. ined.* 3, 282. Lüders, *Die dionysischen Künstler* 58. Foucart, *Les associations religieuses* 48. *Hiller v. Gärtringen* bei *Collitz* 3842. *I. G.* XII, 1, 161. Der Beiname bezeichnet den Apollon als Kriegsgott, *Preller-Robert* 1*, 274 Anm. 2. *Gruppe, Griech. Myth.* 1239, 7. Nach *H. van Gelder, Gesch. der alten Rhodier* ist Apollon Stratiagos ein aus dem Orient entlehnter Gott. Vgl. Zeus Strategos, Stratios. [Höfer.]

Strategis (Στρατηγίς), so wurde Elektra (s. d. nr. 2), die Tochter des Atlas, von den Eingeborenen Samothrakes, wo sie wohnte, genannt. Nach *Hellänikos* hieß sie Elektryone, *Schol. Ap. Rhod.* 1, 916. [Stoll.]

Scholios (Στρατῆγιος), 1) Beiname des Zeus, der (als ἑφορος τῶν στρατευμάτων, *Eust. ad Hom. II.* 189, 16) die ausziehende Gemeinde in der Schlacht zum Sieg führt (*Gruppe, Griech. Myth.* 1117; vgl. auch Ζεὺς ὁ στρατηγός, *Maxim. Tyr.* 16, 7 *Hob.*), und zwar in Amastris (Paphlagonien): ὁ δῆμος . . . εὐχεται Διὶ Στρατηγῷ καὶ Ἡρᾷ τοῖς πατρίοις θεοῖς καὶ προσεσθῶν τῆς πόλεως, *Hirschfeld, Inschriften aus dem Norden Kleinasien, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1888. 876 nr. 27₁₀. *Cagnat, Inscr. Graecae ad res Romanas pertinentes* 3, 89 p. 32. Auf

Münzen derselben Stadt mit der Legende Ζεὺς Στρατηγός bzw. Ἡρᾷ. Ζεὺς Στρατηγός erscheint das Haupt des Zeus oder Zeus in voller Figur, mit Lanze bewaffnet oder, wie in obiger Inschrift, Zeus und Hera, beide mit Lanze bewaffnet, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 385. *Mionnet* 2, 390, 14 ff. *L. Müller, Descr. des monnaies ant. au Musée Thorwaldsen* 271, 160. *Head, Hist. num.* 433. v. *Schlosser, Num. Zeitschr.* 23 (1891), 18. 25. *Overbeck, Kunstmythologie Zeus* 223 (vgl. 134. 164) Münztafel 2. 27. *Berichte d. K. S. Gesellsch. d. Wiss.* 16, 208. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Pontus, Paphlagonia etc.* p. 85, 11. 12 pl. 20, 1. 2 vgl. *Treu, Arch. Anzeig.* 7 (1892), 67. Einen Zeus Strategos (vgl. Jupiter Imperator, *Cic. Verr.* 4, 58, 129) sucht auf Münzen von Syrakus nachzuweisen *Abeken, Annali* 11 (1839), 62 ff.; vgl. *O. Jahn, Arch. Aufsätze* 40. *Gruppe, Griech. Myth.* 1117, 2. — 2) Ein Ἡρώς Στρατηγός auf einer späten athenischen Inschrift, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1884 p. 170 Z. 53. *Rohde, Psyche* 1², 173, 3. [Höfer.]

Strateia s. Stratia, wo nachzutragen ist 1) Stratia, Tochter des Pheneos (s. d.), Eponyme der arkadischen Stadt Stratia (*Hom. II.* 2, 606), *Steph. Byz.* s. v. Στρατία. *Eust. ad Hom. II.* 301, 33. Zu der Epikleis Στρατεῖα ist nachzutragen:

1. Zu Aphrodite Στρατεῖα s. *K. Keil, Philologus* 7 (1852), 202, 5. Nach *Georg Meyer, Die Karier in Bezenbergers Beiträgen* 10 (1886), 149 zeigt diese Aphrodite Στρατεῖα in ihrem kriegerischen Charakter gewisse Ähnlichkeiten mit der phönizischen Astarte und der babylonischen Istar; vgl. auch *K. B. Starck, Gaza und die philistäische Küste* 296. Eine Zusammenstellung der Zeugnisse über die bewaffnete Aphrodite bei *Tümpel, Ares u. Aphrodite in Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11, 653 f. Aphrodite Strateia ist auch in Erhythrai bezeugt, wo sie nebst Herakles und Arete Opfer erhält: Ἡρακλῆϊ Ἀρετῇ Ἀφροδίτῃ Στρατεῖα τέλειον τεινῶν, v. *Wilamowitz, Nordionische Steine in Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1909 *philol.-hist. Klasse* S. 48 nr. 12₁₀. Auch dieser Kultus ist wie in Mylasa etwas Vorgriechisches, v. *Wilamowitz, a. a. O.* 55. — 2. Athena Στρατία (Στρατία nach *Lobeck, Paralipomena* 552 *Auctar. adnot. ad Soph. Aiacem* p. 113 adnot. 2) auch bei *Anonymus Laurent.* in *Anecd. varia Gr. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 269 nr. 28. Als Tochter des Zeus Stratios (s. d.) wird Ἀθηνᾶ Στρατία genannt bei *Eust. ad Hom. II.* 189, 18. — 3. Die Inschriften mit Weihung an Hekate Stratia bei *Paton und Hicks, The inscr. of Cos* 370. 388. [Höfer.]

Stratios (Στρατίος), Beiname des Zeus = Stratios (s. d. IIb) auf einer Inschrift aus Mylasa mit der Erwähnung eines Priesters διὸς [Στ]ρατίου καὶ Ἡρᾷς, *Athen. Mitt.* 15 (1890), 269. Der in derselben Inschrift erwähnte Ζεὺς Ὁραβεντρῶν d. h. Zeus der Phyle der Ὁραβεντρᾶι ist nach *Judeich, Athen. Mitt.* a. a. O. 271 mit dem Zeus Stratios identisch. Das Epitheton Στρατίος, das *Eust. ad Hom. II.* 189, 18 durch ἑφορος τῶν στρατευμάτων erklärt, findet sich für Zeus außer an den unter Stratios IIb mitgeteilten Stellen zunächst ohne Beziehung

auf ein bestimmtes Kultlokal bei (Arist.) *de mundo* 7 S. 401 a 22f. = Stob. *Eclog.* p. 88 Heeren = p. 22 Meineke. *Etym. M.* 729, 36. *Phot. Lex.* s. v. Στρατίος. Anonym. Ambros., *Anecd. varia Graec. et Lat.* ed. Schoell-Studemund 1, 265 nr. 89. Anonym. Laurent. *ebd.* 266 nr. 85; vgl. Pollux 1, 24, wo unter den θεοὶ στρατίοι in erster Linie Zeus zu verstehen ist.

Auch auf Kos ist der Kult des Zeus Stratios nachweisbar; eine jetzt verschollene (Herzog bei A. Deißmann, *Zeitschr. für neutestam. Wissenschaft* 4 [1903], 195 Anm. 3) nur fragmentarisch überlieferte Inschrift lautet nach Paton-Hicks, *Inscr. of Cos* 347 p. 226. Deißmann a. a. O. 195: Σε[βαστ]ῶ Διὶ Σ[τ]ρατίῳ ἱλαστήριον. Die englischen Herausgeber verstehen (a. a. O. p. 339) darunter einen einem römischen Kaiser, der als Zeus Stratios bezeichnet werde, dargebrachte Weihung. Dagegen meint J. Schäfer, *De Iove apud Cares* 20 *culto* (= *Diss. philol. Halenses* 20, 4 [1912]), 359 Anm. 2, daß τῷ Διὶ Στρατίῳ zu lesen und die sonst erhaltenen Buchstaben anders zu ergänzen seien.

Ein Kultus oder eine Übertragung des Kultes des Zeus Stratios ist nach der von Hiller v. Gaertringen *I. G.* 12, 5, 50 p. 19 ergänzten Inschrift: Παρὰ [Διὶ] Σ[τ]ρατίῳ auch für Naxos anzunehmen (anders liest die Inschrift Szanto, *Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* 13 [1890], 179; Recueil d'inscr. jurid. grecques 1, 118 nr. 66, vgl. p. 142).

Eine weitere auf der Akropolis in Athen gefundene Altarinschrift ist Διὶ Στρατίῳ geweiht, Kirchhoff, *Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1887, 1204 nr. 58. Zu Zeus Stratios (und Labraundos) in Athen vgl. Foucart, *Les associations religieuses* 105. Ziebarth, *Gr. Vereinswesen* 121 u. Anm. 2. Fr. Poland, *Gesch. des griech. Vereinswesens* 181. Zu Zeus Stratios und Labraundos im allgemeinen Vollgraff, *Rhein.* 40 *Mus.* 61 (1906), 150. 164. Gertz, *Et Graesk Oldtidsmindeamerke in Oversigt over det Kong. Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger* 1906, 316 f. Abmann, *Philologus* 67 (1908), 186. Der von Plin. N. H. 16, 89, 239 erwähnte Kult des Zeus Str. im pontischen Herakleia („in Ponto citra Heracleam arae sunt Iovis Στρατίον cognomine“) ist nach O. Kämmler, *Heraclotica* 47 f. (vgl. 32 Anm. 31) ein Kult nicht der griechischen Kolonistenbevölkerung, sondern der Mariandynen. Über die Verwandtschaft des Zeus Stratios mit dem Zeus Urios (s. d.) vgl. Abeken, *Annali* 1839, 63 f. Cavdomi, *Buletino* 1840, 70. 110.

Eine monumentale Darstellung des Zeus Str. will Hans Rott, *Kleinasiat. Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien* (= *Studien über christliche Denkmäler* 5/6 [1908], 253 f.) in der ebenda 255 Abb. 92 abgebildeten Götterfigur an einer Felswand in Suwasa in Kappadokien erkennen: Die Gottheit sitzt in einer rundbogigen Nische und hält den linken Arm, der ein Attribut hielt, erhoben. Der Oberkörper ist unbekleidet und zeigt Reste von Brüsten; ein faltiges Gewand fällt über Schoß und Knie herab. Über Darstellungen des Zeus Str. bzw. Labraundeus vgl. auch Milchhöfer, *Anfänge der Kunst* 110 f. [Höfer.]

Stratia. 1) Aphrodite wurde als Stratia zu Mylasa verehrt, wo die ungefähr aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert stammenden Inschriften *Lebas* 414 (= *C. I. G.* 2, 2693 f.) und 415 einen ἱερὸς Ἀφροδίτης Στρατίας nennen. Bei Mylasa ist auch von alters her der Zeus Stratios (s. d.) zu Hause und die auf dem benachbarten Rhodos verehrte Hekate Stratia wird wohl auch von Karien diesen Beinamen mitgebracht haben. In Smyrna wurde eine Ἀφροδίτη Στρατονίκης (s. d.) verehrt (*C. I. G.* 2, 3137). Auch auf dem griechischen Festland führte Aphrodite hie und da Beinamen, die sonst der Athena eigen sind, wie Ἀρεία, Νικηφόρος, Ἐνσάλιος und wurde wie in Kythera bewaffnet dargestellt (*Paus.* 3, 23, 1; Gruppe, *Gr. Myth.* 1352, 4); die Aphrodite von Mylasa wird aber mit diesen nur spärlich noch erhaltenen Resten einer vorgeschichtlichen kriegerischen Auffassung der griechischen Göttin schwerlich einen Zusammenhang haben, sondern vermutlich wie die von Hesychios genannte Ἀφροδίτη Ἐγγυῖος in Kypros auf die orientaliske Liebesgöttin Astarte zurückgehen (Farnell, *Cultes of the greek states* 2, 654), die bei den Babyloniern und Syrern zur Kriegsgöttin und Schirmherrin von Stadt und Land geworden war (vgl. Bd. 1, 1 Sp. 650).

2) Athena wird von Plutarch (*praec. reip.* ger. 5 p. 801 E) mit dem Beinamen Στρατία bezeichnet und mit Ares Enyalios zusammen als Kriegsgöttin genannt. Dasselbe Epitheton gibt ihr die Hetäre in Lukians 9. *Hetären-gespräch*; auch Niketas (*XII deorum epitheta* bei Studemund, *Anecd. var.* gr. 1, 276) führt diesen Beinamen an. Ein Kult der Athena Stratia ist nicht nachweisbar.

3) Hekate führt diesen Beinamen auf einer etwa dem 3. Jahrh. v. Chr. angehörenden Inschrift von Halasarna auf Kos, in der ihr ein Priester des Apollon und fünf ἱεροποιοὶ ein Weihgeschenk darbringen (Rayet, *Annuaire de l'ass. pour l'enc. des ét. gr.* 9, 1875 S. 288 ff.). Auch in einer von Roß gefundenen Inschrift aus Nea Antimakhia, die ebenfalls unter einem Weihgeschenk stand, das ein Priester und sechs ἱεροποιοὶ darbrachten, hat Rayet (S. 291) unzweifelhaft richtig Ἐνὰτα Στρατία ergänzt. Der Beiname stammt sehr wahrscheinlich aus Karien, wo wir ihn für Zeus schon in früher Zeit kennen und wo ihn auch Aphrodite führte; der Kult der Hekate war in Karien — ihr bekanntestes Heiligtum lag in Lagina — sehr verbreitet (Gruppe, *Gr. Myth.* 263), wenn sich auch dort dieser Beiname bisher nicht hat nachweisen lassen. [Kuhnert.]

Stratiagios s. Stratagios.

Stratioi Theoi (Στρατίοι θεοὶ) s. Strateios. Mit dem Θεὸς ὁ Στρατίος bei Synes. *or. de regno* 15 p. 23 C = Migne, *Patrol. Scr. Gr.* 66 p. 1094 ist Ares gemeint; s. Stratios IIa und *Phot. Lex.* s. v. Στρατίος. [Höfer.]

Stratios. I. Eigenname (Στρατίος):

1) Sohn des Nestor, *Il.* Γ 413; 439. *Apol-lodor* (1, 9, 9, 3) nennt ihn Στρατίχτος, seine Mutter Anaxibia.

2) Einer der Freier der Penelope, aus Zakynthos stammend, *Apollod. Epitome* 7, 29.

3) Sohn des Königs Klymenos zu Orcho-
menos, *Paus.* 9, 37, 1. *Gruppe, Gr. Myth.* 645, 11.

II. Beiname (*Στρατίος*):

a) des Ares, von *Plut. Erot.* 14 p. 757 D mit Enyalios zusammen genannt. Auch das *Etyim. M.* (p. 729, 36) führt *Στρατίος* als Epitheton des Ares und des Zeus an. *Hesychios* erklärt das Wort mit *πολεμικὸς ἢ φοβερός*.

b) des Zeus. Ein griechischer Gott ist der Zeus Stratios nicht; wo wir auf dem Festlande 10 Tempel oder Weihgeschenke für ihn treffen (*C. I. A.* 2, 613; 3, 201), rühren sie von Ausländern her. Ist auch hier und da die kriegerische Seite in dem Wesen des Zeus betont worden, worauf Beinamen wie Areios und Hoplosmios (in Epeiros und Orchomenos, *Gruppe, Griech. Mythol.* 1117, 2 b, c) deuten, so ist er doch in Griechenland nicht speziell als Heeresgott verehrt worden. Der Stratios ist in Karien heimisch; *Herodot* nennt 5, 119 als erster das 20 *Διὸς Στρατίου ἱδὺν* in einem großen heiligen Platanenhain zu Labranda und fügt hinzu, daß, soweit ihm bekannt, allein die Karer dem Zeus Stratios Opfer brächten (*μοῦνοι δὲ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν Κάρες εἰσι, οἱ Διὶ Στρατίῳ θυσίας ἀνάγουσι*). Dies alte Heiligtum, *ρεῶς ἀρχαῖος*, in dem ein *εἶδανον* des Gottes stand (*Strabo* 14 p. 659) lag etwa sechzig Stadien von Mylasa entfernt im Gebirge und war mit dieser Stadt 30 durch eine heilige Straße verbunden; der Kult stand in so hohem Ansehen, daß die vornehmsten Bürger von Mylasa die Priesterwürde auf Lebenszeit bekleideten (Bd. 2, 2 Sp. 1815). Bekannt war dieser Zeus Stratios unter dem Beinamen Labrandeus (s. d.); diese Bezeichnung geht wie der Ortsname auf die dem Gott hier eigentümliche Waffe, die Doppelaxt, zurück, die nach *Plut. qu. gr.* 45 p. 301/02 lydisch *λάβρος* hieß (*Kretschmer, Einl. in d. gr. Gramm.* 303; vgl. *Schremmer, Labarum u. Steinart*, Tüb. 1911 S. 32). Der Sage nach gehörte dies Doppelbeil 40 ursprünglich der Amazonenkönigin Hippolyte; nach ihrer Ermordung schenkte es Herakles der Omphale, es blieb dann im Besitz der lydischen Könige, bis Kandaules seiner überdrüssig wurde und es einem seiner Gefährten gab. Diesem nahm es Arselsis von Mylasa, der Bundesgenosse des Gyges, im Kampfe ab und brachte es in seine Heimat. Dort ließ er ein Bild des Zeus verfertigen, gab diesem die Doppelaxt in die 50 Hand und nannte den Gott danach *Λαβρανδεὺς*. In Karien war die Verehrung dieses Zeus sehr verbreitet, wir finden ihn außer in Mylasa in Euromos, in Amyndon bei Alinda (*Head, Hist. num.* 622), in Olymos (*Lebas* 323; 331), Aphrodisias (*C. I. G.* 2750) und Heraklea am Latmos (*C. I. G.* 2896, vgl. *C. I. A.* 2, 613).

Von seiner karischen Heimat, in der ihn *Herodot* allein kannte, hat sich dieser Kult nach dem ganzen nördlichen Kleinasien ver- 60 breitet. Aus einem Weihgeschenk, das zu Athen vier Bürger von Amasia in der Kaiserzeit dem Zeus Stratios darbrachten (*C. I. A.* 3, 201), ließ sich bereits auf einen Kult in ihrer Heimat schließen; wiedergefunden ist diese Kultstätte von Cumont (*Studia Pontica* 2, 173 ff.), der auf einer 1350 Meter hohen Bergkuppe bei dem nahe dem alten Amasia Ponti gele-

genen Dorf Ebimi einen viereckigen Hügel von etwa 40 Meter im Quadrat, offenbar den Rest eines gewaltigen Altares, ähnlich dem pergamenischen, entdeckte, der von einer runden Mauer von 250 Meter im Durchmesser umgeben war. Innerhalb derselben lag eine Basis, die ein aus den Einkünften des Heiligtumes von dem *ιερεὺς διὰ βίον* Cl. Philo gestiftetes Weihgeschenk trug (*Stud. Pont.* 3, 152, *Inscr.* 142); wessen Priesteramt der Stifter bekleidete, zeigen die nach Ebimi verschleppten Inschriften 140 und 141, zwei Weihungen an Zeus Stratios, deren letzte aus dem Jahre 101 der einheimischen Zeitrechnung, d. i. 98/99 n. Chr., stammt. Der Tempel zählte zu seinen Würdenträgern Neokoren, deren Namen zur offiziellen Datierung gehörten, und wurde von einem Kollegium von Archonten (*συνάρχοντες*) verwaltet. Daß hier in späterer Zeit auch Festspiele mit dramatischen Aufführungen gefeiert wurden, lehrt die Grabschrift eines Schauspielers Cl. Gemellus (*Inscr.* 143), der hier unvermutet sein Ende fand.

Bronzemünzen von Amasia zeigen einen flammenden Altar, neben dem ein oder zwei Bäume stehen (*Rec. gén. d. monn. gr. d'Asie min.* 1, 27; *Head, Hist. num.* 496); über ihm schwebt ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln oder eine Quadriga. Cumont sieht in diesem 80 Altar eine Wiedergabe des Heiligtums zu Amasia; die Bäume deuten den Wald an, dessen Reste noch heute bei dem Dorfe Beuyuk Evlia stehen. Die Eingeborenen hüten sie mit abergläubischer Scheu und feiern dort jährlich im Mai ein Fest für den heiligen Elias (S. 172/3). Wie der Adler, so gilt auch das Viergespann als dem Zeus heilig nach der von *Dio Chrys.* 36 § 9 überlieferten Sage der kleinasiatischen Magier, nach der Zeus auf einem von vier 40 Rossen, den Symbolen der vier Elemente, gezogenen Wagen fährt.

Dieser in der Kaiserzeit zu Amasia in voller Blüte stehende Kult des Zeus Stratios war aber im Pontus bereits lange eingebürgert. Im Jahre 81 v. Chr. brachte Mithridates, als er nach glücklichem Erfolg gegen Murena Kappadokien von den Römern gesäubert hatte, nach *Appian (bell. Mithr.* 66) auf einem Berge dem Zeus *Στρατίος* eine *πάτριος θυσία*, ein althergebrachtes Opfer, dar. Der König trug selbst die ersten Holzstücke herbei; es wurde ein hoher Holzstoß aufgehäuft und um diesen herum eine niedrige Mauer geschichtet. Auf den Mauerrand stellte man allerlei Speisen für die Teilnehmer an der Zeremonie, auf den Holzstoß aber wurde Milch, Honig, Öl, Wein und allerlei Räucherwerk gebracht und er dann angezündet. Es war ein Opfer, fügt *Appian* hinzu, wie es ähnlich die Perserkönige zu Pasargadae darzubringen pflegen. Als Mithridates sieben Jahre später in Paphlagonien einfallen wollte, ließ er zu Ehren Poseidons einen Wagen mit weißen Rossen ins Meer stürzen und wiederholte gleichzeitig das übliche Opfer (*τὴν συνήθη θυσίαν*) an Zeus Stratios (*Appian bell. Mithr.* 70).

Der Zeus Stratios war also, wie die Ausdrücke *πάτριος* und *συνήθης θυσία* bezeugen,

seit langer Zeit zum Schutzgott der pontischen Könige geworden, dem sie bald nach einem Siege, bald zur glücklichen Inauguration eines Kriegszuges ein dem persischen Ritus entsprechendes Feueropfer darzubringen pflegten. Sein Kult ist nicht auf das pontische Reich, wo wir ihn noch in der Ebene von Chiliokomon (*Stud. Pont.* 2, 177) finden, beschränkt geblieben. Bei dem pontischen Heraklea in Bithynien nennt *Plinius* (h. n. 16, 89) dem Zeus Stratios geweihte Altäre; *Arrhian* (*F. H. G.* 3, 594 fr. 41) berichtet, daß ein bithynischer Künstler Daidalos in Nikomedia eine wunderbare Bildsäule des Zeus Stratios geschaffen habe. Eine zu Athen gefundene Inschrift (*C. I. A.* 3, 141) stand unter einem Weihgeschenk zweier Bürger aus Germanikopolis (Gangra) an Zeus Stratios; auch in dieser paphlagonischen Stadt hat es also einen Kult dieses Gottes gegeben. Und der neben Hera als *πάτριος θεός* bezeichnete Zeus Strategos von Amastris (*Inscr. Gr. Rom.* 3, 89; vgl. *Gruppe, Gr. Mythol.* 1117 A. 2 d, oben Sp. 1541) wird von dem Stratios nicht verschieden gewesen sein.

Wir finden also die Verehrung dieses Gottes über den ganzen Norden Kleinasien ausgedehnt. Aus dem Bericht des *Plutarch*, daß Eumenes, als er von den Argyraspiden dem Antigonos ausgeliefert wurde, sie unter Anrufung *Διὸς Στρατιῶν καὶ θεῶν ὀπίσθεν* als seine Mörder anklagte (*Eum.* 17), entnimmt *Cumont* (S. 179), daß die Ausbreitung dieses Kultes im Zusammenhang mit den Kämpfen der Diadochenzeit erfolgt sei. Sicherlich werden die Heereszüge jener Zeit zu seiner weiteren Verbreitung beigetragen haben; da es aber nicht wahrscheinlich ist, daß der Herrscher von Kappadokien und Paphlagonien gerade einen dort neu eingeführten Gott zum Zeugen angerufen habe, so werden die Anfänge seiner Verbreitung von Karien her wohl in eine frühere Zeit hinaufreichen.

Sichere Darstellungen besitzen wir nur von dem Zeus von Labranda. Ihn finden wir zuerst auf einem Stater des Hekatomnos (395 bis 377, *Cat. of greek coins, Caria* pl. 28, 1; *Head, Hist. numm.* 629), dann auf Münzen der persischen Satrapen Kariens, Maussolos, Idrieus, Pixodaros und Orontopates in im wesentlichen übereinstimmender Weise dargestellt, als bärtigen Gott mit einem Kranz im Haar, stehend, mit langem Chiton und einem über den l. Arm geschlagenen Himation bekleidet; mit der L. faßt er oben ein auf dem Boden stehendes Zepter oder eine Lanze, in der R. hält er das auf der Schulter ruhende Doppelbeil (*Babylon, Catal. des monn. gr. de la Bibl. Nat., les Perses Achéménides* 1893, pl. 10 fig. 4–11 und 14–17). Auf Münzen von Mylasa trägt er einen Modius auf dem Haupt, in der R. die Doppelaxt und in der L. Zepter oder Lanze; häufig ist er in einem Tempel dargestellt (vgl. *Bd.* 2, 2 Sp. 1816), wir haben also eine Abbildung des Kultbildes vor uns. Das von *Strabo* 14 p. 659 erwähnte Holzbild will *Overbeck* (*Kunstmythol.* 2, 1, 1 S. 8 Fig. 2) in der ältesten Figuren in einem Tempel auf einem Bronzemedallion Getas wiedererkennen; der

Gott steht steif da, mit einem langen bis über die Knie kreuzweis umschnürten Gewand bekleidet, in der L. die Lanze, in der anderen Hand senkrecht, nicht wie sonst geschultert, das Doppelbeil haltend. *Actian*, der *de nat. an.* 12, 30 auf das Heiligtum von Labranda zu sprechen kommt, weil darin zahme Fische gehalten wurden, läßt die Kultstatue ein Schwert tragen. Da sich dies auf den zahlreichen Münzbildern nie findet, so liegt wohl ein Irrtum vor, vielleicht eine Verwechslung mit dem Zeus Karios (vgl. *Bd.* 2, 1 Sp. 958) oder dem Chrysaoreus von Stratonikeia, den *Strabo* 14 p. 660 erwähnt. *Lenormant* wollte auf Grund des Bronzemedallions Getas, dessen Zeus er in der *Nouv. Galerie mythol.* Paris 1858 auf S. 53 in



Stele des Zeus Stratios, gefunden zu Tegea (nach *Mon. et Mém. Piot* 18, 1911).

doppelter Größe hat nachbilden lassen, dem Gott androgyne Bildung zuschreiben; da aber die Münze, wie die Abbildung in natürlicher Größe auf Tafel VIII, 11 ebendort zeigt, so schlecht erhalten ist, daß kein Detail sicher erkennbar erscheint, und von einer weiblichen Bildung des Gottes bisher nichts bekannt war, mußte man annehmen, daß er einer Täuschung zum Opfer gefallen war (*Overbeck, Kunstmythol.* 2, 1, 1 S. 270). Sicher gestellt wurde diese Bildung erst durch eine der Mitte des 4. Jahrh. angehörige beim Tempel der Athena Alea zu Tegea gefundene Stele, die *Foucart* in seinen *Assoc. rel.* 1873 S. 106 kurz erwähnt und jetzt in den *Mon. et Mém. Piot* 18, 1911, S. 147 veröffentlicht hat. Sie zeigt in der Mitte inschriftlich bezeichnet Zeus, in Vorderansicht stehend; mit der R. schultert er die Doppelaxt, mit der L. faßt er den Speer. Das eine Ende seines Mantels geht vorn unter dem r. Arm durch und ist über den l. geschlagen: auf dem freibleibenden Teil des Oberkörpers erscheinen unter einem Halsschmuck sechs weibliche Brüste, die in Form eines Dreiecks, oben drei nebeneinander, in der Mitte zwei, zuunterst eine angeordnet sind. Zur Seite des Zeus stehen, ebenfalls inschriftlich bezeichnet, links Ada, rechts ihr Bruder Idrieus, beide um mehr als Haupteslänge kleiner als der Gott gebildet; Ada erhebt beide Hände zu ihm, Idrieus die R., während er mit der L. einen

Stab (ein Zepter oder eine Lanze) schultert. Idrieus wurde 351 der Nachfolger des Mausolos und starb 344; in diesen Jahren muß das Monument also entstanden sein. Leider fehlt der untere Teil desselben mit der Widmung; Foucart hält es für ein Werk eines der von Skopas zum Bau des Maussoleums mitgenommenen Arbeiter, das dieser nach der Rückkehr in die Heimat zur Erinnerung an die Herrscher, in deren Dienst er gestanden, und an ihren Landesgott der Athena Alea geweiht habe.

Zeus erscheint hier ebenso wie das ihn umgebende Herrscherpaar in der griechischen Tracht jener Zeit, die ihm auch die Münzen geben. Eine treuere Wiedergabe des Kultbildes hat Foucart in einem Marmorrelief aus Mylasa erkannt, das Wood (*Ephesus* 1877 S. 270), da ihm das Gesicht, jedenfalls infolge schlechter Erhaltung, bartlos schien, für eine Artemis gehalten hatte. Der Gott trägt wie auf dem Medaillon Getas einen Modius auf dem Haupte; in der R. hält er die Doppelaxt aufrecht, die L. faßt die Lanze. Der Unterkörper ist auch hier kreuzweis umschnürt, und zwar bis auf den Boden herab, so daß die Füße nicht sichtbar sind, auf dem Oberkörper aber erscheinen unter dem Halsband vier Reihen weiblicher Brüste.

Es kann danach nicht zweifelhaft sein, daß das Kultbild des Zeus von Labranda androgyne Bildung aufwies, so auffallend auch das Schweigen Herodots sein mag, der die Merkwürdigkeit der alleinigen Verehrung des Stratios durch die Karer hervorhebt, die für einen Griechen viel größere Merkwürdigkeit dieser Bildung aber dabei zu erwähnen unterließ. Neben ihr muß aber auch die rein männliche üblich und verbreitet gewesen sein; sie wurde von den karischen Dynasten, die sich in Tracht und Sitte als Hellenen zu geben liebten, für das Zeusbild ihrer Münzen gewählt.

Foucart (S. 172) will hinter dieser Bildung nicht die Vorstellung eines zweigeschlechtlichen Wesens suchen, da hierzu die normale Zahl der Brüste genügt hätte; durch die Fülle sollte vielmehr nur symbolisch angedeutet werden, daß der Gott als ein Spender des Segens und Ernährer alles Lebenden galt. Und diese Bildung sei nicht eine primitive, sondern wie bei der Artemis erst die Erfindung einer späteren Zeit gewesen, die dadurch eine der Haupteigenschaften der Gottheit am ausdrucksvollsten versinnbildlichen zu können glaubte. Daß der Beiname Stratios das Wesen des Gottes von Labranda nicht erschöpfte, geht schon daraus hervor, daß man ihn dem griechischen Zeus, nicht dem Ares gleichsetzte; eine ältere Zeit wird in dem kriegerischen Charakter die wesentlichste Eigenschaft gefunden und danach den Beinamen bestimmt haben.

Außerhalb Kariens können wir in Kleinasien sichere Darstellungen des Zeus Stratios bisher nicht nachweisen; Overbeck (2, 1, 1, 60/1, vgl. Kaemmel, *Heracleotica* 1869 S. 47, 3), dem sich Reinach (*Hist. par monn.* 1902 S. 191) und Cumont (S. 179) anschließen, vermutet, daß die mit einem Himation bekleidete, in der L. ein Zepter

oder eine Lanze, in der R. einen Lorbeerkranz haltende Zeusgestalt auf Münzen der bithynischen Könige von Prusias I. bis auf Nikomedes III. eine Wiedergabe des *Θανυσσίου ἀγάλμα* sei, das der Künstler Daidalos für Nikomedia geschaffen hatte. Dies müßte dann bald nach der Gründung der Stadt (um 270) entstanden sein. Sowenig das Attribut der Doppelaxt allein dem Zeus von Labranda eigen war — sowohl der in Phrygien und Pisidien verehrte Reitergott *Θεὸς ὁῶσαν* wie der Zeus von Tarsos und der Jupiter Dolichenus führen es (Preller, *Griech. Mythol.* 1³, 141, 2; vgl. Drexler oben Bd. 2, 2 Sp. 1817 zu den Münzen von Eumeneia) — so wenig braucht es für den Zeus Stratios charakteristisch gewesen zu sein; der Heereszeus konnte ebenso gut durch den Lorbeerkranz als Gewährer des Sieges wie durch die Doppelaxt als Krieger gekennzeichnet werden.

Eine solche Verschiedenheit der Attribute dürfte um so weniger befremden, als der in Kleinasien verbreitete Zeus Stratios keine griechische, mit den ihr charakteristischen Eigenheiten unverändert übernommene Gottheit, sondern nur eine Hellenisierung verschiedener dem Zeus wesensgleicher Lokalgottheiten war. Daß der Gott von Labranda barbarischer Herkunft war, beweist allein das Attribut des Beiles, das wohl unter den Weihgeschenken an den Zeus Naïos zu Dodona begegnet (Karo, *Arch. f. Rel.* 7, 1904, 134), dem griechischen Zeus als Waffe aber ganz fremd ist. Foucart S. 156—161 hält die Doppelaxt für eine den Hetitern eigentümliche Waffe, die von ihnen auch nach Kreta gebracht wäre. Eine ihrer Gottheiten, die neben diesem Attribut bald den Speer, bald den Blitz führt, erklärt er für den dem Herakles gleichgesetzten Sandas (vgl. ob. Bd. 4 Sp. 323) und will in ihm das Urbild des Zeus von Labranda erkennen. In dem Zeus von Amasia glaubt Cumont nicht nur die Veredelung eines pontischen Lokalgottes durch griechische Kolonisten zu erkennen, sondern er will in ihm auch persische Züge finden, die die pontischen Könige iranischer Abkunft von Ahura Mazda auf ihn übertragen hätten. In dem gewaltigen Scheiterhaufen der von Appian beschriebenen Opferzeremonie, zu dem der König selbst die ersten Holzstücke herbeiträgt, erblickt er eine Wiederholung des von den Anhängern Zoroasters geübten Feueropfers in großem Stil; und da das Opfer an Zeus auf Bergeshöhen von Herodot (1, 131) als den Persern eigentümlich bezeichnet sei, so entnimmt er dem Vergleich Appians, daß das Opfer des Mithridates die von den Perserkönigen zu Pasargadaï beobachteten Gebräuche nachahme (*Stud. Pont.* 2, 182/3). In der späteren Zeit ist jedenfalls der hellenische Einfluß durchaus vorherrschend gewesen, wie die ganze Organisation des Kultus (*ἄρχοντες, νεοκόροι, ἱερεῖς διὰ βίον*), die Formelsprache, die sich von der griechischen in nichts unterscheidet, sowie endlich die Aufführung klassischer Dramen zu Ehren des Gottes beweist. [Kuhnert.]

Stratios (Στρατίος), Satyrname in des Sophokles *Ἰππύκλει* in Papyr. *Oxyr.* 9 nr. 1174 p. 49 Col. VII, 25. C. Robert, *Hermes* 47 (1912), 548.

Da in dem Satyrspiel auch das ἀποπαρδεῖν (v. Wilamowitz, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 29 [1912], 458, 4) eine Rolle spielt, so erscheint es nicht unmöglich, zur Erklärung des Satyrnamens Stratos die Stelle bei Arist. *Vesp.* 619 (μέγα καὶ σπάριον κατέπαρδεν) heranzuziehen. [Höfer.]

Stratiotes (Στρατιότης), Beiname des Pan auf Lesbos, *Longus* 4, 37 p. 178 *Mitscherlich*. Zu den von Roscher Bd. 3 Sp. 1389 zusammengestellten Zeugnissen über Pan als Gott des Krieges kommt als besonders bezeichnend hinzu die Weihung der Jäger von Panopolis, die dargebracht ist Παλὶ συστρατευσομένῳ, *Rev. des études grecques* 4 (1891), 55 u. 9. *Poland*, *Gesch. des griech. Vereinswesens* 208f. [Höfer.]

Stratobates (Στρατοβάτης), Sohn des Elektryon (s. d.) und der Anaxo, *Tzetz.* zu *Lykophr.* 932; vgl. *Heyne* zu *Apollod.* 2, 4, 5, 7. [Höfer.]

Stratolaos (Στρατόλαος), Sohn des Parthenopaios (s. d.), einer der Epigonen, *Schol. Hom. Il.* 4, 404. *Eust.* ad *Hom. Il.* 489, 39. *Gruppe*, *Griech. Myth.* 538. [Höfer.]

Stratonike (Στρατονίκη) 1) Gemahlin des Melaneus (s. d. 3), Mutter des Eurytos (s. d. 2), *Hesiod* im *Schol. Laur. Soph. Trach.* 266 = *frgm.* 110 *Rzach* (1902). — 2) Tochter des Pleuron und der Xanthippe, *Apollod.* 1, 7, 1 (1, 59 W.). *Gruppe*, *Gr. Myth.* 1379, 9. 1382. — 3) Tochter des Thespios, von Herakles Mutter des Atomos, *Apollod.* 2, 7, 8, 4 (2, 163 W.). — 4) s. Poimandros. — 5) S. Stratonikis. [Höfer.]

Stratonikia (Στρατονίκη), die Stadtgöttin von Stratonikeia-Hadrianopolis erscheint in die gewöhnlichen Darstellung mit Mauerkrone usw. und durch Beischrift (Στρατονικία) bezeichnet auf Münzen dieser Stadt, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Lydia* 285, 3f. pl. 28, 8. *Head Hist. num.* 658. [Höfer.]

Stratonikis (Στρατονικίς), Beiname der Aphrodite in Smyrna, anrufen im Eide der Smyrner, *C. I. G.* 2, 3137₉, p. 697 = *Dittenberger*, *Or. Gr. inscr. sel.* 229₀, p. 372. Ihr Tempel, von *Vitruv* 5, 9 (p. 112, 3 *Krohn*) Stratoniconum genannt, τῆς Ἀφροδίτης τῆς Στρατονικίδος ἱερὸν (*C. I. G.* 2, 3137₉, *Dittenberger* a. a. O. 229₈₈, p. 373) besaß das Asylrecht, (*C. I. G.* 2, 3137₁₂, p. 695 = *Dittenberger* a. a. O. 229₂, p. 366), das auch auf einer zweiten Inschrift erwähnt wird: τὸ τε ἱερὸν τὸ [τῆς] Ἀφροδίτης τῆς Στρατονικίδος καὶ τὴν πόλιν τῶν Συμνορίων [ἱερὸν] καὶ ἄστυον εἶπεν, *Corr. hell.* 18 (1894), 230 = *Collitz* 2733 p. 875 = *Dittenberger* a. a. O. 228 p. 363. Eine dritte Inschrift erwähnt ein τέμενος ἱερὸν Ἀφροδίτης Στρατονικίδος, *C. I. G.* 2, 3156 = *Kontoleon*, *Ath. Mitt.* 16 (1891), 133, 134 = *Dittenberger*, *Sylloge* 2², 575 p. 275. *Revue des études anc.* 2 (1900), 251 ff. = *Amer. Journ. of arch.* 5 (1901), 90 = *Fontrier*, *Rev. arch.* 37 (1900), 161 f. Wichtig für die Beurteilung und Erklärung der Epiklesis Στρατονικίς ist die Stelle bei *Tac. Annal.* 3, 63: ceteros obscuris ob vetustatem initis niti. Nam Smyrnaeos oraculum Apollinis, cuius imperio Stratonici Veneri templum dicaverint . . . referre. Propiora Sardianos: Alexandri victoris id donum. Daraus hatte

Nipperdey geschlossen, daß die Aphrodite Stratonikis einerseits nicht identisch sein könne mit der von den Smyrnern göttlich (θεὰ Στρατονίκη, *C. I. G.* 2, 3137₉, *Dittenberger*, *Or. Gr. inscr.* 229, p. 366) verehrten Stratonike, der Gemahlin des Antiochos I. Soter, andererseits auch nicht nach ihr benannt sein, da in diesem Falle *Tacitus* nicht von 'obscura ob vetustatem initia' sprechen könne. Der Beiname Στρατονικίς sei in eigentlicher Bedeutung aufzufassen wie die synonyme Epiklesis Στρατία oder Νικηφόρος. Im ersten Punkte, dem Widerspruche einer Identifizierung der Aphrodite Stratonikis mit der Königin Stratonike, wie sie auch *Bened. Niese*, *Gesch. der griech. u. makedon. Staaten* 2, 161. *Edw. Rob. Bevan*, *The house of Seleucus* 177. 188f. annehmen, ist *Nipperdey* zuzustimmen. Doch scheint immerhin ein gewisser Zusammenhang mit Stratonike angenommen werden zu müssen. *L. Couve*, *Corr. hell.* 18, 233 vermutet, daß Stratonike den Kultus der Aphrodite Stratonikis begründet habe. *Dittenberger* zu *Sylloge* 575² Anm. 1. *Or. Gr. inscr. sel.* 228 Anm. 1. 4. 5 läßt die Aphrodite Str. nach Stratonike benannt und ihren Kult von Seleukos Kallinikos gestiftet sein. Am wahrscheinlichsten ist die Ansicht von v. Wilamowitz, *Nordionische Steine in Abhandl. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1909 *phil. hist. Klasse* S. 55, daß der Kultus der Aphrodite Str. in Smyrna mit Rücksicht auf Stratonike aus einem alten vorgriechischen Kultus der Aphrodite Strateia, die in Erythrai und Mylasa bezeugt ist, umgedeutet worden ist; vgl. auch *Gruppe*, *Gr. Myth.* 1353 Anm. 4 zu 1352. *Preller-Robert*, *Gr. Myth.* *Wilcken* bei *Pauly-Wissowa* 1 Sp. 2542, 2 ff. [Höfer.]

Stratos (Στάτος), Thraker, vor Troia von Agamemnon getötet, *Quint. Smyrn.* 8, 99. [Höfer.]

Strenia s. Indigitamenta.

Strepsaios s. Strophaios.

Strigae, vulgäre Form für striges (*Capser*, *Gramm. lat.* 7 p. 111: striges [strigis], non strigae: striga intervallum turmarum, ubi equi stringuntur und *Porf. Hor. cp.* 5, 20: nocturnae striges: sic dicitur, non ut vulgo strigae) abgel. von strix, στρίγξ (Ohreule) ital. strega, lex *Sal.* 64, 2 stria, ed. *Roth.* 197 strigam, quod est mascam, von στρίζω oder τρίζω (= strido), weil die strigae bei ihrem gewöhnlich nächtlichen Erscheinen ein unheimliches Schwirren verursachen (vgl. *Ovid F.* 6, 131 und *Cen. Trim.* 63), vampirartige Wesen des römischen Volksglaubens. Man schwankt, ob sie ein eigenes Vogelgeschlecht sind oder böse, alte Weiber, oder in Vögel verzauberte Menschen. Wie unsicher die Auffassung der strigae war, zeigen auch die verschiedenen Deutungsversuche der Grammatiker (*Gloss. lat.* II 189 (ed. Goetz) v. striga: λωστρεγγον (Λαιστργων Vulcanius, ὡς τρεγγόν Buech.) καὶ γυνή φαρυμαξίς; 2, 262, 42 γένος ὀρνέον striga; 3, 319, 4 νυκτοδόραξ striga; 5, 390, 18 striga: hegtis (angels. Hexe); *Isid.* 11, 4, 2 quidam asserunt strigas ex hominibus fieri). Ursprünglich böse alte Weiber sieht in ihnen *Festus* (p. 314) an leider völlig verderbter Stelle: Strigem, ut ait Verrius, Graeci Σίγνια (στρίγνα C. O. Müller) ap[pellant], quod

maleficis mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam appellant. Itaque solent his verbis eas veluti avertere Graeci: ΕΥΡΕΙΝΤΑ ΠΟΜΠΕΙΕΝ ΝΥΚΤΙΚΟΜΑΝ ΣΤΡΙΝΤΑΪΔΑΟΝ ὄρνι ἀνωρίμωρ ὠκυτόρους ἐπὶ νῆας, von Haupt folgendermaßen hergestellt: στρίγγ' ἀποπέμπειν νυκτιόων, τὰν στρίγγ' ἐπὶ νῆας. ὄρνι ἀνωρίμωρ, στρίγγ' ὠκυτόρους ἐπὶ νῆας; sie enthält eine Abwehrformel gegen die strigae, die sie ins Meer verscheuchen soll. 10 Plinius nat. hist. 11, 232) hält die Strigen für Fabelwesen und meint, daß mit dem Worte strix ein Vogel bezeichnet sei, der sich aber nicht feststellen lasse, Plautus (Pseud. 3, 2, 21) erwähnt ihre Eigenschaft, die Eingeweide herauszufressen (... strigibus. viris convitis intestina quac exedint). Isidor hält sie für verzauberte Menschen (11, 4, 2 sed et quidam asserunt Strigas ex hominibus fieri); derselbe gibt an anderer Stelle (12, 7, 42) eine allen sonstigen 20 Anschauungen widersprechende Ansicht wieder, nach der die strix ein Nachtvogel sei, der die Säuglinge liebe und ihnen Milch spende (Strix, nocturna avis, habens nomen de sono vocis. Quando enim stridet, de qua Lucianus: Quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur. Haec avis vulgo dicitur Amma ab amando parvulos, unde et lac praeberet fertur nascentibus).

Die Strigen lassen sich am besten mit Vampiren vergleichen; der Dichter (Ovid, F. 6, 131 ff.) 30 schildert sie uns als garstige Flügelgestalten mit großem Kopf, starrenden Augen, dem Schnabel eines Raubvogels, aschgrauem Gefieder und scharfen Krallen. Wenn die Amme nicht aufpaßt, schlüpfen sie nachts in das Gemach, nehmen das Kind aus der Wiege und saugen ihm das Blut aus, was häufig den Tod des Kindes zur Folge hat. So drangen sie, wie Ovid a. a. O. erzählt, einst in die Kammer des albanischen Königskindes Procas, das, 40 5 Tage alt, beinahe ihre Beute geworden wäre. Schon hatten sich die Krallen der Untiere in die zarte Wange des Kindes eingegraben und hatten ihm das Blut ausgesogen, denn das Kind wurde blaß wie das herbstliche Laub der Bäume. Da entdeckte die Amme das Unglück und eilt zu Carna (vgl. Wissowa bei Roscher 1¹ Sp. 854), die Ovid hier sicher mit Cardea verwechselt, welche letztere hier allein an ihrem Platze ist, da ihr einst Janus zum Dank für ihre Liebe die Herrschaft über die Türangeln verlieh und den wundertätigen Weißdorn schenkte, mit dem sie bösen Zauber bannen konnte. Diese von Ovid und auch von Preller, Röm. Myth. 2³ S. 239 fälschlich mit Cardea zusammengeworfene Carna also wird herbeigerufen. Sie berührt zunächst die Pfosten und die Schwelle dreimal mit dem Laube des Erdbeerstammes, dann besprengt sie den Eingang mit Wasser und nimmt die Eingeweide eines zwei Monate alten Ferkels in die Hand; 60 dann spricht sie den Segen: Schont, ihr nächtlichen Vögel, das Eingeweide des Knaben, das zarte Tier wird geopfert für den zarten Knaben, Herz nehmet für Herz, Eingeweide für Eingeweide (atque ita, noctis aves, extis puerilibus, inquit, parcite. Pro parvo victimia parva cadit, cor pro corde, pro fribis sumile fibras; hanc

animam vobis pro meliore damus). Dann legt sie die Stücke ins Freie, niemand darf sich nach ihnen umblicken. Endlich legt sie die ihr von Janus geschenkte Weißdornrute ins Fenster; nun ist den Strigen der Weg verlegt und das Kind gerettet. Was an dieser ovidischen Erzählung Volkstradition, was dichterische Erfindung ist, läßt sich freilich nicht feststellen. S. auch Roscher, Ephialtes S. 32, A. 77.

Auch in der gruseligen Geschichte, die Trimalchio (Cen. Trim. 63) den Tischgenossen erzählt, treten die Strigae auf. Er erzählt, wie der Lieblingsknabe seines Prinzipales gestorben sei. Als nun die Mutter ihn beklagt habe, hätten plötzlich die Strigen angefangen zu sausen, mit einem Geräusch, als ob ein Hund einen Hasen jagte. Darauf habe sich ein kräftiger kappadokischer Sklave ein Herz gefaßt, sei vor die Haustür gelaufen und habe ein 50 Weib, die eine der Strigen, durchbohrt. Als nun die Mutter die Leiche des Sohnes umarmen wollte, habe sie statt der Leiche ein Stroh Bündel gefunden (manuciolum de stramentis). Es habe weder Herz noch Eingeweide gehabt, die Unholdinnen hätten den Knaben bereits geraubt und einen Wechselbalg aus Stroh untergeschoben; er schließt mit der Aufforderung zu glauben, daß es Weiber gebe, die hexen könnten (rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt nocturnae. et quod sursum est, deorsum faciunt). Der Kappadokier ist am ganzen Körper braun und blau, weil ihn die Hand der Hexe berührt hat, und stirbt nach kurzer Zeit. Die Tischgenossen hören gläubig zu und bitten, den Tisch küssend, die Hexen, zu Hause zu bleiben, wenn sie von der Mahlzeit heimkehrten.

Demnach wirkt schon eine Berührung der Strigen tödlich. Vgl. Stringes. [F. Richter.]

Striganus, Beiname des Jupiter auf einer Inschrift aus Misenum: Iovi Strigano, C. I. L. 10, 3337 und dazu Mommsen, der die fragmentarische Inschrift 10, 3495 vergleicht, auf der, wie es scheint, striganus?) als Bezeichnung eines Beamten im Flottendienst gebraucht wird. [Höfer.]

Stringes (Στρίγγες, auch Στρίγγαι [s. unten]) s. Strigae, wo nachzutragen Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprozesse 1 (1880), 60 ff. E. Oppenheim, Wiener Studien 30 (1908), 157 ff. Bernh. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen u. das hellenische Altertum 1, 136 ff. John Cuthbert Lawson, Modern greek folklore and ancient greek religion 179 ff. — Oppenheim a. a. O. 159 (vgl. auch O. Keller, Die antike Tierwelt 2, 39) weist darauf hin, daß die stringes, soweit sie nicht geradezu verwandelte Hexen sind, doch im Dienste dieser stehen. Ihre Eier, Federn, Augen, Zehen, ihr Herz, Fleisch und ihre Eingeweide finden bei der Bereitung von Zaubermitteln Verwendung.

Über die Stringes als Totengeister vgl. E. Rief, Rhein. Mus. 48 (1893), 310. Eitrem, Hermes u. die Toten (Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlingar 1905, 5) S. 35 Anm. 3.

Die im Volksglauben von den Stringes verbreitete Meinung findet sich auch bei Ioannes Damascenus, Migne Patrol. Ser. Gr. 14 p. 1604:

Die *Στρογγαί* (so!), auch *Γελούδες* (= Gello usw.) genannt, sind zauberische Weiber, die bei Nacht durch die Luft daherschwirren und, ohne durch Schloß und Tür gehindert zu werden, in die Häuser eindringen und die Kinder ersticken; nach anderen verzehren sie die Leber der Kinder *καὶ πᾶσαν αὐτῶν τὴν οἰκονομίαν* (d. h. wohl: sie schädigen alle zum Leben nötigen Funktionen). Manche sagen auch, daß nur die Geister dieser Hexen in die Häuser eindringen, während ihr Leib auf dem Lager ruht. Daß die Striges, wie hier erzählt, besonders gern die Leber verzehren, geht auch aus dem Gebet an die zur Abwehr des Striges angerufene Carna (s. d. Art. Striges), ut *iecinora . . . salva conservet* hervor; vgl. *Otto, Rhein. Mus.* 64 (1909), 460 ff. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer*² 236. Vgl. auch *Petron. Sat.* 134: *quae striges comederunt nervos tuos* (= Manneskraft)?

Über die Bezeichnung der strix als amma vgl. Glosse bei *G. Loewe, Glossae nominum* 160 Anm. 2: *amma: avis nocturna. Papias M. S. Ecclesiae Bituric. bei Dufresne-Henschel, Glossae med. et inf. Lat. s. v. amma: amma avis nocturna ab amando dicta, haec et strix dicitur a stridore. Not. Bern.* 57, 31 *Schnitz: bubo: amma.* In der Glosse im *Corp. Gloss. Lat. ed. Loewe-Goetz* 2, 519, 25 *mamma: myestes* möchte *W. Heraeus, Arch. für lat. Lexikographie* 13 (1904), 154 Anm. emendieren *amma: mystes* (vgl. *Corp. Gloss. a. a. O.* 142, 6: *parra: μύστης ὄρνειον*; 374, 32: *μύστης: parra, sacratus*). — *H. Rönisch, Rhein. Mus.* 30 (1875), 454 verwirft die Ableitung von *amare* und führt *amma* auf das *אמא* = mater zurück, da der Vogel im Volksmunde scherzweise 'Mutter' genannt worden sei. *Lachmann in Lucretii de rer. nat. deor. comment.* 165 f. (zu 3, 386) erklärt *amma* aus *anima* = Schmetterling, Motte (vgl. *ψυχή* in dieser Bedeutung, *O. Jahn, Arch.-Beiträge* 137) entstanden. — *O. Keller a. a. O.* 39 übersetzt *amma* mit 'Urahn'. — *G. Körting, Lateinisch-Romanisches Wörterbuch* 67³ nr. 604 p. 67 sieht in *amma* dasselbe Wort, wie das Lallwort der Kindersprache *amma* = Amme, 'weil man irgendwelche Ähnlichkeit zwischen diesem Vogel und einer Amme herausfand', eine Ähnlichkeit, die nach *Heraeus a. a. O.* nur darin bestanden haben könnte, daß der in den Ammenmärchen der Alten berühmte Nachtvogel *strix* nach bekanntem Aberglauben den Kindern in der Wiege giftige Milch aus eignen Brüsten einmelkte. Und in der Tat berichtet *Plin. N. H.* 11, 232 von diesem Volksglauben: *fabulosum . . . arbitror de strigibus ubera eas infantium labris immulgere*, und dasselbe besagt eine Stelle aus dem *liber medicinalis* des *Serenus Sammonicus* 58 v. 1035 f. (*Poet. Lat. min. ed. Baehrens* 3 p. 155): *Praeterea si forte premit strix atra puellas Viroso immulgens ecertis ubera labris, Allia* (über die unheilabwehrende Kraft des Knoblauchs vgl. *O. Jahn, Sächs. Berichte* 7 [1855], 84 Anm. 233. *C. Stittl, Die Gebärdn d. Griechen u. Römer* 119) *praecepit Titini sententia necti*; vgl. *Kehr, Quaestionum magicarum specimen (Programm Gymnasium Hadersleben 1884)* S. 8. Von der den Strigae auch sonst

(s. oben) gleichgesetzten Unholdin *Gel(lo)*, *Gillo*, *Gyllo* usw. berichtet *Mich. Psellos* bei *Leo Allatius, De Graecorum hodie quorundam opinionibus* 3 (p. 118 der Ausgabe von 1645) = *Sathas, Biblioth. Graec. med. aevi* 5, 573: *ἢ γε τήμερον ἐπέχουσα δόξα τοῖς γραιδίοις τὴν δύναμιν ταύτην παρέχεται. πτεροὶ γοῦν τὰς παρηβηκίας καὶ ἀφανὸς εἰσουλκίζε τοῖς βρέφειν. εἶτα θηλάζειν ποιεῖ τὰς καὶ πᾶσαν τὴν ἐν τοῖς βρέφειν ἀπορροφεῖν ὥστε ὑγρότητα.* Also der Volksglaube läßt alte Weiber geflügelt zu den Neugeborenen eindringend diesen ihre Brust reichen; während aber die Kleinen saugen, schlürfen sie selbst das Blut und Mark ihrer Opfer, entweder, um sich selbst zu nähren (*Ov. Fast.* 6, 138) oder um daraus einen Liebeszauber zu gewinnen (*Hor. Epod.* 5). Als Striga denkt sich *Ovid (Amores* 1, 8, 13) die alte Kupplerin *Dipsas*: *Hanc ego nocturnas versam volitare per umbras suspicor, et pluma corpus anile tegi.* In einen *bubo* (= strix, *Oppenheim a. a. O.* 158) verwandelt sich *Pamphile* durch Bestreichung mit einer Zaubersalbe, um ihre Geliebten aufzusuchen, *Apul. Metam.* 3, 21. *Crusius, Philologus* 50 (1891), 100. *O. Keller a. a. O.* 37. Gebete und Beschwörungen gegen die Gello bei *Allatius a. a. O.* p. 126. 133. *Sathas a. a. O.* 5, 576. *Reitzenstein, Poimandres* 298. *Fr. Pradel, Griechische u. süditalische Gebete* 28. 90 = *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, 280. 342. *P. Maaß, Byzant. Zeitschr.* 17 (1908), 224 f.; von den zwölf und einen halben Namen, welche die Gello führt und deren Kenntnis Schutz vor dem Gespenst gewährt, weist der halbe, *Στρογγαί*, auf ihre Gleichsetzung mit der Striga hin, *Cotelier, Ecclesiae Graecae monumenta* 1, 745 B. *Schmidt a. a. O.* 139. *Pradel a. a. O.* 91. Über Gello vgl. ferner *Schmidt a. a. O.* 139 f. *Laistner, Rätsel der Sphinx* 2, 380. *Rohde, Psyche* 2², 410.

Schon seit alter Zeit galt die Bezeichnung striga als Schimpfwort: *esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, Plin. a. a. O.*, und dieser Gebrauch hat sich lange erhalten, wie ja auch heute noch die Bezeichnung 'Hexe' als Schimpfwort gilt; vgl. *Lex Salica* 64, 2 (p. 61 ed. *Geffcken*): *Si quis mulierem stria (so!) clamaverit . . . Edictum Rothari* 197 (*Monum. German. historica. Legum Tom.* 4 p. 48 ed. *Pertz*): *Si quis mundium de puella libera aut muliere habens eamque strigam, quod est maseam clamaverit . . . , amittat mundum ipsius* vgl. ebenda 198: *si quis puellam aut mulierem liberam . . . fornicariam (= πόρνην) aut strigam clamaverit . . .* Über den im frühen Mittelalter herrschenden Hexenglauben und die im Gegensatz zu der späteren Hexenverfolgung wohlthuend berührende Gesetzgebung vgl. *Edict. Rothari* 376 a (p. 87): *Nullus presumat haldiam (= Freigelassene) alienam aut ancillam quasi strigam, quam dicunt maseam* (vgl. *Fr. Diez, Etym. Wörterbuch d. roman. Sprachen* 1² s. v. *Maschera. M. Ihm, Rhein. Mus.* 48 [1893], 635), *occidere, quod christianis mentibus nullatenus credendum est, nec possibile ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.* — *Caroli Magni Capitula de partibus Saxoniae* 6 (*Monum. Germ. hist. Legum Tom.* 5 p. 37): *Si quis a dia-*

bolo deceptus crediderit secundum morem paganorum virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit vel ipsam comederit, capitis sententia punietur. Vgl. J. Grimm, *Deutsche Mythol.* 2³, 1021 und Anm. Soldana a. a. O. 123. Vgl. auch *Gervasius Tilb.* bei Ihm a. a. O. Diez a. a. O. s. v. *Strega* p. 401: *lamias quas vulgo mascas aut in Gallica lingua strias, physici dicunt nocturnas esse imagines, quae ex grossitie humorum animas dormientium perturbant et pondus faciunt.*

Über die Form striga und strix vgl. W. Heraeus, *Die Sprache des Petronius und die Glossen* 41 f. Gewöhnlich bedeutet strix den Nachtvogel, striga die Hexe; doch wird diese Unterscheidung nicht immer streng eingehalten. Oppenheim a. a. O. 159.

Die Verbesserungsvorschläge zu der Stelle des Festus einschließlich der auch von W. M. Lindsay in seiner Ausgabe des Festus (1913) p. 415 aufgenommenen Emendation von M. Haupt finden sich verzeichnet bei Fr. Lindemann, *Corpus Grammat. Latin. vet.* 2, 685. Gegen Bergks, *P. L. G.* 3¹, 664 Vorschlag: *Στρίγγ' ἀποποιεῖν ἢ νεκρίζον (γῆς) ἢ στρίγγ' ἀπὸ λαῶν*, ὃν ἄνδρων (ἐχθρῶν) ὄντορες ἐπὶ νῆας s. die Bemerkungen von Bernh. Schmidt, *Jahrb. f. klass. Phil.* 143 (1891), 564, der folgende Erklärung gibt: „der Beschwörende wünscht die Hexe weit weg von sich aufs Meer, wo die schnellen Schiffe segeln; die sollen sie mit sich fortnehmen. Daran daß das Zauberweib auch dort Unheil anrichten könne, denkt er in seinem Egoismus nicht, und insofern kann man allerdings mit Preller, *Röm. Myth.* 2³, 239, 3 sagen, ἐπὶ νῆας bedeute so viel wie 'fort mit ihnen ins Meer, in den Ozean'“. Vgl. auch R. Heim, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 19, 500 f. [Höfer.]

Stroibos (2) s. Strombos.

Strombos (Στρούβος), Sohn der Keroessa (s. d.), Bruder des Byzas (s. d.) gegen den er zu Felde zieht, *Hesych. Miles. frgm.* 4, 20 (*F. H. G.* 4 p. 150). — I. Müller bei *Pauly-Wissowa* 3, 1158, 64 (s. v. Byzas) schreibt Stroibos, wie bei *Steph. Byz.* s. v. Γουαικόποις (p. 215, 16 *Mein.*) steht: Στροίβον τοῦ ἀδείκου Γούαντος, wo aber *Meursius* Στρούβος korrigiert hat. [Höfer.]

Strophaia (Στροφαία), Beiname der Artemis in Erythrai, wo ihr eine πατήριος gefeiert wurde, *Hippias* von Erythrai bei *Athen.* 6, 259 b. (*F. H. G.* 4, 431). Nilsson, *Gr. Feste* 242. Fr. Pfister, *Reliquienkult im Altertum* 540. Wahrscheinlich ist die Artemis Strophaia identisch mit derjenigen Artemis von Erythrai, deren Kultbild nach *Polemon* im *Schol. Pind. Ol.* 7, 95 (*F. H. G.* 3, 146, 90) gefesselt war, Nilsson a. a. O. (vgl. 230, 3). Gruppe, *Gr. Myth.* 1263, 8. Der Beiname wird gewöhnlich als 'Hüterin der Türangel' oder 'Schützerin der Tore' erklärt, *Schreiber* Bd. 1 Sp. 585, 8 ff. *Preller - Robert* 322, 5. 402, 2. Gruppe, *Gr. Myth.* 1337, 6. *Eitrem*, *Philologus* 65 (1906), 263 u. Anm. 20 (vgl. jedoch auch den Art. Strophaio am Ende). In Hinsicht auf die erwähnte Fesselung des Kultbildes leitet *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2 Sp. 1398 den Beinamen von

στροφέων 'Strick' ab, versteht ihn also in passiver Bedeutung: 'die Gefesselte'. In aktiver Bedeutung 'die Fesselnde' scheint der Beiname gebraucht auf einer Defixionsplatte aus Pantikapaion, wo der Verwünschte verflucht wird bei *Hermes*, *Hekate*, *Pluton*, *Leukothea*, *Persephone* — sämtliche genannten Gottheiten erhalten das Epitheton γθόνιος — καὶ παρὰ Ἀρτέμιδα Στροφαίαν, *Arch. Anzeig.* 22 (1907), 127. Oder erinnert der Beiname an den Zauberkreis der Hekate, den Ἐκατιζὸς στροφαῖος. *Schol. ad Synes* de insomn. p. 361 D. (vgl. Gruppe, *Gr. Myth.* 1290, 3?) [Höfer.]

Strophaio (Στροφαῖος), Beiname des *Hermes* (s. d.), der in seiner Eigenschaft als freundlich geleitender Wegegott auch 'als Pfortner' (πληθόζος) und 'Angelwart' zugleich Wegegott bleibt und Hüter des Hauses wird, *Usener*, *Rhein. Mus.* 29 (1874) 27, und identisch mit *Strophios* (s. d.), dem Vater des *Pylades*, des 'Tormannes' ist, *E. Curtius*, *Gesamm. Abhandlungen* 1, 104. Nach *Eitrem*, *Philologus* 65 (1906), 263 ist *Hermes Strophaio* derjenige, „der sich bald hier, bald dort umkehrt und der vor der Tür die Diebe zur Umkehr bringt“. Der *Hermes Strophaio* pflegte bei der Haustür, aber innerhalb des Hauses zu stehen, *Pollux* 8, 72 (στροφαῖος ἐν τῷ οἰκήματι θεὸς παρὰ τὸν στροφαῖον ἰδρυμένος) ἔστι δ' Ἐμμή. *Schol. Arist. Plut.* 1131. *Hesych.* und *Phot.* s. v. Στροφαῖος. *Etym. M.* 376, 34 s. v. Ἐμμή Στροφαῖος. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1353, 7. *Suid.* s. v. Στροφαῖον (p. 923, 13 Bernh.); vgl. *Luc. Navig.* 20. *Athen.* 10, 437 b. *Ael. v. h.* 2, 41. *Wachsmuth*, *Die Stadt Athen* 2, 290 Anm. 2. *Chr. Petersen*, *Zeitschr. für die Altertumswiss.* 9 (1851), 107. Bei *Eust.* ad *Hom. Od.* 1388, 17: ὁ δόλιος Ἐμμή ἢ ὁ γθόνιος ἢ στροφαῖος (sic!) ist στροφαῖος oder στροφαῖος zu lesen, falls nicht στροφῆς hier wie bei *Arist. Nub.* 450 und bei *Eustathios* selbst (ad *Il.* 1353, 7: στροφαῖος Ἐμμή ... οὐ μόνον ὁ παρὰ τῷ στροφεῖ ἰδρυμένος ἀλλὰ καὶ ὁ στροφῶν καὶ ἐξαπατῶν οἶον στροφαῖος) ebenso wie auch στροφαῖος selbst gebraucht wird (*Schol. Arist. Plut.* 1153: στροφαῖον ... τὸν εἰδὸτα συμπλέκει καὶ στροφῶν λόγους καὶ μηχανάς) in der Bedeutung von 'gewandt' steht; vgl. *Pott*, *Philol. Suppl.* 2, 330 f. *K. Zacher*, *De nomin. graecis in aios aia aion* (Dissert. philol. Halenses 3 [1878]) p. 218 f. Synonym ist der (*Hermes*) *Στροφεύς* auf *Thera*, *I. G.* 12 Suppl. 3, p. 300 nr. 1374. *Hiller v. Gärtringen*, *Klio Beiträge zur alten Gesch.* 1 (1902), 221: ferner der *Hermes Στροφαῖος* bei *Aristophanes* (fr. 257 p. 1220 *Mein.*), dessen Benennung freilich in *Anecd. Oxon.* 2, 53, 14 ed. *Cramer* = *Herodian* 1, 133, 26 *Lenz* abgeleitet wird παρὰ τὸ διαστροφᾶν τὰς ὄψεις d. h. nach *Kock*, *Com. Att. frgm.* 860 s. v. a. daß *Hermes* scherzhaft als Bürger der Stadt *Strepsa* in *Thrakien* bezeichnet wird, der die Augen gierig nach Erhaschung von Gewinn hin und herwendet. Vgl. ferner den *Hermes στροφιούχος*, *Orph. Hymn.* 28, 5. — *Eitrem*, der a. a. O. 263 Anm. 20 aus der *Artemis Strophaia* auch einen *Apollon Στροφαῖος* erschließen möchte, erklärt *Hermes und die Toten* 34 ff. (= *Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania* 1909, 5) jene so-

wie den Hermes Strophaios für chthonische Gottheiten. Vgl. aber auch Strophios. [Höfer.]

Stropheus s. Strophaios.

Strophios (Στροφίος). 1) Sohn des Krisos, des Gründers von Krisa in Phokis (s. Artikel Krisos Bd. 2, Sp. 1447 f.), und der Antiphateia, der Tochter des Naubolos (*Schol. Eur. Or. 33*), Enkel des Phokos, Gemahl der Schwester seines Freundes Agamemnon (*Eur. Or. arg. Iph. T. 918*) namens Anaxibia (*Asios* b. *Paus. 2, 29, 4. Schol. Eur. Or. 765. 1233*; vgl. ob. Bd. 1, Sp. 335) oder Kydragora (*Schol. Eur. Or. 33. 1233*; nach andern war Kydragora Atreus' Tochter und Ehefrau des Krisos; s. ob. Bd. 2, Sp. 1675) oder Astyoche (*Hygin, f. 117*), Vater des Pylades (*Asios* a. a. O. *Eur. Or. arg. u. 1402. Iph. T. 917. Aristot. epigr. anthol. app. 9, 91. Schol. Pind. Pyth. 11, 53. Ovid. ex P. 3, 6, 25*) und der Astydameia (*Schol. Eur. Or. 33*). Er wird gewöhnlich schlechthin als Phoker bezeichnet (*Aesch. Ag. 879. Choeph. 679. Eur. El. 18. Iph. T. 917. Nicol. Dam. fr. 34 b, Müller F. H. G. 3 p. 371 f.*), wurde aber als Herrscher von Krisa gedacht, auch wenn dies nicht ausdrücklich gesagt ist. Daher nennt *Liban. or. 64* vol. 3 p. 427 R. neben Deukalion, Amphiktyon, Akrisios und Eurylochos auch St. als Erhalter des Amphiktyonenbundes. Bei *Pindar* (*Pyth. 11, 53 f.*) deuten die Worte Περνασού πόδα ναιόντι auf Krisa (vgl. *Schol.*, dazu *Ulrichs Reisen u. F. 1, 19, 23.*), die alte Burgstadt, welche auch bei *Sophokles* (*El. 180*) genannt und als des Pylades Heimat vorausgesetzt wird (vgl. *Eur. Or. 1076*). Dorthin brachte vor Agamemnons Ermordung Klytimestra (*Aesch. Ag. 840 ff.*) oder nach der Unat die Amme des Knaben, oder der Paidagog auf Elektras Anstiften, den jugendlichen Orestes. Strophios nahm seinen Neffen gastlich auf und erzog ihn wie ein Vater zusammen mit dem eigenen Sohne Pylades (*Eur. Iph. T. 917. Pind. Pyth. 11, 53 u. Schol. Aesch. Ag. 879. Choeph. 679. Soph. El. 1111. Eur. El. 18. Or. arg. Pyrrados bei Plut. Parall. 37. Nicol. Dam. fr. 34 b bei Müller F. H. G. 3 p. 374 f. Hygin fr. 117*). Bei *Seneca* (*Agam. 920* [987 ff.]) empfängt St., der als Sieger auf der Heimreise von Olympia nach Mykenai zu Besuch kommt, den kleinen Orest aus Elektras Hand und nimmt ihn mit sich nach Krisa (vgl. *Höfer, Orestes* Bd. 3, Sp. 961 f. *Weizsäcker, Pylades*, oben Bd. 3, Sp. 3319).

2) Strophios, Sohn des Pylades und der Elektra, Bruder des Medon, Enkel des vorigen (*Hellänikos, fr. 43 b. Paus. 2, 16, 5*), griechischer Sitte gemäß nach dem Großvater benannt; (vgl. *Furtwängler, Elektra*, ob. Bd. 1, Sp. 1235 f. *Schürmer, Medon* ob. Bd. 2, Sp. 2517).

Der Name Strophios, d. i. der „Gewandte“ (στροφάς στρέφειν Ränke spinnen, vgl. *Plat. Rep. 3, 405 c. Euthyd. 302 b*; στροφίς b. *Arist. Nub. 450. Schol. oion εὐστροφος καὶ ἐκίνητος ἐν τοῖς πράγμασι. Arist. Plut. 1153 στροφαῖον. Schol. στροφαῖον γὰρ φαμεν ἀνθρώπων τὸν εἰδὸτα συμπίλκεν καὶ στρέφει νόον καὶ μηχανάς*; *Poll. 6, 130*), dazu der Umstand, daß er der Vater eines so viel gewandten Sohnes (vgl. *Nonnos 30, 108*, wo es von einem anderen Strophios heißt

Στροφίῳ πολύστροφος υἱός) wie Pylades war, dessen dem Wesen des Odysseus ähnliche Art *Euripides* (*Or. 1404*) ausdrücklich hervorhebt, und der dabei hauptsächlich als Geleiter seines Freundes auftritt, legen den Gedanken nahe, daß unter Strophios, wie unter Pylades, ein zum Heros abgeschwächter Hermes zu denken sei. (Hermes als Geleitgott vgl. *Il. 24, 334 f. 437 ff. 446. Roscher*, ob. Bd. 1, Sp. 2364. *Preller-Robert Gr. Myth. 407.*) Der Name Pylades ist von πύλη hergeleitet. Hermes als Στροφαῖος, Στροφεύς, Πύληδόκος, s. *Scherer* ob. Bd. 1, 2383. *Preller-Robert, Gr. Myth. 402*. Wie ein Türhüter sollte der Strophaios den Zugang bewachen. Vgl. *Arist. Pl. 1153 παρὰ τὴν θύραν στροφαῖον ἰδρύσασθαι* me sagt Hermes, dazu der *Schol. στροφαῖον πυλωρὸν ἐπανωνμία ἐστὶ τοῦτο τοῦ θεοῦ παρὰ τὸ ταῖς θύραις ἰδρύσθαι ἐπὶ φυλακῇ τῶν ἄλλων κλειπτῶν, ἅμα δὲ παρὰ τὸ στρέφειν τὰ πράγματα*. Die Tür dreht sich, στρέφει, um den Angel (στροφεύς, στροφίγξ). Dabei kommt dann auch die Bedeutung des Hermes als Windgott in Betracht: στροφάδες heißen die ἀέλλαι, *Orph. Arg. 677*; die Harpyien wohnen auf den Strophaden (*Engelmann*, ob. Bd. 1, Sp. 1844). Vgl. *Panofka, Abh. Berl. Ak. 1856, 235 ff. Gruppe, Gr. Myth. 2, 1337, 6. Roscher, Hermes d. Windgott 91 f. Anm. 348 ff.*). Über die Herleitung des Namens Pylades von der Pyläa in Delphi, die er als Vertreter des Apollon gegründet haben soll, s. *Agathon Schol. Soph. Trach. 639*, dazu *O. Müller zu Aesch. Eum. 131*. — *Preller, Ausgew. Aufs. 234. v. Wilamowitz, Homer. Unters. 117, 19. Gruppe a. O. Artikel Pylades von Weizsäcker* ob. Bd. 3 Sp. 3319. Vgl. auch Strophaios. [Weniger.]

3) Vater des von Menelaos getöteten Trojaners Skamandrios, *Hom. Il. 5, 49. Tzetz. Alleg. Hom. Il. 5, 31. C. Robert, Die Iliupersis des Polygnot (17. Hallisches Winckelmanns-prog.) S. 56*; vgl. *Robert, Studien zur Ilias 379. Ferd. Noack, Iliupersis. De Euripidis et Polygnoti quae ad Troiae excidium spectant fabulis 48 Anm. 1*.

4) Diener des Menelaos auf dem die Iliupersis darstellenden Gemälde des Polygnotos in der Lesche der Knidier in Delphi, *Paus. 10, 25, 3. Noack a. a. O. Robert, Iliupersis a. a. O.* (vgl. den Rekonstruktionsentwurf). *P. Weizsäcker, Polygnots Gemälde 25* (vgl. den Rekonstruktionsversuch zwischen S. 28/29).

5) Vater des Phlogios (s. d. nr. 4), *Nonn. Dionys. 30, 108. [Höfer.]*

Strymo (Στρυμόν), Tochter des Skamandrios, Gemahlin des Laomedon, an deren Stelle andere die Plakia oder Leukippe nannten, Mutter des Thithonos, Lampos, Klytios, Hiketaon, Podarkes-Primos, *Apollod. 3, 12, 3, 8*. Quelle für *Apollodor* ist nach *H. Kullmer, Die Historien des Hellänikos von Lesbos (Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 27) 562 Hellänikos*; vgl. *Schol. Hom. Il. 3, 250: μήτηρ Πριάμου, ὡς φησὶ Ποσειδώνιος . . . κατὰ μὲν Ἀλκυῶνα (frgm. 113 Bergk 3⁴, 69) τὸν μελοποιὸν Ζεφίππην, κατὰ δὲ Ἑλλάνιον (F. H. G. 1, 64, 137) Στρυμόν (D u. cod. Vindob. nr. 49 Τρυμόν)*. Mutter des Thithonos heißt Strymo ferner im *Schol. Ven. A. Hom. Il. 11, 5. Schol. Ven. und Townl. 20, 237. Tzetz.*

zu *Lykophr* 18 (p. 19, 10 *Scheer*). *Eudocia Viol.* 920 (p. 665 *Flach*). *Tzetz. Proleg. Alleg. Hom. II.* 173: vgl. v. *Holzinger* zu *Lykophr.* 1341. Strymon ist nach dem thrakischen Strymon (s. d.) benannt, *Gruppe, Gr. Myth.* 302. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 163. [Höfer.]

Strymon (Στρυμών), 1) Gott des gleichnamigen Flusses, in Thrakien, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hesiod. Theog.* 339. *Hygin. fab. praef.* p. 11, 8 *Schm.* Seine göttliche Verehrung, die schon aus dem Personennamen Στρυμόδαγος (*Usener, Götternamen* 353; vgl. auch das ihm gegebene Epitheton ἄγνος, *Aesch. Pers.* 497. *Suppl.* 255) zu erschließen sein würde, wird bewiesen durch das von den Magiern des Xerxes dargebrachte Opfer weißer Rosse, *Herod.* 7, 133 sowie durch eine Inschrift aus Amphipolis, die bestimmt, daß der zehnte Teil des konfiszierten Geldes und Gutes dem Apollon und Strymon zufallen soll (τὸ δ' ἐπιδέκατον ἰσὸν τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Στρυμόνος), *C. I. G.* 2, 2008. *Le Bas* 2, 1418 p. 328. *Dittenberger, Sylloge* 1², 113 p. 187. *Collitz* 5282. Der gelagerte Flußgott ΣΤΡΥΜΩΝ ist dargestellt auf Münzen von Amphipolis, *Head, Hist. num.* 217; sein Haupt (ohne Beischrift) auf Münzen derselben Stadt, *Head a. a. O.* 216. *Cat. of greek coins brit. Mus. Macedonia* 47, 31 ff. (mit Abbildung, vgl. *ebenda* 12, 40 (mit Abb.)) *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 1, 350, 4; auf Münzen von Abdera, *Cat. Brit. Mus. Thrace* 74, 80. Über die Darstellung des von allegorischen Gestalten umgebenen Strymon auf Münzen von Pautalia s. d. A. *Stachys*. Strymon ist Vater des Rhesos, *Eur. Rhes.* 279. 346. 351. 387. 394. 652. 920. 929. *Schol. Eur. Rhes.* 351, den er mit einer bei *Eur. Rhes.* ohne Namen genannten Muse zeugte, als diese seine Fluten durchschritt (*Rhes.* 919 ff. *Schol. a. a. O.*); wo der Name der von Strymon geliebten Muse genannt wird, ist es bald *Klio* (*Marsyas d. Jüngere* in den *Makedonika* im *Schol. Eur. Rhes.* 346), bald *Entorpe* (*Pindar* (?) im *Schol. Ven. A. B. Townl. Hom. II.* 10, 435 [= *frgm.* 262 *Bergk*]). *Hera- kleides* [so *Schwartz* für Ἡράκλειτος] und *Apol- lodoros* im *Schol. Eur. Rhes.* 346. *Schol. Hesiod. op.* 1, p. 27. 17 *Gaisford*. *Apollod.* 1, 3, 4. *Eust.* ad *Hom. II.* 817, 26. *Eudocia Viol.* 850 (p. 620 *Flach*). *Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 469 oder *Terpsi- chore* (*Aristophanes Hypothes.* zu *Eur. Rhes.* *Schol. Hesiod. a. a. O.*) oder *Kalliope* (*Apollod.* 1, 3, 4). Außer Rhesos nennt als Söhne des Strymon *Konon* 4 (dessen Quelle nach *U. Hoefler, Konon* 64 vielleicht *Hegesippos Palleniaka* ist) noch den *Brangas* und *Olynthos*. Nach *Pseudo- Plut. de fluv.* 21, 1 stürzte sich Strymon, der Sohn des *Ares* (vgl. *Serv. a. a. O.*), wo des Strymon Sohn Rhesos Sohn des Mars heißt) und der *Helike* aus Verzweiflung über den Tod des Rhesos in den Fluß *Palastinos*, der nun seinen Namen empfangt. Töchter des Strymon sind *Tereina* (*Ant. Liber.* 21) und (von der *Neaira*) *Eudadne* (s. d. nr. 2), *Apollod.* 2, 1, 2, 1. Auch *Boreas* gilt als Sohn des Strymon (vgl. *Στρυ- μώνιος Βορέας*, *Kallim. Hymn. in Del.* 26), *Heragoras* (*Hereas*, *C. Müller, F. H. G.* 4, 427, 47; *Melesagoras*, *Bernhardy* zu *Dionys. Per.*

p. 631) im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 211. *Eudocia Viol.* 1021 (p. 748 *Flach*).

Der singuläre (*C. Luetke, Pherecydea* [*Diss. Göttingen* 1893] 47) Bericht bei *Apollod.* 1, 2, 5, 12, daß *Herakles*, nachdem er die von *Hera* rasend gemachten Rinder des *Geryones* mit Mühe wieder zusammengebracht hatte, „Στρυ- μὸνα μεψάμενος τὸν ποταμὸν, πάλαι τὸ θεῖ- θρον πλωτὸν ὃν ἐμπλήσας πέτραις ἀλώτον ἐποίησε“ scheint auf einen Kampf des *Herakles* mit Strymon hinzudeuten, und *Gruppe, Gr. Myth.* S. 718e (Nachtrag zu 468, 3) möchte dieses Abenteuer auf einer Gemme dargestellt sehen. Freilich scheint der Text bei *Apollod.* nicht unversehrt zu sein; ob in dem kurzen „μεψάμενος“ (*Canter* vermutet ἀμειψάμενος, wodurch die Annahme eines Kampfes zwischen *Herakles* und Str. hinfällig würde), wirklich die von *Heyne* z. d. St. gegebene Interpretation (*habuit Hercules, quod incusaret plurimum, cum vadum, quo traicere posset, nusquam esset; irascens itaque plurimum ultus est*) liegen kann, bleibt fraglich. Ebenso sind die Worte πάλαι τὸ θεῖθρον fehlerhaft, und es ist ungewiß, ob die *Heynesche* Umstellung τὸ θεῖθρον πάλαι den Fehler der Überlieferung heilt. Vielleicht ist nach *μεψάμενος* eine Lücke anzunehmen, in der der Grund des Grolles des *Herakles* gegen Str. angegeben war, und in πάλαι könnten die Reste eines πάλαι(γας) erhalten sein, so daß von einem Ringkampf der beiden Gegner erzählt war. Übrigens berichtet *Tzetz.* zu *Lykophr.* 697 (p. 228, 23 ff. *Scheer*) eine Parallele: *Herakles* habe, als er die Rinder des *Geryones* nicht über den Fluß *Orontes* (in der Gegend von *Kyme*) habe setzen können, durch Felsblöcke eine Furt geschaffen. — 2) *Skythe*, von dem *Kolcher Caresus* getötet, *Val. Flacc. Argon.* 6, 193. [Höfer.]

Stygios (Στύγιος), Beiname unterirdischer Gottheiten, findet sich, wie es scheint, nur bei den Römern. Denn in dem Epigramm des *Philippos, Anth. Pal.* 11, 321, 1: Γραμματικοὶ Μάουον Στυγίον τέτραν ist Στύγιος übertragen, in der Bedeutung von 'verhaßt', gebraucht. So heißt 1) *Dispater-Pluton*: *Juppiter Stygius, Or. Fast.* 4, 448. *Verg. Aen.* 4, 638 und dazu *Serv.: Iovi Stygio hoc est Plutoni* (eine Anlehnung an *Verg. a. a. O.: Sacra Iovi Stygio ... perficere est animus* findet sich in einer von *Mommsen* zu *C. I. L.* 1, 181 p. 133 früher irrtümlich für gefälscht erklärten Inschrift aus *Firmum Picenum: sacra Iovi Stygio C. I. L.* 9, 5350. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 3188 p. 27: vgl. auch *Arnob. adv. nat.* 2, 70 [p. 104, 12 *Reifferssch.*]. 3, 31 [p. 133, 1]). — *Stygius rex, Carmina epigr.* (ed. *Buecheler*) 1550 = *C. I. L.* 11, 1209, 15. *Verg. Aen.* 6, 252; vgl. 9, 104, 10, 113. *Stat. Theb.* 11, 76, 12, 277; *Stygius rector, Sil. Ital.* 14, 242; — *Stygius regnator, Carm. epigr.* 1552 = *C. I. L.* 8, 212, 55. — *Stygius tyrannus, Claudian, de rapt. Pros.* 2, 264. — Verdächtig ist die Inschrift aus Rom: *Genio Iovi Stygio Sancto sacrum, Orelli-Henzen* 1266. — 2) Beiname der *Proserpina, Apul. Metam.* 11, 5. Bei *Stat. Theb.* 4, 526 f. heißt sie *Iuno Stygia* (s. d. *Schol. z. d. S.*); vgl. ihre Bezeichnung als *Iuno Inferna* bei *Verg. Aen.* 6, 138 und als *Iuno*

Averna bei *Ov. Met.* 14, 114; inferna Ceres bei *Stat. Theb.* 5, 156. Die Inschrift aus Benevent: *Iunoni Stygiae* bei *Orelli-Henzen* 1310 ist gefälscht. — 3) Der Erinyen (Furien), *Stat. Theb.* 4, 53. 5, 156. 10, 833. 11, 415. 576. 12, 215. *Lucan.* 9, 838 *Claudian.* In *Eutrop.* 2, 31. — 4) Des Kerberos, *Seneca, Herc. Oet.* 79. 1257. *Phaedr.* 223; *Claudian.* de *raptu Proserp.* 2 *Prolog.* 34. *Sil. Ital.* 3, 35; vgl. *Lucan.* 6, 733. — 5) Der unterirdischen Götter im allgemeinen: *rogo per deos Stygios oss(a) nostr(a) . . . non riales*, *Orelli-Henzen* 2998; ferner *Stat. Theb.* 4, 624. 11, 344. Verdächtig ist die Inschrift ebenda 1466: *Plutoni Summano aliisque Dis Stygiis*. Vgl. *Stygii* Manes, *Ov. Met.* 5, 115. 13, 465. *Val. Flacc.* 1, 730. *Orcus Stygius*, *Verg. Aen.* 4, 699. [Höfer.]

Stygne (Στύγη), Danaide mit dem Aigyp-tiden Polyktor vermählt, *Apollod.* 2, 1, 5, 7 (2, 19 W.). [Höfer.]

Stylla (Στύλλα), Gemahlin des Aigestes, Eponyme der gleichnamigen Stadt auf Sizilien, *Schol. Lykophr.* 952 p. 305, 13. *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 484, 724. *Woerner* Bd. 1 Sp. 143, 61. *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 26 Anm. 3. [Höfer.]

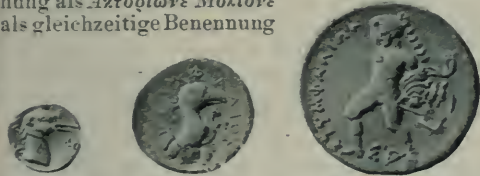
Stylos (Στύλος). Zu dem Orakel bei *Clem. Alex. Strom.* 1, 25 p. 418 = *Orac. Gr.* ed. *Hendess* (*Diss. phil. Hal.* 4, 1) p. 100 nr. 207: *Στύλος Θηβαίοισι Διόνυσος πολυγνηδής* vgl. *G. Minervini, Monum. ant. inediti di Raff. Barone*, Tav. VII p. 34 ff. *Panofka, Dionysos u. die Thyaden* (*Phil. u. hist. Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1852) 373 f. 382 Taf. 2, 2. *C. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen* 227 f. ist Stylos wohl nicht Epitheton des Dionysos, sondern bezeichnet die Form seiner Darstellung; vgl. Bd. 1 Sp. 1090, 55. [Höfer.]

Stymphalia (Στυμφαλία), Beinamen der Artemis, die in Stymphalos ein altes Heiligtum 40 — es hieß *Ἀρτεμίσιον*, *Corr. hell. II.* 486 f. (vgl. 490) — mit einem vergoldeten Xoanon besaß, und der zu Ehren Feste gefeiert wurden, *Paus.* 8, 22. 7. 8. *Steph. Byz.* s. v. *Στυμφαλιος*. *Eust.* ad *Hom. II.* 302, 11. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 150 f. 154 f. *Nilsson, Griech. Feste* 227 f. Auf Münzen von Stymphalos erscheint der lorbeerbekränzte Kopf der Göttin, *Journ. of hell. stud.* 7, 103. *Cat. of greek coins brit. Mus. Peloponnesus* p. 199. Pl. 37, 4. 5. 50 *Head, Hist. num.* 2 454 Fig. 242. [Höfer.]

Stymphalische Vögel. Die Bekämpfung der Stymphalischen Vögel kannten als Arbeit des Herakles *Peisandros* (b. *Paus.* 8, 22, 4), *Pherekydes* (b. *Schol. Apoll. Rh.* 2, 1052), *Hellänikos* (*ibid.* frg. 61), *Apollod.* 2, 5, 6. In das Gebüsch des Stymphalischen Sees war ein ungeheurer Schwarm von Vögeln geflüchtet. Um sie daraus zu vertreiben, benutzte Herakles eine eherner Klapper, die er — nach altreligiöser Vorstellung von dem Götterschutze, der ein- greifend und beratend den Helden beisteht — hierzu erhalten hatte (*Pherekydes*), nämlich von Athena als ein Werk des Hephaistos (*Apollod.* aus *Pherek.*), oder die er sich selber bereitet hatte (nach *Hellänikos*, um dem Helden auch den Ruhm der Erfindsamkeit zuzueignen; ebenso *Matris* b. *Diod.* 4, 13). Während *Peisandros*

nur die Vertreibung erzählte, wurden nach den anderen Berichten die aufgescheuchten Vögel durch die Pfeile des Herakles getötet. Was nun die Örtlichkeit anlangt (vgl. *Curtius, Peloponn.* 2, 202 ff., *Bursian* 2, S. 196), so war es für die Bewohner von Stymphalos eine Lebensfrage, daß der durch Quellen gespeiste See nicht über seine Ufer trat, sondern durch die Abzugshöhlen abfloß; die Notwendigkeit eine Regulierung des Wasserstandes erhellt daraus, daß jetzt der See stehend den niedrigsten Teil der durch das Sumpffieber völlig verödeten Ebene bedeckt. Die Überschwemmungen, welche man durch Dämme und künstliche Ableitung der Gewässer abzuwenden suchte, schrieben die Stymphalier dem Zorne der Artemis zu; sie lockte durch ihr heiliges Tier, die Hindin, sich einen Jäger in den See, und nachdem die unterirdische Höhle diesen als 20 sühnendes Opfer verschlungen, trat die Flut in ihre alten Ufer zurück. In dem alten Tempel der Artemis, der ein vergoldetes Holzbild umschloß, waren auch Nachbildungen der Stymphalischen Vögel aus Holz oder Gips angebracht, weil die Verdrängung der Wasservögel (*πλωίδες* b. *Apollon.* a. O.) aus ihrem Überdacht dieselbe Kulturarbeit darstellt, welche der Kultus durch Sühnung des göttlichen Zornes geistig zu schützen glaubte. Wie derartige Entsumpfungsarbeiten ergiebige Gelegenheit zur Jagd auf Wasservögel bieten, zeigt die Schilderung aus dem neueren Griechenland bei *A. Mommsen, Z. Kunde d. griech. Klimas*, Progr. Schleswig 1870, S. 16: namentlich im Winter sind die Sumpflachen so von Vogelschwärmen bevölkert, daß deren Geschrei selbst die Flintenschüsse übertönt, die daher gar nicht beachtet werden (vgl. *Paus.* a. O. *χειμῶνος ὥρα ληνην* —, *ἐν θέρεσι προλιμνάζει οὐδὲν ἔτι, ποταμὸς δ' αὐτίκα ἀπὸ τῆς πηγῆς*). Letzterer Zug zeigt, wie *Mommsen* bemerkt, die Bedeutung des außergewöhnlichen Lärm- und Schreckmittels, der ehernen Klapper an. In Wirklichkeit geschah natürlich die gründliche Verdrängung der lärmenden Vogelscharen durch Trockenlegung der Seeufer; im Altertume schränkte den See ein Damm ein, der wahrscheinlich zugleich einer Kanalanlage ähnlich dem Herakleskanale in dem benachbarten Tale von Pheneos diente (*Curtius* a. a. O.). Dieser Sieg der menschlichen Arbeit, welche der Naturwildnis Grund und Boden abringt, wird hier in das lebendige Bild eines einmaligen Kampfes zusammengefaßt. Stand der über Griechenland verbreiteten Sage nicht das Bild des rings von hohen Bergen umschlossenen Tales mit dem See auf der Talsohle vor Augen, so mußten die durch die Klapper verscheuchten Vögel wenig ebenbürtige Gegner des Helden scheinen. Daher die ausmalende Schilderung ihrer an sich ohne Rücksicht auf die Örtlichkeit ihres Aufenthaltes furchtbaren Erscheinung, die zunächst an einen naturgemäßen aber über die Natur gesteigerten Zug anknüpft: *cum essent plurimae, volantes tantum plumarum de se emittebant, ut homines et animalia necarent, agros et semina omnia cooperirent* (*Serv. Verg. Aen.* 8, 299). Weiter erhielten sie ehernes

Gefieder, daß ihre Federn nun wie scharfe Pfeile herniederfahren; in solcher Gestalt hausten sie auf der Aresinsel im Pontos, wohin sie Herakles nur verschleucht hatte, da seine Pfeile sie nicht töten konnten (*Apollon*. 2, 1033 sq., *Plin. h. n.* 4, 32, *Serv. a. O.*: *alumnæ Martis*, *Hyg. f.* 30: *aves St. in insula Martis interfecit*. *Pausanias* nennt sie sogar menschenfressend (so auch *epigr. ap. Iustin. M. or ad Graec.* c. 3) und berichtet von den sogenannten Stymphalischen Vögeln in der arabischen Wüste in einem längeren teratologischen Exkurs. — Nach einem albernen Autoschediasma des *Mnaseas* (b. *Ap. Rh.* 2 *Schol.* 1055) waren die Stymphaliden Töchter des Heros Stymphalos (s. d.) und einer Frau namens *Ooris*, welche Herakles erschlug, weil sie die Molioniden aufgenommen; letzterer Bezeichnung als *Ἀστροπὼς Μολιόρε* als gleichzeitige Benennung



Herakles und die Stymphaliden auf Münzen von Stymphalos (nach Imhoof-Blumer u. P. Gardner, *Num. Comm. on Pausanias* Taf. T 10–12).

nach Vater und Mutter hat zu dieser Erfindung das Modell geliefert. — *E. Curtius* (a. a. O.) hält die menschenfressenden Raubvögel für ein Bild der aus dem Sumpfwasser aufsteigenden Dünste: dies Bild passe um so besser in die Natur der Landschaft, da man hier Scharen von Wasservögeln sieht. Nach dem Gesagten bedeutet allerdings die Verdrängung der Wasservögel die Urbarmachung des Tales, aber die Wasservögel 'bedeuten' nach ihrer leibhaftigen Erscheinung, wie die Schwalben durch ihr Kommen den Frühling bedeuten. So auch *A. Mommsen* gegen *Preller*³ 2, S. 197: „Die Sage meinte Vögel und gerade solche, denen ein Heros, welcher der Unkultur entgegentritt, ebenfalls entgegentreten muß.“ [*Voigt*.]

[Anders *Gruppe, Gr. Myth.* 1, 195f. u. 464f., der die Sage von Chalkis und dem dortigen Herakult ableitet und das Klappern als eine gegen Hagelschaden gerichtete Zeremonie auffassen möchte. Hinsichtlich der Bildwerke s. *Furtwängler* oben Bd. 1 Sp. 2200 f. 2224 f. und die Münzen von Stymphalos b. *Imhoof-Blumer* und *P. Gardner, Num. Comment. on Pausanias* p. 99 nebst Taf. T 10–12 (s. beistehende Abbildungen).] [*Roscher*.]

Stymphalos (Στυμφαλῖος),

1) einer der fünf Söhne des Elatos, Enkel des Arkas; er galt als Gründer der Stadt Stymphalos, die mit der bei ihr entspringenden Quelle von ihm den Namen empfing (*Paus.* 8, 4–6; 22, 1). Nach *Apollodor* (3, 9, 1, 1) war seine Mutter des Kinyras Tochter Laodike, sein Bruder Pereus, der auch von *Pausanias* unter den Söhnen des Elatos aufgeführt wird. Als Söhne des Stymphalos werden von *Paus.* 8, 4, 8 Agamedes und Gortys, 8, 35, 9 Age-las genannt, der Vater des Phalanthos, des

Gründers der gleichnamigen Stadt unweit Methydriion. Als seine Tochter bezeichnet *Apollod.* 2, 7, 8, 10 Parthenope, die dem Herakles den Eueres gebär.

Nach *Apollod.* 3, 12, 6, 9 war Stymphalos König der Arkader und wurde von Pelops, der ihm Freundschaft vortäuschte, ermordet. Darauf befahl ganz Griechenland Mißwachs, der so lange anhielt, bis auf den Rat des Orakels Aiaikos durch Gebete sein Aufhören erflachte. *Pausanias* gibt 2, 29, 7–8 diese Sage wieder, ohne des Stymphalos und Pelops Erwähnung zu tun.

Plutarch de fluv. 19 nennt als Vater des Stymphalos Ares, als seine Mutter Dormothea.

2) Gemahl der Ornis, deren Töchter die Stymphaliden waren, nach einer nur dem *Mnaseas* eigenen Überlieferung, *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 1052. Vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 842, 5.

3) Einer der fünfzig frevelhaften Söhne des arkadischen Königs Lykaon, die Zeus mit Ausnahme des jüngsten, Nyktimos, mit dem Blitz erschlug, *Apollodor* 3, 8, 1. [*Kuhnert*.]

Styon (Στύων), Satyr auf einer Schale des Brygos, der nebst drei andern Genossen Hera mit seinen Zudringlichkeiten verfolgt, aber von Herakles bedroht und von Hermes zur Vernunft ermahnt wird (vgl. *Reisch, Festschrift f. Th. Gomperz* 459). *Bulletino* 1872, 40. *Mon. d. Inst.*

9, 46. *Wiener Vorlegeblätter* 8, Taf. 6. *W. Klein, Die griech. Vasen mit Meistersignaturen*² 183, 8 B. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 15 H (vgl. 43). *Cecil H. Smith, Cat. of greek vases in the Brit. Mus.* 3, 88 nr. E 65. *Furtwängler und Reichhold, Griech. Vasenmalerei* 1, 239 Taf. 47. Der Name ist natürlich von *στύω* (*Ar. Lys.* 598. 869) abgeleitet, *W. Schulze, Gött. Gel. Anz.* 1896, 254 f. Vgl. *Stysippos*. [*Höfer*.]

Styphelos (Στύφελος), Kentaur, von Kaineus getötet, *Or. Met.* 12, 454 (459). Darnach ergänzt *M. Fränkel, Die Inschriften v. Pergamon*, 121 p. 66 die Reste eines Gigantennamens zu *Στύφελος*. Andere Ergänzungsvorschläge s. unter Megalophelos. [*Höfer*.]

Styrakites (Στυράκιτης), Beiname des Apollon nach dem kretischen Berge *Στυράκιον*, *Steph. Byz.* s. v. *Στυράκιον*. Der Name ist abzuleiten von dem Styraxbaum (V. *Hehn, Kulturpflanzen*⁶ p. 412; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 789, 2). *W. Aly, Der kretische Apollonkult* 52. [*Höfer*.]

Stysippos (Στύσιππος), Satyr auf einer Trinkschale im Neapeler Museum, *C. I. G.*² 4, 7863. *H. Heydemann, Vasensammlung des Museo Naz. zu Neapel* nr. 2617 S. 353f. Taf. 6, 2617. Derselbe, Satyr- u. Bakchennamen 26 nr. p (vgl. 15, 58). *W. Klein, Die griech. Vasen mit Lieblingsinschriften* p. 66. *W. Schulze, Götting. Gel. Anz.* 1896, 255. Vgl. *Styon*. [*Höfer*.]

Styx (Στύξ, Στύγος, ἦ), Unterweltsgewässer, vgl. zumal *Paus.* 8, 17, 6–18, 6 und die Kommentare dazu von *J. G. Frazer* 4, 248–256 und *Hitzig-Blümner* 3, 171–174, sowie *Porphyrion* π. *Στυγός*, Bruchstücke bei *Stob. ecl.* 1, 49, 50–54 p. 418–429 *Wachsmuth*; ferner *Otto v. Stackelberg, Die Reise zum Styx* (datiert von Solos 25. Juni 1812) in *Ed. Gerhards Hyperb.-röm. Stud.* 2, 293–98. *W. M. Leake, Travels in the Morea* 3, 139. 156. 161–69. *E. Puillon*

Boblaye, Recherches géogr. sur les ruines de la Morée S. 155. *Beulé, Études sur le Péloponnèse* S. 195 ff. *K. G. Fiedler, Reise d. Griechenl.* 1, 398—401 (dazu Abb. Tf. 5). *E. Curtius, Peloponnesos* 1, 163. 195 ff. 212 f. *Chr. Th. Schwab, Arkadien* (1852) S. 15 ff., mit den Berichten der Alten über die St. S. 51 ff. (vgl. *Arch. Anz.* 9, 1851, 59). *Panag. Dimitropoulos Tò ὄδωρ τῆς Στυγός*, *Ath.* 1855. *W. F. Rinck, Die Relig. d. Hell.* 1, 46. 53. 2, 462 f. *Wilh. Vischer, Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenl.* S. 490 ff. *G. Welcker, Griech. Götterl.* 1, 801—803. *W. G. Clark, Peloponnesus* S. 301—14. *Th. Bergk, Fleckeisens Jahrb.* 81 (1860), 399 f. 401—408 = *Kl. Schr.* 2, 694 f. 696—704 (Abschn. 'Styx'). *R. Schillbach, Zwei Reisebilder aus Arkadien* (Jena 1865) S. 10 ff. *Löffler u. Busch, Bilder aus Griechenl.* S. 115 Tf. 17. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 202. 438, 1. *A. Philippson, Der Peloponnes, Versuch einer Landesk. auf geol. Grundlage* S. 115. 130 ff. 142 f. 169. *Wilh. Schulze, Quaest. epicae* S. 440—43. *F. Dümmler, Delphika* S. 5—16 = *Kl. Schr.* 2, 126—140 (*Στυγὸς ὄδωρ*). *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 32 ff. 37. 56. 65. 2, 388, 1. 474. 494. 560. 608, 3. 816. *Gruppe, Gr. Myth.* 81, 13. 196, 3. 4. 280. 386. 394. 402 f. 414. 429, 3. 455, 8. 553, 1. 571. 618, 1. 767, 3. 798, 7. 812, 4. 815 f. 872. 878 A. 993, 2. 1066, 3. 1084, 4. 6. 1140, 1. 1181 f. 1187, 6. 1189, 1. 1282, 1. 1308 A. 1581, 2.

Die Bedeutung des N. proprium *Στύξ*, der etymologische Zusammenhang, in den es hineingehört, erschließt sich schon aus dem Appellativgebrauch des Wortes ἡ *στύξ* = τὸ στύγος Haß, Abscheu, vgl. z. B. *Alkiphr. ep.* 3, 34 (*Aisch. Choeph.* 532), ferner αἱ *στύγες* Eiseskälte, z. B. *Theophr. de causis plant.* 5, 14, 4 (dag. *Plat. rep.* 3, 2 p. 387 B. *Exc. ex Strab.* 1, 22 = *Geogr. Gr. min.* 2, 531 *Στύγες* = Flüsse wie Styx), zu *στυγέω* hasse, verabscheue, fürchte, *στυγέω*, *στυγρός*, abscheulich, verhaßt, also ἡ *Στύξ* = die Verabscheute, *Prellwitz, Etym. Wörterb.* 2 439. *Fick, Vgl. Wb. d. Indog. Spr.* 4 3, 494, dazu schon *Macrob. Somn. Scip.* 1, 10 (p. 54). *Et. Mg.* p. 663 s. v. *στυγρός*. *Suid.* s. v. *στυγέω*. *Στυγὸς μετανοάδριος πέτρα* (*Aristoph. Frö.* 470). *Tzetz. Lyk.* 706. *Eustath. z. Il.* 8, 369 p. 718, 26 ff. 35 ff. usw. *Schulze* a. O. vermutet als älteste Namensform die bei *Homer* regelmäßige Wortverbindung *Στυγὸς ὄδωρ* (vgl. auch *Herod.* 6, 74. *Strab.* 8 p. 389. *Ptol. geogr.* 6, 7, 20. 40. *Hesych.* s. v. usw.) = 'Wasser des Grauens', wozu vgl. die moderne Benennung des irdischen Gegenbildes der Styx in Arkadien 'Mavronéri' = 'Schwarzwasser' (das Wasser schwarz gefärbt durch Demeter, *Ptol. Heph.* 3 bei *Phot. bibl.* 190 p. 148 A. 19 = *Westermann Mythographi* p. 186, 11 f., s. u.). Vornehmlich habe *Homer* den Namen der Styx in die Dichtung eingeführt, sagt *Paus.* 8, 18, 2 und zitiert *Il.* 15, 36 f. 2, 748 ff. (755) und 8, 366—369. *Il.* 15, 36—38 ist es der vollständige Göttereid mit drei Eideszeugen, wie gewöhnlich auch bei Menschenschwüren: Himmel, Erde und was unter der Erde ist, die Styx, werden als Zeugen angerufen von Here: τὸ κατειβόμενον *Στυγὸς ὄδωρ* (die St. wird aus der Ober- in die Unterwelt hinabfließend gedacht nach der

auch bei *Hesiod theog.* 786 ff. belegten Vorstellung, daß die St. als ein Arm des Okeanos aus diesem in die Unterwelt fließe und dort von hohem Fels herabtrüfale, s. u.), ὅς τε μέγιστος | ὄρκος δεινότερός τε πέλει μακάρεσσιν θεοῖσιν; es ist der bindendste Eid für die Götter und der schrecklichste, weil die St. den Gedanken des Todes vor Augen führt und so den Verlust der Unsterblichkeit für den Fall des Meineides: der Gott will der Tiefe verfallen, wenn er falsch schwören sollte, *G. Finsler, Homer* 2 S. 296. Mit denselben Worten wie Here schwört die Kalypso, *Od.* 5, 184—86, und schwört Leto im *Hom. Hymn. auf d. del. Apoll.* V. 84—86; daß diese Verse aus der *Odyssee* in den *Hymnos* übertragen, darauf deutet der Umstand, daß auch V. 79 ziemlich übereinstimmt mit *Od.* 5, 178. Vgl. auch den *hom. Hymn. auf Demeter* V. 260, auf *Hermes* V. 519. In anderer Form erscheint der Göttereid *Il.* 14, 271 ff., wo Here dem Hymnos beschwören soll, daß sie ihm der Chariten eine zur Gattin geben wolle: schwören soll sie beim ἄδατον *Στυγὸς ὄδωρ*, beim verderblichen, unheilvollen Wasser der St., dabei soll sie Erde und Meer berühren (was auf einer Insel wie Lemnos denkbar ohne Annahme kolossaler Größe), damit die nach *Il.* 8, 478—81 an den äußersten Grenzen von Erde und Meer im Tartaros weilenden Titanen (*ὑποταράχιοι*, *Il.* 14, 279) Zeugen sein können des Schwures; denn dies Berühren von Erde und Meer weist symbolisch hin auf den Wohnsitz der zu Zeugen anzurufenden Titanen, ist gleichsam ein Anklopfen an ihre Wohnung, um sie zu laden. Vgl. für den zweimaligen Schwur der Hera in der *Ilias* *E. H. Meyer, Indogerm. Mythen* 2. *Achilleis* S. 277. *Il.* 8, 369 sodann heißt es von Herakles: Nicht wäre er entronnen den jäh dahinstürzenden, reißenden Fluten der St.: *Στυγὸς ὕδατος ἀπὸ λέεθρα* (= *προσάνθη καὶ ἄνωθεν καταρρέοντα*, *Schol. z. St.*, wozu wieder *Il.* 2 κατειβόμενον *Στ. ὄδωρ*, *Il.* 15, 37; *Στυγὸς ἀπὸ λέεθρα* als Versausgang auch *Quint. Smyr.* 5, 453. 6, 266), und *Il.* 2, 755 kommt zum Ausdruck ein wunderbar geheimnisvoller Zusammenhang des Titaresios mit der unterirdischen Styx; der (thessalische) Titaresios wird bezeichnet als ein Ausfluß vom Wasser der St., des schrecklichen Eidbannes (ὄρκον γὰρ δεινοῦ *Στυγὸς ὕδατος ἔστιν ἀπορρώξ*, vgl. auch *App. narrat.* 76 p. 387, 11 ff. in *Westermanns Mythogr.* *Eust. a. a. O.* p. 718, 33), vielleicht seiner reißenden Schnelligkeit wegen und weil sein Wasser, das in den Peneios mündet, in diesem lange deutlich sich unterscheidet, möglicherweise auch ein 'Eidwasser', vgl. *Plin.* 4, 31. *Dümmler* a. a. O. S. 135f. — wie ebenso der Kokytos hingestellt wird als *Στυγὸς ὕδατος ἀπορρώξ*, *Od.* 10, 514 (*Tzetz. Lyk.* 705. *Serv. Aen.* 6, 295), daher *Στυγὸς ἀπορρώγες* *Plut. de superst.* 4. Daß das Styxwasser selbst direkt als ὄρκος bezeichnet wird, begreift sich aus dem transitiven Gebrauch von ὀρνυμι (ὀρνυμι τινα schwöre bei jem., eig. mache einen oder etwas zum Inhalt, Gegenstand meines Schwures, vgl. *Lukian. deor. conc.* 15 ὀμώσας τὸν νόμιμον ὄρκον τὴν *Στύγα*).

Unter den ältesten der insgesamt dreitausend Töchter des Okeanos und der Tethys,

der Okeaninen, erscheint *Hesiod. theog.* 361 auch Styx, unter allen die älteste (προφεισεσάντη, vgl. V. 777 προφύρατῃ, vgl. auch *Apollod.* 1, 8 W. (*Kallim. Hymn. auf Zeus* V. 36). *Schol. Hom. Il.* 8, 369 = *Et. Mg.* p. 663 s. v. Στῆς, wogegen nach *Hyg. fab. praef.* p. 9, 7 *Sch.* Styx abstammt von Nox und Erebus. Als Okeanide figurirt St. unter den Gespielinnen der Persephone vor deren Raub durch Pluton, *Hom. Hymn. auf Dem.* 424, die V. 5 als des Okeanos 10 Töchter bezeichnet sind. Eine Schwester der Styx (die nach *Apollod.* 1, 13 W. durch Zeus Mutter der Persephone, *Gruppe* 1182, 3) ist nach *Pherekydes* (*F. H. G.* 1, 72, 11) bei *Eustath.* z. *Il.* 6, 367 p. 648, 37 die Daeira: ἐπὶ γὰρ ἑργᾶς οὐσίας τῶντωνον οἱ παλαιοὶ τὴν Δαίραν, s. o. Bd. 1 Sp. 933, 7 ff. *Joh. Toepffer, Att. Geneal.* 96, 1. Wiedermur gebar Styx, des Okeanos Tochter, dem Titanen Pallas vermählt, den Zelos und die schönfüßige Nike und Kratos 20 und Biē, *Hesiod. th.* 383 ff. *Apollod.* 1, 9 W. (Πάλλαντος δὲ καὶ Στυγὸς Νίκη Κράτος Ζῆλος Βία), vgl. *Hyg. f. praef.* p. 11, 20 *Sch.* (ex Pallante et Styge Vis Invidia Potestas Victoria fontes lacus), für Victoria als der Styx Tochter vgl. auch *Serv. Aen.* 6, 134. 324. *Myth. vat.* 1, 178. 2, 54. 3, 6, 3 (= p. 176, 4 Bode); so ist denn auch bei *Bakch.* 10 (11) V. 8 f. Βλαβ[βαθυ-] πλοκάμου κόρυα [Στυγὸς δὲ] θοοδίκου zu schreiben (Στυγὸς, nicht Διὸς), s. o. Bd. 3 Sp. 306, 30 wie Nike *Bakch. frg.* 71 = *Anth.* 6, 313, 1 an-geredet ist κόρυα Πάλλαντος. Zur Belohnung dafür, daß St. zuerst mit ihren Kindern dem Zeus zu Hilfe geeilt gegen die Titanen, habe dieser sie selbst als Schwurgöttin eingesetzt, ihre Kinder aber sollten für alle Zeiten bei ihm wohnen, *Theog.* 389 ff. *Apollod.* 1, 9. *Tzetz. Lyk.* 707. Nachdem auch *Pausanias* 8, 18, 1 an *Hes.* th. 361 erinnert, wo St. als Tochter des Okeanos (und der Tethys), und an V. 383, wo sie, 40 des Okeanos Tochter, dem Pallas vermählt erscheint (wobei der *Perieget* wie 9, 27, 2. 31, 4. 35, 5 kein Hehl macht aus seinem Zweifel, daß *Hesiod* der Verfasser der Theogonie gewesen, vgl. *Rzach, Hesiodos* bei *Pauly-Kroll, Realencycl.* 8, 1197, 47 ff.), bemerkt er, ähnliches habe auch *Linos* gedichtet in einer Dichtung, die ihm beim Lesen durchaus den Verdacht der Unechtheit erweckte (vgl. über den apokryphen Schriftsteller *Linos* o. Bd. 2 Sp. 2059 f.), ferner habe 50 der Kreter *Epimenides* die St. gleichfalls zwar zur Tochter des Okeanos gemacht, doch habe sie nicht Pallas geheiratet, sondern von einem Peiras die Echidna geboren, vgl. *Epim. frg.* 10 p. 236 *Kinkel*; über diesen Peiras vgl. *Ed. Meyer, Forschungen zur alten Gesch.* 1, 72 (3). 91, 1. *Max. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 66 o. Bd. 3 Sp. 1753, 48 ff. *Hitzig-Blümner* a. O. S. 172 f. Endlich gilt als Sohn der St. der unterweltliche Daimon Askalaphos, *Serv. Aen.* 4, 462 60 (*Acherontis vel ut quidam volunt Stygis filius*), vgl. auch *Serv. Georg.* 1, 39. *Myth. vat.* 1, 7, 6 f. 2, 100, 17. *Comm. Bern. Lucan.* 6, 740, während sonst als Mutter des Askalaphos Gorgyra erscheint, des Acheron Gattin, *Apollod.* 1, 33 W. π. θεῶν frg. 10 (*F. H. G.* 1, 430) aus *Porphyr.* bei *Stob.* a. O. p. 419, 15 ff. *Wachsm.*, oder *Orphne*, d. i. die Dunkle, *Ovid. met.* 5, 539.

Prob. z. Verg. georg. 1, 39, vgl. *Gruppe* 81, 13 (771, 3). 1189, 1.

Soll einer der Götter schwören, so schickt Zeus die Iris, auf daß sie in goldenem Krug das berühmte eisige Wasser hole, das niederträufelt vom hohen glatten Fels, dort, wo fern den übrigen Göttern die Styx wohnt, στυγῆθι θεῶς ἀθανάτοισι, unter hohen Felsen im prangenden Haus, das rings auf allen Seiten mit silbernen Säulen gegen den Himmel gestützt ist, *Hesiod. th.* 775 ff. Die Styx, heißt es weiter bei *Hesiod* (wenn wirklich die Schilderung V. 775—806, die *Bergk* a. O. 696 den 'wertvollsten Resten alter hieratischer Poesie' beirechnet, nach *Dümmler* a. O. 134 zurückgehend auf 'delphische Tempeltradition', von *Hesiod* selber herührt, nicht als eine Erweiterung, 'eine an sich höchst interessante Einlage' anzusehen ist, vgl. *Peppmüller, Hesiodos* S. 77 ff. *Rzach* bei *Pauly-Kroll* 8, 1191, 58 ff.), fließt unter der Erde durch das Dunkel der Nacht, als der zehnte Teil des Okeanoswassers, gesondert von den 9 übrigen Teilen, die den Okeanos bilden, der die Erde umgibt; die Styx aber, ein Teil also jenes Urwassers (deshalb ὅδωρ ὀνύγιον *Hes. th.* 805 f. ὀνύγιος Στυγὸς ὅδωρ *Parth. frg.* 7 bei *Meineke, Anal. Alex.* S. 264 aus *Steph. Byz.* s. v. Ὀνύγιος p. 705, 15 f. *Mein.*, vgl. *Waser, Charon* S. 9, 5), stürzt nieder von einem Fels als 'großes Leid für die Götter', die einen Meineid schwören, und genannt wird auch die Strafe, die den Meineidigen trifft: er liegt nun auf seinem Lager in todähnlicher Erstarrung, des Atems beraubt und der Sprache, ohne den Genuß von Ambrosia und Nektar, ein großes Jahr lang; noch schwerere Pein folgt, Pein auf Pein, neun Jahre lang*) bleibt er verbannt aus dem Kreis der ewigen Götter, erst im zehnten betritt er wieder ihre Versammlungen und nimmt teil an ihrem Mahle, *Hesiod. th.* 793 ff., dazu *Orph. frg.* 157 *Abel* aus *Serv. Aen.* 6, 565, wo auch die Strafe auf 9 Jahre Verweilen im Tartaros angesetzt ist und *Stat. Theb.* 8, 30 f. zitiert wird: das schrumpft bei *Serv. Aen.* 6, 324 (ebenso *Myth. vat.* 2, 54. 3, 6, 3 p. 176, 7 ff. Bode) zusammen auf ein Jahr und neun Tage Enthaltung von Ambrosia und Nektar, vgl. *Dümmler* a. O. 113 f. *Gruppe* a. O. 878 A. Für die tiefere Bedeutung des Eidschwurs der Götter beim Styxwasser (in der Meinung der Alten) vgl. *Aristot. metaph.* 1, 3 p. 983 b 27 und dazu *Bergk* a. O. 699. *Dümmler* 126 f. *Preller-Robert* 33, 1; auch sonst ist der Eidschwur bei Quellen nicht ungewöhnlich, *Bergk* 698, 118; eine Aufzählung der 'Eidwasser' bei *Rud. Hirszel, Der Eid* S. 175, 2 nach *Gruppe* S. 1282, 1. Iris selbst schwört, um die Tötung ihrer Schwestern (der Harpyien) zu hindern, bei der Styx, daß *Phineus* fortan von jenen unbelästigt bleiben solle, *Apoll. Rhod. Arg.* 2, 291 ff., vgl. z. B. o. Bd. 3, Sp. 2359, 60 ff. *Gruppe* 571. 833, 4; die Götter schwören bei der Styx, vgl. *Ovid. met.* 1, 189. 2, 46. 101. *ars am.* 1, 635. *Sil. It.* 13, 568 ff. *Stat. Theb.* 8, 30 f. und dazu *Auson. technop.*

*) Vgl. über neunjährige Fristen *Roscher, Die ennead. u. hebdomad. Fristen u. Wochen der ältest. Griechen.* Leipzig 1903 S. 19 ff. *Derselbe, Die Stieben- u. Neunzahl im Kultus u. Mythos d. Griechen.* Leipzig 1914 S. 54 f.

27, 7, 11. *Apul. met.* 6, 15 (*deos per Stygis maiestatem deicrare solere*) usf. Das Prototyp der griechischen Iris, die zum großen Eidschwur der Götter in goldener Kanne das Wasser holt aus der Styx, wollte A. Milchhofer erkennen in der geflüßtragenden Mischgestalt auf gewissen 'Inselsteinen', vgl. *Milchhofer, D. Anf. d. Kunst in Griechenl.* S. 67 ff. (*Arch. Ztg.* 41, 1883, 174), o. Bd. 2, Sp. 322, 47 ff.; dagegen erinnert *Furtwängler, Die ant. Gemmen* 3, 40 an die daimonischen Telchinen, die nach der Sage einst Bewohner der Insel Rhodos (daher deren früherer Name *Τελχινίς*) diese mit dem Wasser der Styx besprenget haben zum Schaden für Viehstand und Vegetation, *Strab.* 14 p. 654. *Exc. ex Strab.* 14, 24 = *Geogr. Gr. min.* 2, 617 f. *Nonn. Dion.* 14, 41 ff. (46). *Zenob.* 5, 41. *Suid.* s. v. *ἑλέει*. *Enomides im Et. Gud.* p. 257, 24 ff. s. v. *ἑλέειν*. *Schol. Stat. Theb.* 2, 274. *Myth. vat.* 2, 185. *Preller-Robert* 608, 3. Gruppe 1308 A.; doch an eine zweite, wohlthätige Seite, belebende Wunderkraft des in unserer Überlieferung nur als schrecklich und verderblich erscheinenden Wassers möchte *Furtwängler* denken bei dem *Achat von Vafio* Tf. 2, 32, abgeb. auch *Journ. of hell. stud.* 14 (1894), 106 Fig. 6 (vgl. auch Fig. 7 usw.). 21 (1901), 101 Fig. 1 (vgl. auch S. 117 Fig. 12–14). v. *Lichtenberg, Die Ägäische Kultur* S. 109 Abb. 63. *Winter, Kunstgesch. in Bildern* 2 S. 94, 16 (vgl. auch 19) usw. — Unterweltsgewässer wie Styx und Kokytos heißen bei *Plat. pol.* 3, 2 p. 387 B *κοκυτοί τε καὶ στυγες* (ebenso *Exc. ex Strab.* 1, 22 = *Geogr. Gr. min.* 2, 531), vgl. auch *Plat. Phaid.* 61 p. 113 C und *Olympiodoros z. St.* = *Orph. frag.* 156 (321) *Abel*, ferner für St. als Unterweltsgewässer vgl. u. a. noch *Plut. de genio Socr.* 22 (*de Pythiae orac.* 17). *Cic. nat. deor.* 3, 43. *Verg. georg.* 4, 480 (*Orph. frag.* 321), dazu *Stat. Theb.* 4, 524. *Claudian. de raptu Pros.* 1, 22 f., ferner *Verg. Aen.* 6, 154. *Ovid. met.* 4, 434. *Sil. It.* 13, 370 usf. *Waser, Charon* S. 9 f. 56 f.; ferner St. häufig metonymisch gebraucht für Tod und Unterwelt überhaupt (*pars pro toto*) wie gewissermaßen schon *Hom. Il.* 8, 369, so z. B. *Quint. Sm.* 5, 453, 6, 266. *Anth.* 14, 23, 2. *Verg. georg.* 1, 243. *Hor. c.* 1, 34, 10. *Ovid. fast.* 2, 536. *met.* 10, 13, 12, 322, 15, 154, ebenso 'ad Styga' *Ovid. ars amat.* 3, 14. *trist.* 5, 2, 74. *ex Ponto* 4, 8, 60. *Mart.* 4, 60, 4, im selben Sinn häufig Stygius z. B. *Verg. Aen.* 6, 252 Stygio regi (dag. in eigentlicher Bedeutung V. 134 Stygii lacus, V. 369 Stygia palus, V. 391 Stygia carina). *Ovid. met.* 1, 139, 3, 76, 4, 437. *Petron. sat.* 121, 121, 124, 272 usf. Vgl. die *Indd.* zu *Sen. (trag.) Lucan. Val. Flacc. Sil. Ital. Stat. Mart. Claudian.* usw. *Carter, Epitheta deor.* S. 148.

Schon *Herod.* 6, 74 (zitiert von *Porph.* bei *Stob.* a. O. p. 420 f., 26 ff. W.) gedenkt der Styx bei Nonakris (*Νόνακρίς*) in Arkadien gegen Pheneos (*Φενεός*) hin; Kleomenes habe, als er die Führer der Arkader gegen Sparta aufwiegelte, sie u. a. auch durch feierlichen Eid bei dieser Styx verpflichten wollen: ein wenig Wasser sehe man da, das trüfle von einem Felsen in eine Waldschlucht, um diese aber laufe rund herum eine Dornenhecke, Und

schon *Paus.* 8, 18, 2 meint, der Dichter der *Ilias* habe, indem er die Here schwören lasse beim *κατεβόμενον Στυγὸς ἑδάω*, ebenjenen arkadischen Quell vor Augen gehabt: 'mit viel besserem Schein hätte er behaupten können, *Hesiod* habe die Styx bei Nonakris aus eigner Anschauung gekannt und jenes großartig erhabene Naturbild zu seiner phantasievollen Beschreibung des Götterquells benutzt...?' (*Bergk* S. 697). Eine poetisch ausgeschmückte Schilderung der Styx gibt *Apul. met.* 6, 13 f., wo Psyche das Styxwasser holen soll aus dem von Drachen behüteten Quell (vgl. *Fulg. myth.* 3, 6 p. 68, 17 f. *Helm*), vgl. *Gruppe* S. 872. Für die St. bei Nonakris bzw. bei Pheneos vgl. noch *Theophrast b. Antig. v. Karystos h. mir.* 158 (174) und bei *Plin.* 31, 26. *Kallim. π. νυφῶν* (frag. 100 b 2 *Schneider* 2, 290) aus *Porph.* bei *Stob. ecl.* 1, 49, 51. *Strab.* 8 p. 389, vgl. mit *Plut. Alex.* 77 *Plut. de primo frigido* 20, wo ungenau die Gegend des Tainaron angegeben wird, wohl, weil dort ein Eingang zur Unterwelt (vgl. z. B. *Ovid. met.* 10, 13), ferner *Philon v. Herakleia* bei *Porph.* a. O. 52 = *Ailian. de nat. an.* 10, 40. *Vitr.* 8, 3, 16. *Plin.* 2, 231, 31, 26. *Sen. quacst. nat.* 3, 25, 1. *Ptol. Heph.* 3 (p. 186, 7 in *Westermanns Mythographoi*) in *Phot. bibl.* 190 p. 148 a, 15 *Bkk. Suid.* s. v. *Φενεός*. *Eust. z. Il.* 8, 369 p. 718, 30. *Tertull. de an.* 50, wo Nonacris = Styx, usw. Vielleicht frei erfunden, jedenfalls verdächtig sind die beiden Erzählungen, die nach *Ptolemaios Hephaist.* B. 3 (vgl. *Mythog.* p. 186, 3 ff.) skizziert sind in des *Photios bibl.* p. 148 a, 10 ff. *Bkk.*: 1) daß Hyllos, des Herakles Sohn, ein kleines Horn gehabt, an der linken Seite des Kopfes herausgewachsen, daß ihm dies der Sikyonier Epopeus genommen, nachdem er ihn im Einzelkampf getötet, daß Epopeus in diesem Horn das Styxwasser geholt und König des Landes geworden, vgl. *Escher b. Pauly-Wissowa* 6, 247, 7 ff.; 2) daß Demeter, als sie auf der Suche nach der Tochter von Poseidons Liebe verfolgt ward, sich in eine Stute verwandelt und daß sie dann, zur arkadischen Styxquelle gelangt und ihrer Mißgestalt inne geworden, aus Verdruß das Wasser der St. schwarz gefärbt habe, vgl. *W. Immerwahr, Die Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 106 (116). *Leo Bloch* in diesem *Lex.* Bd. 2 Sp. 1299, 17 ff. Kern bei *Pauly-Wissowa* 4, 2732 f., 63 ff. *Gruppe* 1140, 1. 1187, 6; vgl. *Styx atra Verg. georg.* 1, 243, *nocticolor Auson. technop.* 27, 7, 11 und den heutigen Namen 'Mavronéri', nach *Philippon* a. O. S. 133 davon herrührend, daß die St. die Felswand, über die sie fällt und die sie benetzt, mit einer schwarzen Inkrustation überzogen hat, die sich von der grauen Verwitterungsfarbe des Kalksteins scharf abzeichnet; nach *Ailian* a. O. habe überhaupt erst Demeter die Styxquelle fließen lassen. In neuerer Zeit ist der im Gebiet des Aroania-Gebirges (heute Chelmos) in einer Felsenwildnis von hoher Wand niederstürzende Wasserfall der Styx (h. Mavronéri) von Reisenden häufig besucht und geschildert worden, vgl. v. *Stackelberg, Leake, Boblaye, Beulé, Fiedler, E. Curtius, C. Th. Schwab, Vischer, Welcker, Clark, Schillbach, Löffler u. Busch, Bursian,*

Philippon usw. a. O. Preller-Robert S. 33, 2. Frazer S. 250—52. Baedeker, *Griechenl.* 4 S. 348 f. Hitzig-Blümner S. 172. Schon Paus. 8, 18, 4 bemerkt, daß das von der Felswand bei Nonakris niederträufelnde Wasser zuerst auf einen hohen Felsen fällt, dann durch diesen durchgeht und in den Krathis sich ergießt, dazu vgl. *Stat. Theb.* 4, 291 *Pheneos nigro Styga mittlere credita Dili* (man dachte sich also auch die irdische Styx in Verbindung mit der Unterwelt). Was Pausanias sagt, gilt noch heute: die Wasseradern der St. vereinigen sich nordöstlich unter dem stygischen Felsen in einer tiefen Schlucht mit dem Bach von Zarúchia. dem alten Krathis (h. Akrata), Curtius S. 196. Die Höhe des Felsens, über den das Wasser stürzt, wird verschieden angegeben; Stackelberg (S. 296) erschien sie wie die des Staubbach in der Schweiz (ca. 300 m), C. Th. Schucab (S. 54) schätzte sie auf 150', Beulé auf 200': nach Vischer (S. 490 f.), der den Vergleich mit dem Staubbach nicht unpassend findet, wenn auch die Umgebung eine ganz andere sei, sind Schucab und Beulé mit ihren Schätzungen bedeutend unter der Wirklichkeit geblieben, Stackelberg wohl darüber hinausgegangen, nach Philippon S. 133 beträgt die Höhe über 200 m, nach Frazer S. 251 über 600'. . . Außerdem gab es noch weitere Lokalisierungen der Styx. Diesen Namen habe eine Stadt auf Euböia getragen, Nonn. D. 13, 163. Bursian S. 438, 1, und von Euböia vielleicht ward der Name übertragen nach Kyme in Italien an den Avernensee, Strab. 5 p. 244. Exc. ex Strab. 5, 41 (*Geogr. Gr. min.* 2, 554), ferner nach Ephesos; auch da scheint es eine Filiale des nordarkad. Heiligtums gegeben zu haben, d. h. es fand sich, wohl beim ephesischen Artemision, ein 'Eidwasser', bei dem freilich später bloß noch Keuschheitsidee scheinen geschworen worden zu sein, vgl. die Sage von Rhodopis (*Ποδάρις*) und Euthynikos bei Achill. Tat. 8, 12 f. (*Ποδάρι* bei Niket. Eugen. 3, 264 ff.) o. Bd. 4, Sp. 115 f. E. Curtius, *Beitr. z. Gesch. u. Topogr. Kleinas.* (Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1872) S. 8, 3. Gruppe S. 196, 4, 280, 1. 1282, 1. Vielleicht sind noch andere Übertragungen erfolgt, so nach Rhodos, Strab. 14 p. 654. Exc. ex Strab. 14, 24 (*Geogr. Gr. min.* 2, 617 f.). Nonn. D. 14, 46 f. Gruppe S. 196, 4, s. o., nach Thessalien, wo ja der Titaresios als Nebenfluß der St. galt, II. 2, 755. App. narr. 76 p. 387, 11 ff. in Westermanns *Μυθολογ.*, Gruppe a. O. Auch in den Mythos, da Isis die Glieder ihres von seinem Bruder Typhon-Set ermordeten Gatten Osiris sucht, findet und bestattet, spielt hinein ein schlammiger, papyrusbewachsener, schwer passierbarer Sumpf, Styx genannt (*quod tristitiam transeuntibus gignit*), in der Gegend von Syene in Oberägypten bei Philai, jenseits des Sumpfes die (nur Priestern zugängliche) Insel Abatos (= *inaccessa hominibus*), vgl. Seneca *de situ et sacris Aegyptiorum* frg. 12 (3, 420 ed. Haase) aus Serr. Aen. 6, 154. *Myth. vat.* 3, 6, 3, vgl. auch Kallim. frg. 561 (2, 693 f. Schneider). Gruppe 1581, 2. Endlich vgl. für die 'stygischen Wasser' in der Arabia Felix Claud. Ptol. *geogr.* 6, 7, 20, 40. Damask. *vita Isidori* bei Phot.

bibl. 242 p. 347 b 18, 28, 40 Bkk. Gruppe 812, 4.

Ausführlich spricht Paus. 8, 18, 4—6 von den wunderbaren Eigenschaften des Styxwassers. Erstlich, es bringe dem Menschen und jedem andern Lebewesen den Tod, und man erzähle, daß einst auch Ziegen, die zum ersten Mal aus dem Wasser tranken, von ihm Verderben kam. Dieser Aberglaube war allgemein verbreitet, vgl. Strab. 8 p. 389 (*περὶ Φερεὼν δ' ἔστι καὶ τὸ καλούμενον Στυγὸς ὕδωρ, λιβάδιον ὁλεθροῦ ὕδατος, τομιζόμενον ἱερὸν*). Plin. 2, 231 (*iuxta Nonacrim in Arcadia Styx nec odore differens nec colore epota ilico necat*). 31, 26 (*St. quae ilico necat*); die St. aufgeführt unter 'aquae mortiferae' Vitr. 8, 3, 16. Sen. 3, 25, 1. Diese Volksmeinung aber mag daher sich herleiten, daß ein Trunk aus dem Wasser der St., das als Schneewasser, eben erst geschmolzen, eiskalt ist, auch in der heißesten Sommerszeit, dem Erhitzen gefährlich werden kann, vgl. z. B. Curtius S. 213. Vischer 399. Hitzig-Blümner 173, dag. Schucab S. 23: eiskalt heißt das Styxwasser schon bei Hes. th. 786, ebenso *ψυχρόν* Plut. *de primo frig.* 20, 3. Alex. 77; von 'frigidissimi umores' redet Vitr. 8, 3, 16, von 'aqua frigida' Justin. 12, 14, 9. Erst im Lauf der Zeit aber, fährt Paus. fort, erkannte man, was für wunderbare Eigenschaften das Wasser sonst noch besitze: Glas und Kristall und murrhinische Gefäße (*μόρρα* = vasa murrhina) und was sonst die Menschen aus Stein machen sowie irdene Ware, das springt infolge des Styxwassers; was von Horn und von Knochen ist, ferner Eisen und Erz, Blei und Zinn, Silber und Elektron werden von diesem Wasser zerfressen, und das Schicksal aller Metalle teilt selbst das Gold, und doch ist die Dichterin (*Sappho* frg. 141 f. bei Bergk P. l. Gr. 4 3, 135) Zeuge dafür, daß das Gold vom Rost nicht angegriffen wird, und beweist dies das Gold selbst; und so kann denn das Wasser der St. einzig und allein den Huf eines Pferdes nicht verletzen: hineingegossen wird es von ihm gehalten und durchfrißt ihn nicht. Ob wirklich auch das Lebensende Alexanders d. Gr. durch dies Gift herbeigeführt ward, weiß Pausanias nicht genau, so viel weiß er, daß es behauptet wurde. Wiederum verbreitet war diese Meinung, daß das Styxwasser Metall, Ton, Glas usw. aufreißt und zerstört, ebenso, daß anderseits der Huf eines Pferdes es vertrage (vgl. Justin. 12, 14, 7, wo freilich das Styxwasser nicht ausdrücklich genannt ist) oder der Huf von Maultieren (Vitr. a. O. Plin. 30, 149, vgl. auch Arrian. *Anab.* 7, 27, 1, wo dies wieder nur vom Gift gesagt ist, das Alexanders Tod herbeigeführt, nicht direkt vom St.) oder eines Esels (Plut. Alex. 77, *de primo frig.* 20) oder sonst eines Zugtieres (Curt. 10, 31 = 10, 10, 16). Danach ergibt sich (nach Hitzig-Blümner S. 173) die Vermutung Dümmlers (S. 135), die Notiz des Paus. deute darauf hin, daß der Vereidigung mit Trunk des Styxwassers ein Roßopfer voranging oder wenigstens ein Rosshuf das rituelle Gefäß für das Styxwasser war, als hinfällig. Andere Schriftsteller nennen Horn überhaupt als den nicht

angegriffenen Stoff, *Theophr.* bei *Antig. v. Karystos h. mir.* 158 (174). *Kallim. π. νυμφῶν frag.* 100b 2 (2, 290 *Schneider*) aus *Porph.* bei *Stob.* a. O. p. 421, 7 f. *W. Tzetz. z. Lyk.* 706. *Schol. Opp. hal.* 1, 401. *Eust. z. Il.* 8, 369 p. 718, 31, vgl. *Ptol. Heph.* bei *Phot. bibl.* 190 p. 148 a 10 ff. *Bkk.* Und um die Sache abenteuerlicher noch zu gestalten, nennen einige als dazu erforderlich das Horn einer im Skythenland vorkommenden gehörnten Eselsart (*ὄνοι κερασφόροι*); nach *Philon von Herakleia* berichtet da-

332 ff. spricht offenbar vom See von Pheneos, wenn er vom Wasser dort berichtet: *est lacus Arcadiae* (doch nach *Weber* im *C. poet. lat.* 'est locus Arc.', vgl. *E. Curtius* S. 213); ferner ist bei *Ovid* die Rede von einem Unterschied der Wirkung des Trunkes bei Tag und bei Nacht (*V. 334: nocte nocent potae, sine noxa luce bibuntur*), vgl. auch *Lact. Plac. narr. fab.* 15, 23 usw. Mannigfaltig also ist die volkscundliche Bedeutung des Styxwassers, die Rolle, die es in der Volksmeinung der Alten gespielt:



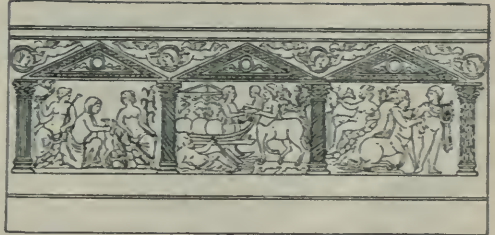
1) Szenen aus dem Leben Achills auf der sog. kapitolin. Brunnenmündung (nach *Baumeister, Denkm. d. kl. A. S.* 4 Abb. 5): Geburt, Feiung im Styxwasser, Übergabe an Chiron, Unterricht im Jagen, Auf Skynos unter den Töchtern des Lykomedes, Zweikampf mit Hektor, Hektors Schleifung.

von *Porphyrrios* bei *Stob.* a. O. 52 p. 421, 11 ff. *W.*, vgl. *Ailian. de nat. an.* 10, 40, ja, auch ein Weihepigramm Alexanders d. Gr. auf einem solchen Horn zu Delphi wird da mitgeteilt (= *Anth. Pal. app.* 1, 99). Vgl. dazu noch *A. B. Cook, Journ. of hell. stud.* 14 (1894), 99 f. Gruppe 798, 7. 815, 1. *Olck* bei *Pauly-Wissowa* 6, 651, 33 ff. Dafür, daß Alexander d. Gr. durch Styxwasser vergiftet worden, worauf *Paus.* 8, 18, 6 anspielt, vgl. auch *Plut. Alex.* 77. *Vitr.* 8, 3, 16. *Plin.* 30, 149. *Curt.* 10, 31. *Tert. de an.* 50; auch *Iustin.* 12, 14. *Arrian. Anab.* 7, 27 ist die Rede von einem in seinen Eigenschaften entsprechenden Gift, ohne daß es direkt als Styxwasser bezeichnet wird. Bereits gedacht ist der verderblichen Wirkung dieses Wassers in der Geschichte von den rhodischen Telchinen, s. o. *Theophrast* habe berichtet von kleinen giftigen Fischen in der St., *Plin.* 31, 26; das Wasser ward gewonnen durch Schwämme, die man an Stöcke band, *Antig. v. Karystos h. mir.* 158 (174). *Ovid. met.* 15,

'die Alten erzählen zwar von einer Menge schädlicher Quellen, aber bei keiner andern werden die Wirkungen so eklatant dargestellt ...' (*Schwab* S. 22); in jeder Darstellung des antiken Aberglaubens sollte auch des Styxwassers Erwähnung geschehen, man vermißt sie in *Rieß* Art. *Aberglaube* bei *Pauly-Wissowa* 1, 44 und bei *W. Kroll, Ant. Aberglaube* S. 33 f. (wo die Rede vom Wasser). Noch heute gilt das Styxwasser für verderblich und wird allerlei darüber gefabelt, vgl. z. B. *Schwab* S. 16. *Vischer* S. 492. So schreibt man dem herabstürzenden Wasser, getrunken an einem bestimmten Tage des Jahres, den natürlich niemand weiß, die Eigenschaft zu, den Trinker unsterblich zu machen, vgl. *Schwab* a. O. *Bergk* S. 701 (405). *E. H. Meyer* S. 425 A, und das erinnert an die Sage von der Feiung des Achillkinde durch Styxwasser. *Homer* kennt die Unverwundbarkeit seines Helden noch nicht, oder es ist die Unverwundbarkeit von der Haut auf die Rüstung des Helden übertragen, vgl. *Il.*

20, 264 ff. 21, 164 f. 593 f. *K. Lehrs, De Aristarchi stud. Hom. p. 178. F. Staehlin, Röm. Mitt. 21 (1906), 336, und die Sage von Achills Eintauchung in die Styx tritt verhältnismäßig spät erst auf (der alexandrinischen, vielleicht sogar erst der römischen Sagenbildung gehört nach C. Robert die Unverwundbarkeit des Achilleus an, Bild u. Lied S. 9; Stud. z. Iliad S. 463). Nach dem hom. Hymnos auf Demeter V. 237 bis 243 ward Demophon, der Sohn des Königs Keleos und der Metaneira zu Eleusis, von Demeter, die sich in Gestalt einer alten Frau als Wärterin bei der Königin verdingt hatte, des Tags mit Ambrosia gesalbt, des Nachts heimlich im Feuer gestählt, auf daß er unsterblich wäre; aus dem Demetermythos aber stammt offenbar der Zug von der Feuerläuterung auch des Achill durch Thetis bei Apollon. Rhod. 4, 868 ff. Apollod. 3, 171 W., die beide zurückgehen auf eine gemeinsame ältere Quelle (Kyprien oder Aithiopsis?); hier wie dort wird die gute Absicht verkannt: wie Demeter durch Metaneira wird Thetis durch Peleus in ihrem Werk gestört, beide verlassen darauf das Haus (wie im Märchen die gute Fee), s. o. Bd. 2 Sp. 1026, 44 ff. Knaack bei Pauly-Wissowa 5, 148, 17 ff.; daher die Vermutung, *Θέτις* als Kurzform für *Θεογονέτις* sei urspr. = Demeter, Gruppe S. 116. 618, 1. 1140. 1163. 1168, 3. 1197, 1. Staehlin a. O. 337. An Stelle der Feuerläuterung trat die Feiung des Kindes durch Styxwasser: um den Knaben unverwundbar zu machen, habe ihn Thetis in die St. getaucht; nicht benetzt ward bloß die eine Ferse, wo die Mutter das Kind festhielt, und an dieser Stelle dann traf Achill der todbringende Pfeil. Erst bei Statius (Ach. 1, 269 f.) und andern Spätlingen (Quint. Sm. 3, 62. Serv. Aen. 6, 57 und dazu Myth. rat. 1, 36. 178, 2 ff. 2, 205, 16 ff. 3, 11, 24 p. 242, 5 ff. 21 ff. Bode, wo Servius zitiert wird, und übereinstimmend mit Myth. rat. 3, 11, 24 ff. Fulg. myth. 3, 7 p. 71, 9 ff. Helm, vgl. auch Hyg. fab. 107 p. 97, 15, Tert. de an. 50 s. o. Bd. 1 Sp. 24, 58 ff.), also erst spät in unserer Überlieferung erscheint diese Art der Feiung, diese Version der Geburtssage; sie dürfte indes weiter zurückreichen, tiefer wurzeln, hat sie doch ihre schlagende Parallele in der Sage vom gehörnten Sigfrid: wie Achill an der nicht von der unsterblich machenden Styx benetzten Ferse vom Pfeil des Paris bzw. Apolls tödlich getroffen wird, so wird Sigfrid von Hagen tödlich getroffen an einer nicht vom Drachenblut benetzten Stelle, vgl. Bergk a. O. S. 701 (405), 124. Elard Hugo Meyer, Indogerm. Mythen 2. Achilleus S. 425 A. 495. 541. 641. 664 f.; für Varianten der Fener- oder Wasserprobe aus der indogerm. Mythologie s. ebenda S. 659 bis 661. Wie in der Literatur, so kommt die uns so geläufige Eintauchung des Achilleuskindes in die St. auch in der Kunst erst spät vor, vgl. Stephani, C.-R. de St. Pétersb. 1859, 76, 3. Conze, Arch.-epigr. Mitt. aus Österr. 1877, 73 bis 76. Fr. Marx, Arch. Ztg. 43 (1885), 172 ff. Staehlin a. O. S. 335/37 (wo im ganzen zehn Kunstdarstellungen). Auf dem Kapitöl finden sich 1) die sog. kapitolinische Brunnenmündung in der Halle des Kapitolin. Museums an der*

Eingangswand, mit sieben Szenen aus dem Leben Achills. Helbig, Führer³ 1, 419 nr. 766. abgeb. Overbeck, Gal. her. Bildw. Tf. 14, 3 (S. 284 f., 7). Wiener Vorlegebl. Serie B Tf. 9. Baumeister, D. d. klass. Alt. S. 4 Abb. 5, darnach uns. Abb. 1 (an zweiter Stelle Thetis, wie sie ihren Knaben, über dem linken Fußgelenk ihn haltend, mit dem Kopf eintaucht in das Wasser, das — mit dem Geschlecht der St. im Widerspruch — ein bärtiger Flußgott, r. sitzend, aus seiner Urne gießt, nach Bergk a. O. Vater Okeanos) und 2) die Tensa Capitolina im Konservatorenpalast, deren Bronzebeschläge in ihren Reliefs u. a. wieder Szenen aus dem Mythos des Achill darstellen, hier gleich an erster Stelle die 'Feiung Achills', vgl. Helbig, Führer³ 1, 552 f.



2) Szenen aus dem Leben Achills an der 'Tensa Capitolina' (nach Röm. Mitt. 21, 1906, 335 Fig. 2): Feiung im Styxwasser, Darreichung durch Chiron an Peleus, Unterricht im Leierspiel.

nr. 966, abgeb. Wiener Vorlegebl. a. O. Tf. 7, 1a (1). Röm. Mitt. a. O. S. 335 Fig. 2 (darnach uns. Abb. 2). S. Reinach, Rép. de reliefs 1, 377, 1 (1); hier r. von Thetis mit kleinem Achill die Personifikation der Styx, wirklich als Quellnymphe auf einem Felsen sitzend; 'sie ist am Unterkörper von einem Mantel bedeckt, stützt den r. Arm auf die Urne und hält in der l. einen Schilfzweig'; während sie selbst zur Handlung in Beziehung steht, ist die ihr entsprechende Nymphe, l. im Bild, wohl bloß zu symmetrischer Raumfüllung beigegeben. 3) Das Relief von Rohitsch bei Sauerbrunn, heute eingemauert im Ioanneum zu Graz, von Suppantitsch als norisches Weib gedeutet auf Grund von Flor. 4, 12, 5, wo die Rede von norischen Frauen 'quae deficientibus telis infantes ipsos afflictos humo in ora militum adversa miserunt', vgl. A. v. Muchar als kindermordende Medeia, vgl. A. v. Muchar, Gesch. der Steiermark 1, 422 f. Tf. 10. Wiener Vorlegebl. a. O. Tf. 7, 4; 4) das Relief von Champlieu, Rev. arch. 8. 1 (1851), 191—94 pl. 160, 5, wo freilich E. Caillette de l'Hervillier der Deutung auf Thetis mit Achill diejenige auf Demeter mit Demophon vorziehen möchte; 5) die Reliefdarstellung an der Ostseite der sog. Igelersäule, S. Reinach a. O. 1, 169 (167); 6) Matz-v. Duhn nr. 3344, Pal. Castellani(?); 7) das Terrasigillatrelief von Lezoux, zu vergleichen der Darstellung auf der kapitolin. Brunnenmündung, Déchelette, La Gaule romaine 2, 212 nr. 76; 8) ein Granat, s. Z. in der Gemmensammlung des Hrn. B. Hertz zu London nr. 794, vgl. Catal. of the coll. etc. formed by B. Hertz (London 1851). Arch. Ztg. 9 (1851), 103* (Anz.); 9—11) ein Cameo der Petersb. Ermitage, eine Cornalina

der Kaiserl. Sammlung zu Wien und ein weiterer graviert Stein, vgl. *T. Cades, Sammlung v. Gemmenabdrücken, Kasten* 26, 147—49. *Röm. Mitt.* a. O. S. 336, 7—9 z. Fig. 3. Dagegen erscheint die Deutung auf Thetis, die Achill in die Styx taucht, unhaltbar bei dem das Bad eines Knaben darstellenden Wandgemälde der Casa dei Dioscuri zu Pompei, *Helbig, Wandgemälde etc.* S. 317f. nr. 1390. *E. H. Meyer* a. O. 443. [Otto Waser.]

Suada. Keine römische Göttin, sondern dichterische Übertragung der griechischen Παιθή (s. d.), wie schon *Cicero Brut.* 59 zur Erklärung des Prädikats, das *Ennius* in den *Annalen* dem *M. Cethegus, orator suaviloquenti ore*, erteilt, 'Suadae medulla' (*Ennius* 308, 5²), sagt: Παιθή quam vocant Graeci, cuius effector est orator, hanc Suadam appellavit *Ennius*; eius autem Cethegum medullam fuisse vult, ut, quam deam in Pericli labris scripsit Eupolis sessitavisse, huius hic medullam nostrum oratorem fuisse dixerit. Die mit Ἀρροδίτη gepaarte Παιθή erscheint bei *Horaz epist.* 1, 6, 38 als Suadela neben der Venus. [W. F. Otto.]

Suadela s. *Suada* u. *Peitho*.

Subigus s. *Indigitamenta*.

Subruncinator s. *Indigitamenta*.

Sucaelus s. *Sucellus*. Die Inschriften z. T. auch bei *H. Gaidoz, Etudes de mythol. gauloise* 1, 105. *Rev. arch.* 1885, 2 p. 184 und bei *Dessau*, 30 *Inscr. Lat. sel.* 2, 4614. 4615. 4689. [Höfer.]

Sucellus, Sucelus, Sucaelus, Name eines keltischen Gottes auf einer Anzahl von Inschriften (vgl. *A. Allmer in Revue épigr.* 5 [1903/08] S. 123f.): *Ephem. epigr.* 3 S. 313 nr. 181 (York) *Deo Sucelo. C. I. L.* 12, 1836 (Vienne) *Deo Sucello Gellia Incund[a]* v. s. l. m. 13, 5057 (Yverdon) *Sucello* usw. 6224 (Worms) *Deo Su[cel]o [e]t [S]ilvano* usw. 6730 (Mainz) *I. O. M. Sucaelo et Genio loci* (doch wohl *Iuppiter O. M. und Sucaelus*). Von besonderer Wichtigkeit ist ein im J. 1895 in Saarburg gefundener Altar mit der Widmung *Deo Sucello Nantosvelta Bellausus Masse filius* v. s. l. m., da er das Bild des Gottes und seiner Gefährtin Nantosvelta zeigt: Sucellus ist bärtig, mit Tunika, Mantel und Stiefeln, in der L. einen langgestielten Hammer, in der R. einen runden Napf haltend dargestellt (abgebildet und besprochen von *A. Michaelis, Das Felsrelief am pompösen Brown bei Lemberg [Canton Bitsch]*, in: *Jahr-Buch d. Gesellsch. f. lothr. Gesch. u. Altertumsk.* 7 [1895] S. 154 ff. *S. Reinach, Sucellus et Nantosvelta*, in: *Revue celtique* 1895 S. 45 ff. = *Reinach, Cultes, mythes et religions*. 1. Paris 1905. S. 217 ff. *J.-L. Courcelle-Seneuil, Les dieux gaulois d'après les monuments figurés*. Paris 1910. S. 371 ff. [ohne Abbild.]). In Sucellus glaubt man den lange gesuchten Namen eines auf keltischen Denkmälern außerordentlich häufig vorkommenden Gottes mit dem Hammer ('Le dieu au maillet'; vgl. z. B. die reichen Zusammenstellungen der Denkmäler dieses Gottes bei *E. Esplanou, Recueil gén. des bas-reliefs, (statues et bustes) de la Gaule rom.* 1 ff. Paris 1907 ff. [in den Registern s. v. Dieu au maillet]). *J.-L. Courcelle-Seneuil* a. a. O. S. 115 ff.) gefunden zu haben; es fragt sich aber,

ob diese Verallgemeinerung der Benennung richtig ist. Über das Verhältnis von Sucellus zu Silvanus s. *Michaelis* und *Reinach* a. a. O. *A. v. Domaszewski* in *Arch. f. Religionswiss.* 9 [1906] S. 149 ff. = *Abhandl. z. röm. Religion* S. 129 ff. und oben Silvanus Sp. 872, 47 ff.; über die Etymologie des Namens und die Bedeutung des Gottes vgl. *Michaelis* und *Reinach* aa. aa. OO., *Courcelle-Seneuil* S. 371 ff. [R. Peter.]

Suchos (Σοῦχος), die griechische Transskription des ägyptischen Gottesnamens Sobk (s. d.); vgl. *H. Brugsch, Religion u. Mythol. der alten Ägypter* 587. Derselbe, *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 31 (1893), 24f. 28f. *E. A. Wallis Budge, The gods of the Egyptians* 2, 354f. Nach *K. Sethe, Der Name des Gottes Suchos* in *Zeitschr. für ägypt. Sprache* 50, 80 ff. weist die griechische Umschreibung Σοῦχος auf eine ursprüngliche Grundform Šbūk oder Šubek hin. Die Form Σοχέως (als Genetiv gebraucht) findet sich *Tebutinis Papyri* 1, 376 nr. 85¹¹². Auch Σοῦχης (s. d.) und vielleicht auch Σνχάουρις (s. d.) scheinen Variationen desselben Namens zu sein. Da in dem Artikel Sobk (vgl. die Bemerkung Sp. 1101, 5 ff.) das Material, das in den griechischen Inschriften und Papyri enthalten ist, nur gestreift worden ist, so soll das hauptsächlichste nebst einigen anderen Ergänzungen hier nachgetragen werden.

Der Kultus des Suchos hängt eng zusammen mit der Verehrung des Krokodiles (vgl. Sobk Sp. 1103, 1 ff.) und ist, wo das Krokodil auf den Gaumünzen erscheint (Nomos Ombites, Antaiupolites, Arsinoites, Onuphites, Mene-laites), ohne weiteres anzunehmen, *Brugsch, Religion* 597. Es ist Ungenauigkeit oder Übertreibung, wenn die Schriftsteller berichten, das Krokodil sei von den meisten (*Diod.* 1, 35) Ägyptern oder sogar von allen verehrt worden, *Cic. nat. deor.* 3, 19, 47. 1, 29, 82. *Tuscul.* 5, 27, 78. *Ios. contra Apion.* 1, 27, 1. 2, 7, 6. *Minuc. Fel.* 28, 8 (p. 54 *Schöne*). *Ter-tull. adv. Marcion.* 2, 18. *ad nation.* 2, 8 (vgl. *Apolog.* 24). *Arctas* im *Schol. Luc. Peregr.* 13 (p. 220, 2 *Rabe*). *Porphyr. de abstin.* 4, 9 (p. 169, 24 *Nauck*). *Clem. Alex. Paed.* 3, 2, 4. *Athenagoras, Supplic. pro Christianis* 1 (p. 6, 1 *Otto*). *Cyprian. Ad Demetrium* 12 (p. 360, 5 *Hartel*). *Prudentius, Peristephan.* 10, 258. *Iustinus Martyr, Apolog.* 1, 23 (p. 74 *Otto*). *Quaest. et respons. ad orthodox.* 35 (ed. *Otto* 2, 52 D). Richtig ist, das es nur in manchen Gegenden verehrt, in manchen sogar verfolgt (Sobk Sp. 1103) wurde, *Herod.* 2, 69. *Plut. Quaest. conv.* 4, 5, 2. *Luc. Iupp. Trag.* 42. *Ael. nat. an.* 10, 21. *Iuven.* 15, 2. *Euseb. Praep. ev.* 8, 14, 65 p. 398 C (p. 465, 9 f. *Dindorf*). Wo Krokodilverehrung bestand, freuten sich sogar die Mütter, wenn ihre Kinder von den Bestien gefressen wurden, und waren stolz darauf, daß die Frucht ihres Leibes einem Gotte zur Nahrung diene, *Ael. a. a. O. Maxim. Tyr.* 8, 5 (= 2, 5 p. 23 *Hobein*). Der abergläubische Kultus des Krokodils hat sich an manchen Orten bis in die neuere Zeit erhalten; so berichtet *v. Pückler-Muskau, Aus Mehemed Ali's Reich* 3, 250 f. von einem besonders großen Krokodil, das von den Eingeborenen in Chartum unter dem Namen eines

Schechs ebenso gefürchtet als verehrt wurde; vgl. auch die von A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch* 300 f. aus Sieler, *Beschr. Verz.* 59 angeführte ägyptische Volkssage, nach der der Krokodilkönig bei Erment südlich von Theben seinen Sitz hatte.

Von Inschriften, die des Suchos Erwähnung tun, sind folgende anzuführen:

Akoris in Mittelägypten im kynopolitischen Nomos, sofern die Gleichsetzung Akoris = Tehne-et-tahuna richtig ist: *Ἀκουρι καὶ Σούχου καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς μεγίστοις*, *Corr. hell.* 27 (1903), 343, 1. *Cagnat*, *Inscr. Gr. ad res Roman. pert.* 1, 1132 p. 388. *Dittenberger*, *Orient. Gr. inscr. sel.* 772 p. 534. Genau derselbe Wortlaut der Dedikation findet sich auf weiteren Inschriften derselben Provenienz, *Annales du service des ant. de l'Égypte* 6 (1905), 152 f. nr. 11. 14 vgl. auch nr. 12. 17). *Cagnat* a. a. O. 1, 1133 p. 388 f. *Fr. Preisigke*, *Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten* 990. 1533. Eine Weihung: *Ἀκουρι καὶ Σούχου*, *Annales usw.* a. a. O. 154 nr. 21. *Preisigke* a. a. O. 1537 c. Ein *ἱερὸν Σούχου καὶ Ἀκουριος καὶ Ἐκμου καὶ Ἡρακλ καὶ τῶν συννάων θεῶν μεγίστων*, *Annales* a. a. O. 154 nr. 22. *Cagnat* a. a. O. 1, 1434. *Borchardt*, *Nilmesser und Nilstandsmarken* 37 Anm. 5 (Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1906). *Preisigke* a. a. O. 991. Stiftung einer Bildsäule (*ἀνδριάνς*) *Σούχου μεγάλου*, *Annales* a. a. O. 151 nr. 8. *Cagnat* a. a. O. 1, 1136. *Preisigke* a. a. O. 993. Auf den Kult von Akoris bezieht sich wohl auch das Papyrusfragment bei Th. Reinach, *Papyrus grecs et démotiques* p. 70 nr. 9 bis₁₁: *ἱερεῖς Σούχου* (so!) (vgl. *Reinach* a. a. O. 71 Anm. 1).

Von weiteren Inschriften ist zu nennen die einer Platte mit der Darstellung eines Königs, der ein mit der Krone gezieres Krokodil, das auf einem Postament gelagert ist, anbietet: *Σούχου(ι) θεῶ(ι) [μεγέ]λω(ι) μ[ε]γίστω(ι)*, *Corr. hell.* 18 (1894), 148, 2. *Ath. Mitt.* 19 (1894), 213, 1. M. L. Strack, *Die Dynastie der Ptolemäer* 265 nr. 142. *Dittenberger* a. a. O. 178 p. 259. und eine zweite, wie die eben angeführte gleichfalls aus dem Faiyum stammende Inschrift hat, soweit sie die Dedikation betrifft, denselben Wortlaut, *Corr. hell.* 18, 147, 1. *Strack* a. a. O. 265 nr. 143. *Dittenberger* a. a. O. 176 p. 256; vgl. *Mariano San Nicolò*, *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit d. Ptolemäer* 1, 33.

Eine Terrakottavase aus dem Faiyum trägt die Inschrift: *ἱεροῦ Σούχου*, C. Smith, *Class. rev.* 2 (1883), 297 (vgl. 266, 7c). *Strack*, *Ath. Mitt.* 19, 214.

Aus dem östlich von Silsilis (vgl. Bd. IV Sp. 1104, 37 ff.) gelegenen El-Khanaq stammt die Inschrift mit der Erwähnung eines *ἑυνοῦς* (?) *Σούχου θεοῦ μεγίστου*. *Griffith*, *Proceedings of the soc. of bibl. arch.* 11, 231 pl. 3. 60 *Cagnat* a. a. O. 1, 1276 p. 435. Das Wort *ἑυνοῦς* kann dem Zusammenhange nach nur eine Priesterbezeichnung sein, wenn nicht mit W. Otto, *Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 1, 407 (zu S. 39 Anm. 2) für *ΑΕΜΥΟΟΥ* zu lesen ist *ΑΕΩΝΟΥ*. Über *ἑσῶνις* u. *ἑσῶνι*, die griechische Übertragung des demotischen „mr šn“ = „Tempelvorsteher“, vgl. *Wilcken*,

Gr. Ostraka 1, 382. 822. *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 122. *Spiegelberg*, *Der Titel ἑσῶνις in Recueil de travaux relatifs à la phil. et l'archéol. égyptienne* 24 (1902), 187 ff. *Otto* a. a. O. 1, 39. 2.

Die Ergänzung einer Inschrift aus Ombos durch *Jouquet*, *Corr. hell.* 20 (1896), 169 zu: *Ἀπολλωνι καὶ [Σούχου καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς]* ist zu unsicher, als daß man sie mit *Otto* a. a. O. 1, 8 Anm. 5, der sie versehentlich aus Koptos stammen läßt, ohne weiteres annehmen könnte.

Aus Arsinoe, dem früheren *Κροκοδίλων πόλις*, über dessen Suchoskultus man oben Bd. IV Sp. 1097. 1101 sehe (vgl. auch *Brugsch*, *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 1893, 24 f. 29), stammt eine Kalksteinstele, auf welcher der Krokodilgott Suchos mit Krone auf dem Haupte, Kreuz und Szepter in den Händen tragend dargestellt ist; neben dem Gott stehen zwei königliche Personen, wohl Caesar und sein und der Kleopatra Sohn, Ptolemaios XVI.; die Inschrift lautet: *ὕπὲρ βασιλείας Κλεοπάτρας θεᾶς φιλοπάτορος καὶ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ καὶ Καίσαρος . . . καὶ τῶν προγόνων Σούχου θεῶ μεγάλου μεγάλου προπάτορι* (also Bezeichnung des Suchos als des göttlichen Ahnherren des ägyptischen Königshauses), *G. Lefebvre*, *Annales du serv. des ant. de l'Égypte* 9, 241. *Preisigke*, *Sammelbuch* 1570. Für jeden Hauskauf in Arsinoe mußte eine Abgabe an die Tempelkasse des Suchos abgeführt werden, *Berl. Urk.* 3, 57 nr. 748: *ἡ διδοραχία τοῦ Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου*, U. Wilcken, *Griech. Ostraka* 1, 360. *Naber*, *Arch. f. Papyrusforsch.* 1, 90. W. Otto, *Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 1, 356. Mehr s. Sp. 1537, 15 ff. Ein Bericht des Oberpriesters des Jupiter Capitolinus (215 n. Chr.) besagt, er habe so und soviel ausgegeben *εἰς ἐπιμέλειαν τοῦ πατρῶος ἡμῶν θεοῦ προκοδείματος Σούχου μεγάλου μεγάλου* *Berl. Urk.* 2, 362* p. VI₂₂ (p. 8). *Wilcken*, *Hermes* 20 (1885), 436 p. VI₂₂. *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 22 (1884) 139. *Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 543, 66. 4, 240. 5, 429, vgl. auch *Wilcken-Mitteis*. *Grundzüge u. Chrestomathie der Papyrskunde* 1, 2, 128 p. VI₂₂. Aus der griechischen Bezeichnung eines demotischen Papyrus: *παρὰ τῶν ἱερέων τοῦ Σούχου περὶ τοῦ αὐτοῦ προκοδίουταριον* (*Grenfell-Hunt*, *New classical fragments and other greek and latin papyri* 14 d p. 29. *St. Witkowski*, *Epistulae privatae Graecae* 22 p. 31) erfahren wir, was ja auch schon *Herod.* 2, 69 (*ἀποθανόντας δὲ τοὺς προκοδείλους*) *ταριχεύσαντες θάπτονται ἐν ἱερῷ ἱερίῳ*, vgl. *ἡ τῶν ἱερέων ἕρως θήκη*, *Pap. Oxy.* 9, 11884. 21 p. 201 f., vgl. auch *Tebt. Pap.* 1, 5 p. 24) berichtet, daß die Krokodilmumien in einem wohl zum Suchostempel gehörigen heiligen Raume beigesetzt wurden. Und ebenso begegnet uns in der Faiyumortschaft Kerkeosiris ein *Σουχίων καὶ προκοδι(λο)ταριον* (l.: *προκοδιλοταφειον*), *Tebt. Papyr.* 1, 88, p. 395. *Wilcken-Mitteis*, *Grundzüge u. Chrestomathie d. Papyruskunde* 1, 2, 94 nr. 675. Eine Inschrift aus Theadelphia, eine Eingabe der Priester des Krokodilgottes Pnepheros (*ἱερεῖς τοῦ Πνεφερά[τος] θεοῦ μεγάλου τοῦ ὄντος ἐν Θεαδαφείᾳ*), berichtet von den *τάροι τῶν ἀποθεινόμενων*

ἱερῶν ζώων. Lefebvre, *Compt. Rend. de l'Acad. des inser. et belles-lettres* 1908, 772 ff. Wilcken-Mitteis, *Grundzüge* 1, 2, 99 nr. 70, 16 (vgl. 1, 1, 105). Die Pflege des lebenden heiligen Krokodils war dem κροκοδιλοβοσός übertragen, *Berl. Urk.* 3, 734 Col. 2, 7, 34. Crönert, *Zur Kritik der Papyrustexte* (= Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* 4) 23, 3. Der im *Tebt. Pap.* 1, 57, p. 167. 211 p. 531 erwähnte σαρρήτης kann ein Eidechsen-, aber auch ein Krokodilpfleger sein; vgl. *Otto a. a. O.* 1, 111, 4. *St. Witkowski, Epist. privatae Graecae* p. 75 zu nr. 46, 4. Doch scheint es mehr, als seien die σαρρήται Krokodilwärter, da nach Wilcken, *Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde* 1, 2 p. 97 zu nr. 69 ein unedierter Berliner Text den Straßennamen Σαρρητ(ῶν) κροκοδ(εῖλων) bietet und ein Heidelberger Papyrus ἐπιτηρηταὶ σαρρητ(ῶν) κροκοδ(εῖλων) nennt. Zu der von *Herod.* 2, 69. *Strabo* 17, 811. 812 (vgl. *Strack, Ath. Mitt.* 19, 214) geschilderten Fütterung der Krokodile vgl. *Tebt. Pap.* 1, 32, f. p. 122: τὸ γινόμενον τῷ Πετεσούχῳ καὶ τοῖς κροκο(δεῖλοις) ψωμίον und ebenda 1, 57, 12 p. 168: αἱ τῶν ἱερῶν ζώων σιταγωγίαι. Von einer κωμασία κροκοδ(εῖλων) (so!) — κωμασία bezeichnet das feierliche Herumtragen der heiligen Tiere, *Clem. Alex. Strom.* 5 p. 6, 71 *Potter*; vgl. *Otto a. a. O.* 1, 10 Anm. 8. 95. Wilcken, *Grundzüge u. Chrestomathie* 1, 2, 63 Anm. 15 — in Arsinoe berichtet der *Berliner Papyr.* 2488. Wilcken, *Philologus* 53 (1894), 91. *Zeitschr. d. Gesellsch. für Erdkunde zu Berlin* 22 (1887), 83. Vgl. auch das Papyrusfragment, dessen Ursprung nicht näher zu bestimmen ist, *Berl. Urk.* 2, 489 p. 141: ... ναὶς κωμασίαις τῶν θεῶν, *Otto a. a. O.* 2, 31f. Anm. 3) γεγραμμένας ἡμέραις ... μερῶν τριῶν Σούχῳ ... θυσίαν ἐκάστης κωμασίας. Vgl. auch die θεαροὶ Σούχον in *Tebtynis* (Sp. 1586, 68). Dem κροκοδιλοταφειον entspricht das ἱβιοταφειον (*Tebt. Papyr.* 1, 88, 3 p. 397. Mehr Belege bei Wilcken, *Ostraka* 1, 66f. [vgl. *Arch. für Papyrussforsch.* 2, 139 nr. 916]. *Nicolò, Egypt. Vereinswesen* 1, 100, 3), wie dem κροκοδιλοβοσός der ἱβιοβοσός (*Otto a. a. O.* 1, 111, 3) bzw. ἱβιοστολιστής (*Nicolò a. a. O.*) oder der ἱεροβοσός (*Ael. n. a.* 7, 9) und der erst kürzlich bekannt gewordene Schakalpfleger, der κυνοβοσός, Wilcken, *Arch. f. Papyrussforsch.* 6, 222. Ebenso ist aus der Analogie von ἱβιοτάφοι, ἱεροτάφοι, αἰλουροτάφοι, κριτάφοι (Belege bei *Otto* 1, 109 und Anm. 8. *Nicolò a. a. O.*) ein priesterliches Kollegium der κροκοδιλοτάφοι zu erschließen. Beigesetzt wurden die Krokodilmumien von Arsinoe im Labyrinth, *Herod.* 2, 148, d. h. dem Totentempel des Königs Amenemhet III (Sobk Sp. 1099, 3 ff.), der als Pramarres vergöttert mit dem dem Suchos heiligen Krokodilen auf der unten 1584, 65 ff. erwähnten Stele erscheint, vgl. auch Wilcken, *Grundzüge* usw. 1, 1, 107 Anm. 2. Das heilige Krokodil wird nach seinem Tode zum Πανσορροχός, wie der Apis zum Osarapis, der heilige Stier Βούχης von Hermonthis zum Όσορροχός (Spiegelberg, *Arch. f. Papyrussforsch.* 1, 339 ff.), der Ibis zum Όσορρίβης (Sethe, *Untersuchungen z. Geschichte u. Altertumskunde*

Ägyptens 2, 101, 2) usw., Wilcken, *Grundzüge u. Chrestomathie* 1, 1, 105. In Arsinoe bzw. im arsinoitischen Gau tritt neben den alten Göttern Suchos im Kultus die vergötterte Arsinoe Philadelphos, die Schwester und Gemahlin des Königs Ptolemaios II, wie aus *Mahaffy, Flinders Petrie Papyr.* 1, 25, 2, p. 70 hervorgeht, wo ἱερεῖς τοπουχον (l.: τοῦ Σούχου) καὶ τῆς Φιλαδέλφου erwähnt werden, Wilcken bei *J. G. Droysen, Kleine Schriften zur alt. Geschichte* 2, 435 (zu S. 374b). *Arch. f. Papyrussforsch.* 5, 459. *Paul M. Meyer, Das Heerwesen der Ptolemäer u. Römer in Ägypten* 28 (vgl. 57 Anm. 196). *Otto a. a. O.* 1, 5 Anm. 3, 350 u. Anm. 2. Über den Suchostempel vgl. *Brugsch, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 31, 30. *Schweinfurth, Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin* 22 (1887), 76. Wilcken ebenda 83. Ein στολιστής Σούχον θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ τῶν συννάων θεῶν καὶ διάδοχος προφητείας τῶν ἐν Ἀρσινωιδῶν πόλει θεῶν wird in einem Genfer Papyrus erwähnt, *J. Nicole, Textes grecs inédits de la collection papyrologique de Genève* 27, 31, 34 = *Preisigke, Sammelbuch* 15, 16, 17. Der in dem von R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* p. 3 col. 2, 9. (= *Arch. für Papyrussforsch.* 2, 5 col. 2, 9. Wilcken-Mitteis, *Grundzüge und Chrestomathie* 1, 2, 106 nr. 77 col. 2, 9) publizierten *Straßburger Papyrus* (gr. 60) erwähnte στολιστής καὶ διάδοχος προφητείας τῶν ἐν τῇ μητροπόλει (Arsinoe) θεῶν und der im *Papyr. Rainer* 121 (Wessely, *Karanis und Soknopaiou Nesos* [Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien 47, 1902] S. 65) genannte στολιστής Σούχον καὶ διάδοχος προφητείας τοῦ Ἀρσινωιδῶν, worüber man *Otto* 1, 52, 2 vergleiche, ist mit dem im Genfer Papyrus, von *Otto a. a. O.* noch nicht gekannten διάδοχος προφητείας usw. identisch und bezeichnet doch wohl eher einen priesterlichen Oberleiter als einen Regierungsbeamten nicht-geistlichen Charakters.

Ist Arsinoe mit Ptolemais Euergetis, wie wohl sicher anzunehmen ist, identisch (*Grenfell-Hunt, Tebtynis Papyri* 2, 370. 398. [vgl. Wilcken, *Arch. für Papyrussforsch.* 5, 244] *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 72 Anm. 1. *Arch. f. Papyrussforsch.* 6, 180. *Nicolò a. a. O.* 1, 34, 4. *Paul M. Meyer, Griech. Papyrurkunden der Hamburger Stadtbibliothek* 1, 15, p. 63 [vgl. p. 61. 66]), so haben der Priesterschaft des Suchos dort auch Frauen, wie in Soknopaiou Nesos (s. Sp. 1585). angehört; denn in *Greek papyri in the Brit. Mus., Catalogue* 2, 299 p. 1518, 13 wird nach einem ἱεροῦς Σούχον θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ τῶν συννάων θεῶν eine ἱέρεια τῶν αὐτῶν θεῶν erwähnt; vgl. auch *Otto a. a. O.* 1, 92, 4.

Ein Σουχμεῖον in einer unmittelbar bei Arsinoe gelegenen Ortschaft wird erwähnt *Tebt. Papyr.* 86, 35 p. 384.

Als weitere Kultstätten des Suchos, zunächst im Faiyum, sind zu nennen:

Apollonias-Hawara: Weihung eines προφήτης Σούχον an Pramarres (s. d.), der in einer von zwei Krokodilen gekrönten Kapelle thront, *Fl. Petrie, Hawara, Biahmu and Arsinoe VII*, 2. *Archiv f. Papyrussforsch.* 3, 136 nr. 17. *Ru-*

bensohn, *Zeitschr. für ägypt. Sprache* 42 (1905), 113 ff. Über Darstellung krokodilköpfiger Götter aus der Nähe von Hawara s. Sobk Sp. 1099, 62 ff. 1119, 13 f.

Eumeria: τὸ ἐν Εὐμερία Σουχίον, J. P. Mahaffy, *The Flinders Petrie Papyri* 2, p. 2 nr. 1₁₈ vgl. Grenfell-Hunt, *Fayūm towns and their Papyri* p. 45. Wessely, *Topographie des Faijūm* (Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien 50 [1904]) S. 63. Rostowzew, *Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 204, 5 Anm. 5.

Kerkeosiris (vgl. Wessely, *Topographie d. Faijūm* 87 f.). Das Krokodilotaphion und Suchieion ist schon oben erwähnt, Sp. 1582, 61. Das Σουχίον ferner Tebt. Pap. 105₄₁ p. 457. 109₂₁ p. 469. Der Tempel des Suchos (Σουχίον, Tebt. Pap. 243 vgl. 253), zwei Tempel der Thoreris und der Isis, je ein Tempel des Orsenuphis, des Harpsenesis, des Anubis, der Bubastis, des Anubis und drei Tempel des Hermes (Thoth) werden als die Tempel zweiter Klasse (δεύτερα bzw. ἑλάσσονα τῶν ἐν τῇ κώμῃ ἱερῶν, Tebt. Pap. 60₁₄ p. 173. 63₂ p. 252) bezeichnet im Vergleich zu dem Hauptheiligtum des Sokneptynis. Tempelland des Suchos (ἱερὰ γῆ Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου), Tebt. Pap. 60₉₋₁₀ 61₂ 65₂ 65₂ (Wilcken-Mitteis 1, 2, 333₂ p. 392). 64₂ 84₁₃₄ 153₂ 155₂ 85₁₀₄ 121₂ 143₂. Verkauf des auf dem Tempellande gewonnenen Getreides nach einem besonderen Getreidemaß, 30 dem Maße des Suchos, Tebt. Pap. 1, 62b₃₅₅. 72₃₀₀ 105₄₀ 106₂₀ 109₂₀ Otto a. a. O. 1, 280, 2.

Magdola: Tempelland (ἱερὰ γῆ) Σούχου μεγάλου), Tebtunis Papyri 1, 81₂₈ p. 350; vgl. Wessely, *Topographie des Faijūm* 101.

Soknopaiu Nesos (vgl. Wessely, *Karanis und Soknopaiu Nesos in Denkschriften d. Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Cl.* 47 [1902]) wird ausdrücklich als κώμη Σούχου Νήσου Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου μεγάλου bezeichnet, Wessely, *Papyrorum scripturae Graecae specimina isagoga* tab. 6 N 6, 4 (vgl. die Bezeichnung von Tebtynis als κώμη Σούχου Sp. 1587, 22). Soknopaios, diese „mit besonderem Namen bekannte Form des Sobk“ (s. Sobk Sp. 1101, 49 f.), ist in Soknopaiu Nesos, was zu Soknopaios und Sechemet (s. d.) nachzutragen ist, der Sohn der Sechemet, W. Spiegelberg, *Die demotischen Papyrus der Straßburger Bibliothek* S. 49 (vgl. Wilcken, *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 140). Hängt damit vielleicht die von Roeder s. v. Sechemet Sp. 595, 9 erwähnte Darstellung der Sechemet als Frau mit dem Kopfe eines Krokodils zusammen? Über das Verhältnis des Suchos zu Soknopaios geben die Papyri, soweit ersichtlich, keinen Aufschluß.

Wenn Apostolides, *Bull. de la société arch. d'Alexandrie* 9 (1907), 33 sagt: „Deux papyrus, malheureusement mal écrits, portent à croire que Souchos était le fils de Socnopée, et 60 qu'une fête annuelle τὰ Σουχία était célébrée dans le pays à l'occasion de la naissance de ce dernier“, so sind mit den zwei Papyri wohl Berl. Urk. 1, 1₂₄ p. 1 (vgl. Krebs, *Zeitschr. für ägypt. Sprache* 1893, 39): μὴν Νέφ Σεβαστῶ ζ γενεσίους Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου und Berl. Urk. 1, 149₁₅ p. 163: γενεθλίους Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου (μεγάλου) gemeint. (Die beiden

Urkunden sind wiederholt bei Wilcken-Mitteis, *Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde* 1, 2, 122 nr. 92 col. II₂₄ u. 123 f. nr. 93; vgl. auch Wessely, *Soknopaiu Nesos* 60.) Doch wird aus ihnen die Vermutung Apostolides' nicht erwiesen. Das Fest Σουχία wird erwähnt Berl. Urk. 1, 248₂₋₂₈ p. 246 f.; vgl. Krebs, *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 3 5 (1897), 101. Wessely, *Soknopaiu Nesos* 60 f. Otto a. a. O. 1, 6. Wie in Kerkeosiris und Tebtynis Sokneptynis der Spezial- und Hauptgott ist, neben dem als σύνναος Suchos steht, so ist in Soknopaiu Nesos Soknopaios Spezialgott, Suchos sein σύνναος; vgl. Krebs, *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 31, 105. Daß Suchos einen besonderen Tempel gehabt hat, ist an und für sich wahrscheinlich (vgl. die Ausführungen unter Kerkeosiris) und scheint auch aus einem Genfer Pap. hervorzugehen, wo ein ἱερεὺς σύν ἑτέροις ἱερεῦσι ἱεροῦ θεοῦ μεγίστου καὶ ἄλλων τῶν τῶν κώμης Σοκνοπαίου Νήσου erwähnt wird, J. Nicole, *Le Papyrus de Genève* 1, 369 π. p. 48. Doch ist allerdings die Lesung nicht zweifelfrei, da die Möglichkeit besteht, daß statt ἄλλων θεῶν: τῶν συννάων θεῶν das Ursprüngliche ist, Wilcken, *Arch. f. Papyrusforsch.* 1, 554. Otto a. a. O. 1, 19, 3. Bei Wilcken-Mitteis, *Grundzüge und Chrestomathie* 1, 2 p. 112 nr. 859 π, lautet der Text: . . . ἱερεῖσι Σοκνοπαίου θεοῦ μεγίστου καὶ τῶν συννάων θεῶν. Von Priesterpersonal begegnen: προφήτης Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου bzw. μεγίστου, Berl. Urk. 1, 149₃₋₄ p. 163 (vgl. Krebs, *Zeitschr. f. äg. Spr.* 31, 36). *Brit. Mus.* 2, 262; p. 177. Wessely, *Papyr. Gr. script. Gr. specimina isagog.* tab. 6 N 6, 21. tab. 8 N 11, 9; — προφήτης καὶ ἀρχιεπιστολίστης (Otto a. a. O. 1, 83) Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου Wessely, *Papyr. etc.* tab. 1a et 1b, 7. tab. 6 N 16, 18. Wessely, *Sokn. Nesos* 63. — ἱερεὺς Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ τῶν συννάων θεῶν. *Brit. Mus.* 2₁₀ 299₈ p. 151. Berl. Urk. 3, 783 p. 87. — σπολιότης (Otto 1, 83) Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ τῶν συννάων θεῶν, *Brit. Mus.* 3, 920 p. 172₄ π. Wie für Arsinoe ist auch in Soknopaiu Nesos eine Priesterin des S. ἱέρεια Σούχου bezeugt, Wessely, *Papyr. etc.* p. 4 tab. 6 N 6, 9.

In dem bei Soknopaiu Nesos gelegenen Fayumdorf Nabane (oder vielmehr Nabla, Wilcken, *Arch. f. Papyrusf.* 3, 240 und bei Otto a. a. O. 1, 97, 4. vgl. Strack, *Dynastie* usw. 265 nr. 141 werden παστοφόροι ἱεροῦ λόγιον (ἱερὸν λόγιον = 'Tempel', Otto 1, 18) τῆς ἐπὶ κώμης Ναβάρ[ης] Ἰαίδος Ναναίας καὶ Σεράπιδος καὶ Ἀρποκράτους καὶ Σούχου θεῶν μεγίστων καὶ τῶν συννάων θεῶν erwähnt (Greek Pap. in the *Brit. Mus. Catalogue, With Texts* ed. Kenyon 2, 346 p. 114; Wilcken-Mitteis, *Grundzüge und Chrestomathie* 1, 2, 135 nr. 102; vgl. auch Wessely, *Soknopaiu Nesos* 66).

In dem nahe bei Soknopaiu Nesos gelegenen und mit diesem in der Verwaltung eng verbundenen Νεῖλον πόλιν findet sich ein προφήτης Σούχου θεοῦ μεγάλου, Berl. Urk. 1, 337₁₆ p. 329. Wilcken, *Grundzüge* 1, 2, 92₉₆ p. 121, vgl. Krebs, *Zeitschr. für ägyptische Sprache* 1893, 33. Wessely, *Topographie des Faijūm* 110 f.

— Tebtynis: θεαγοὶ (= παστοφόροι, Träger

der tempelartigen Götterbarken bei den Prozessionen, *Otto* a. a. O. 1, 95, 1) *Σούχον*, *Tebt. Pap.* 1, 121, 2, p. 505 (vgl. *ebenda* 133 p. 517); vgl. auch die *θεακοί* (so!) *Σοκοπιχόνσεως* *θεοῦ μεγίστου ἐν κόμῃ Τεπτύνι*. *Berl. Urk. Pap.* 9832 (4, 13 nr. 1023). Nach *M. S. Nicolò* a. a. O. 1, 18f. enthält der von Spiegelberg, *Recueil de travaux réél. à l'archéol.* 16, 19ff. entzifferte demotische Papyrus 30605 die Statuten einer „Sechterschaft“ genannten Kultgenossenschaft von Tebtynis aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, deren Zweck die Abhaltung von jährlichen Festen zu Ehren des Suchos und der anderen Sobkgötter, die wohl auch als Vereinsgötter verehrt wurden, war. Die in Arsinoe an die Kasse des Suchostempels zu leistende Abgabe (s. oben 1582, 29) ist auch für Tebtynis bezeugt: *ἱερεὶ Σούχον θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ τῶν συννάων θεῶν τοῦ ἐξελιγμένου ἀπὸ τῶν ἱερῶν προσόδων τοῦ Σούχον τὴν εἰς τὸ ἱερὸν καθήκονσαν δίδοσθαι διδραχμῶν . . . ἐν κόμῃ Σούχον Τεπτύνι*, *Tebt. Pap.* 2, 281 p. 40; *Wilcken*, *Grundzüge* 1, 2, 289 p. 341, und zwar ist es eine 10prozentige Kaufsteuer für alle Gebäude (*δεκάτη παρὰ τῶν κτωμένων οἰκίας ἢ τόπων*), *Wilcken* a. a. O. und 1, 1, 172. *Otto* a. a. O. 2, 334. Wie in Kerkeosiris (s. oben) so ist in Tebtynis der Hauptgott Sokneptynis (s. d.), Suchos sein *σύνναος*.

Kult in der Thebais (οἱ . . . περὶ . . . Θήβας . . . οἰκόντες καὶ κόμῃ ἡγῆται αὐτοῦς [die Krokodile] εἶναι ἱερούς, *Herod.* 2, 69) ist im einzelnen nachweisbar in:

Antaiupolis: Verehrung des Krokodils, das auf einem Prachtlager neben einem alten Weib lag, *Plut. de soll. anim.* 23, 9. Die Gummünzen zeigen nach *Pietschmann* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Antaiupolis eine stehende Figur, die auf eine Lanze sich stützt und in der Linken ein Krokodil hält, oder auch nur ein Krokodil allein, *Feuardent*, *Numismatique de l'Égypte* 2, 301. *J. de Rougé*, *Monnaies des nomes* 19 Taf. 1, 10. 11. *Revue numismat.* N. S. 15, 19. *Beiträge zur älteren Münzkunde* 1, 158.

Bosochis (*Βοσῶχης*), Ortschaft, wahrscheinlich im panopolitischen Gau (*Krebs*, *Zeitschr. für ägyptische Sprache* 32, 42 nr. 26. 28), scheint in seinem Namen den Gottesnamen Sobk zu enthalten, *Sethé* b. *Pauly-Wissowa* s. v. Bosochis.

Chenoboskia: Verehrung des Krokodiles (*ὑπεράβλυσσα περὶ κροκοδείλους σπουδή*), *Alex. Polyhistor* bei *Steph. Byz.* *Χηνοβοσκία*. Auf einem Proskynema aus den Kalksteinbrüchen von Gebel Tarif, gegenüber von Chenoboskia und Diospolis (s. Z. 64 ff.) wird neben dem Phoinix angerufen Suchos, der Herr von . . . (?), der große Gott, (und) Suchos und Min (s. d.). — *Spiegelberg*, *Annales du service des ant. de l'Égypte* 10 (1909), 32f. hat aus der nach den Worten „Herr von . . .“ etwas zerstörten Gruppe den ägyptischen Namen von Chenoboskia entziffert, und im zweiten Suchos, der keinen Zusatz erhält, vermutet er den von Diospolis.

Diospolis (Mikra): Krokodilverehrung, *Steph. Byz.* s. v. *Διόσπολις* . . . εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι μικραὶ (Städte, mit Namen Diospolis) ἐν Αἰγύπτῳ τέσσαρες, ὧν ἐν τῇ μιᾷ τιθασεύουσι τοὺς

κροκοδείλους, ἐν ἑντροῖς καὶ φρέασι σέβοντες. Vgl. auch Chenoboskia.

Koptos: Tempel, an dessen rechter Wand der Kaiser Claudius vor Suchos und anderen Göttern betend dargestellt war, *R. Lepsius*, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, Text, herausg. von *E. Naville*, *L. Borchardt*, *K. Sethe* Bd. 1, 257 vgl. *Ad. J. Reinach*, *Annales du service des ant. de l'Égypte* 11 (1911), 194. 207. — Vgl. auch *Ael. nat. an.* 10, 24.

Krokodilopolis und das benachbarte Pathyris (= Aphroditopolis, *Strabo* 17, 817. *Ed. Meyer*, *J. Dümichen*, *Gesch. des alten Ägyptens* 64f.) scheinen ein gemeinsames Heiligtum gehabt oder wenigstens die Aphrodite (= Hathor) und den Suchos gemeinsam verehrt zu haben (*Wilcken*, *Griech. Ostraka* 1, 710) oder, wie *Otto* a. a. O. 1, 20ff. annimmt, besaß Suchos in Krokodilopolis πόλιν (vgl. *Strabo* 17, 817: *Κροκοδείλων πόλιν τιμῶσα τὸ θεῖον*), Hathor-Aphrodite in Pathyris ihren eigenen Tempel, die Priesterschaft beider Städte aber war vereinigt und führte daher beide Götter in ihrem Titel. So finden wir in *Κροκοδείλων πόλιν* einen *ἱερὸς Σούχον καὶ Ἀφροδίτης*, *Greek Pap. in the brit. Mus.* usw. 678₂ (vol. 3, 18) oder *ἱερὸς Σούχον θεοῦ μεγίστου καὶ Ἀφροδίτης* (*Grenfell*, *An Alexandr. erotic fragment and other greek papyri chiefly ptolemaic* 27 pag. 55 col. 3, 7) und Priester mit demselben Titel in Pathyris, *Greek Pap. brit. Mus.* 676₂ (vgl. 3, 15). 1206₂₄ (3, 16). 1208₁₄ (3, 19). *Grenfell*, *An Alexandr.* usw. 25 p. 52 col. 2, 12. *Grenfell-Hunt*, *New classical fragments and other greek and latin papyri* 33₂ p. 58. 35₂, 16 p. 60; vgl. *Paul M. Meyer*, *Heerwesen der Ptolemäer* 85. Ein Priester in Pathyris führt auch den Titel „*ἱερὸς Ἀφροδίτης καὶ Σούχον, τῶν πρωτοστολιστῶν καὶ περισφορῶν*“ — über die *πρωτοστολισταὶ* und *περισφοροί* s. *Otto* 1, 86ff. — *Grenfell*, *Alex. erot. frgm.* nr. 44 col. 2, 1. Nach *Grenfell-Hunt* a. a. O. *Index* p. 188 ist unter dem 34₂ p. 59 und 35₂ p. 60 erwähntem *ἱερὸν ἐν Παθῖρῃ* der gemeinsame (vgl. oben) Tempel der Aphrodite und des Suchos zu verstehen. Der Tempel des letzteren in Krokodilopolis wird erwähnt in dem in seiner Konstruktion nicht ganz klaren Papyrus bei *Grenfell*, *Alex. erot. fr.* 38 p. 69₂: *ἀδικοῦμαι ὑπὸ Πασδίου πασθ(!)οφόρου τῶν ἐκ Κορ(!)οδείλων πόλει* (l.: πόλεως) *τοῦ Παθῖριτου Σούχον ἱεοῦ*. Vgl. ferner *Pap. Gizeh* 10371 (ed. *Grenfell-Hunt*, *Arch. f. Papyrusforsch.* 1, 61): *παρὰ τῶν ἐν Κροκοδείλων πόλει τῆς Θηβαίδος ἱερῶν* (l.: ἱερώων) *τοῦ Σούχον*. Die im *Pap. Gizeh* 10351 (*Arch. a. a. O.* 59 Col. 2₂₄) erwähnte bei Krokodilopolis gelegene *ἱερά νῆσος τοῦ Σούχον οὐσα περικλυ(σ)τος*, um die blutigen Kämpfe zwischen der Priesterschaft von Hermonthis einerseits und der von Pathyris und Krokodilopolis andererseits geführt wurden*, ist wohl die eine

*) Auf den Kampf um die heilige Insel des Suchos und die Niederlage der Hermonthiten möchte ich *Pap. Anherst* 2, 39 p. 47f. beziehen; der dort wiedergegebene Brief ist an zwei als *Φιλοβασιλευς* bezeichnete Männer und an die *ἔλλοι στρατιῶται* gerichtet; an dieselben Adressaten wendet sich ein Papyrus aus Pathyris, in dem von einer gemeinsamen Operation der *Κροκοδιλοπολίται*

der gegenüber von Aphroditopolis-Pathyris gelegene Nilinsel; vgl. Meyer-Dümichen a. a. O. 64f.

Eine Ortschaft *Κροκοδείλων πόλις* (Greek Pap. Brit. Mus., Catal. with Texts 3, 604 p. 71) ist nach Wilcken, Arch. für Papyrussforsch. 4, 535. 537 identisch mit dem von Ptolem. 4, 5, 31 (W. Müller) in der Nähe von Ptolemais Hermiu erwähnten *Κροκοδείλων πόλις*, nicht, wie Grenfell-Hunt annahmen, mit dem in der Nachbarschaft von Pathyris gelegenen. Daß auch hier der Kult des Suchos bestand, geht schon aus der griechischen Bezeichnung hervor und wird bestätigt durch ägyptische Texte, in denen der Ort Per-Sobek 'Tempelbezirk des Sobek' heißt, G. Steindorff, Arch. f. Papyrussforsch. 4, 537, 2.

Über Suchos als Gott Libyens (des in der libyschen Wüste gelegenen Landes *Thnw*) vgl. K. Sethe, Das Grabdenkmal des Königs Sa³hu-Ré 2 = 26. wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft (1913) S. 15f.

Auch in den Zauberpapyri erscheint Suchos bzw. ein mit ihm identischer Krokodilgott; so in dem Leydener Papyrus 384 (V) bei C. Leemans, Papyr. Graec. Mus. Lugd. Bat. 2, 27 col. 7a₂₅ = A. Dieterich, Jahrb. f. klass. Phil.-Suppl. 16, 807 col. 7₂₂: ἐγὼ εἰμι εἰδωλὸς (?) τοῖς κατ' ἀλήθειαν ὠμοιωμένοις κοροδεῖλαι, ἐγὼ εἰμι Σῦχος (?), wo vielleicht mit Leemans a. a. O. 2 p. 63 zu lesen ist: ἐγὼ εἰμι εἰδωλὸν τοῖς κατ' ἀλήθειαν εἰδωλοῖς. ἐγὼ εἰμι Σῦχος, ὁμοιω(?)μένοις κοροδεῖλαι; vgl. denselben Papyrus col. 3a₁₅ (Leemans 2 p. 15 = Dieterich p. 798 col. 3₁₅: κατ' ἐξ' ... κοροδεῖλοις) und den Berl. Papyr. 2 v. 111 ed. Parthey, Phil. u. hist. Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1865, 153: μορφήν ἔχων κοροδεῖλου; Paris. Zauberpapyr. ed. Wessely, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien. Phil.-hist. Cl. 36 (1888), II p. 87 v. 1691: μορφήν ἔχεις κοροδεῖλου; vgl. ebenda p. 145 v. 206 des Pap. Mimaut.

Zu Suchos als dem Sohne der Neit siehe außer Roeder s. v. Sobk Bd. 4 Sp. 1107 die und der Pathyriten, zu der Schiffe gebraucht werden, die Rede ist, Pap. Louvre 10593, Arch. f. Papyrussforsch. 2, 515 (Seymour de Ricci). In dem Pap. Anh. heißt es nun: μεταλαβόντες τοὺς συντετελεσμένους πρὸς τοὺς ἑταίρους 'Ερμινθίας ἀγῶνα: μέγαν: ἑτάροισιν. Wilcken, Arch. f. Papyrussforsch. 2, 123 teilt mit, daß nach der Photographie für ἑταίρους die Lesung σεῖται möglich sei, und vermutet (εὐ)σεῖται; mit der Erklärung, daß die Briefschreiber sagen wollen, daß sie ihre Vereinstgenossen mit Freuden zu den Hermonthitischen Weltspielen aufgenommen haben. Freilich fügt Wilcken hinzu, daß er zu solchem Gebrauche von εὐσεῖται keine Parallele kenne. Bezieht man die Stelle aber auf den Kampf mit den Hermonthiten um die Nilinsel, so ergibt sich, daß zu schreiben ist (εὐ)σεῖται: 'wir haben mit Freuden an den nun beendeten gemeinschaftlichen Kämpfen gegen die gottlosen H. teilgenommen'. In dem oben angeführten Pap. Gizeh heißt es bei Gelegenheit der Schilderung des Kampfes der Verbündeten mit den Hermonthiten: συνεχουσάντων δ' ἀλλήλων ἐν τῇ νήσῳ συνβῆναι τροπαῶσθαι τοὺς λεητηρίου; καὶ ἀκόσμως εἰς τὸν ποταμὸν ἐκλίσθαι. Von den von den Herausgebern bezogenen Möglichkeiten einer Korrektur der Lesung λεητηρίου: λεητήρα; (λεητήρες: ἱεροὶ σταρανηφόροι, Hayek) oder λεητ'ερρίου; oder, wie Crusius (Arch. f. Papyrussforsch. 1, 60) vorschlägt ἀλιτ'ερρίου; trifft die letzte das Richtige und stützt das oben vorgeschlagene εὐσεῖται.

von Drexler s. v. Nit Sp. 437 angeführte Literatur und die ebenda gegebene Abbildung (vgl. auch Bd. 2 s. v. Isis Sp. 509, 43ff.). Eine Beziehung der Neit zu Sobk bzw. dem ihm heiligen Krokodil ist auch ausgedrückt durch die von Charax im Schol. Aristid. Panath. 95, 7C (3 p. 17 ed. Dindorf) erwähnte Darstellung der Athena auf der Akropolis von Athen, die auf einem Krokodil ritt, da unter Athena (vgl. den Art. Sais) hier die ihr gleichgesetzte Neit zu verstehen ist, O. Keller, Die antike Tierwelt 2, 266. — Über Isis als Gattin des Suchos vgl. Rubensohn, Zeitschr. f. ägypt. Spr. 42 (1905), 115 (vgl. auch Sobk Sp. 1103, 20ff.). [Höfer.]

Souconna s. Souco... Wenn die dort verzeichnete Ergänzung zu Souconna richtig ist, so dürfte die Göttin identisch sein mit der auf einer Inschrift aus Chälön sur Saône, dem alten Cabilonnum (Cabilonnum), genannten Göttin Souconna: Aug. Sac. Deae Souconnae oppidani Cabilonnenses p(ri)onendum curaverunt, Héron de Villefosse, Comptes rendus de l'acad. des inser. et belles-lettres 1912, 677ff.; vgl. Arch. Anz. 1913, 272 und (mir nicht zugänglich) J. Roy-Checrier, La déesse Souconna à Cabilonnum (Chälön 1913). Souconna ist offenbar der alte Name des Flusses Saône, den Ammian. Marc. 15, 11, 17 'Sauconna' nennt. H. de Villefosse, dem die unter Souco... mitgeteilte Inschrift entgangen ist, bezeichnet den Gottesnamen Souconna als neu und sieht wohl mit Recht in Souconna die Göttin des genannten Flusses. [Höfer.]

Suculae s. Sternbilder.

Suebae, topischer Beiname der rheinischen Matres (vom Volk der Sueben, vgl. Bd. 2 Sp. 2466) auf Inschriften aus Cöln und Deutz. C. I. L. 13, 8224 (Bonn. Jahrb. 83 p. 145 nr. 273) <Ma>tribus meis <Ger>manis Suebis (der Dedicant ein negotiatori cretarius); 8225 (Ihm, Rhein. Mus. 1890 p. 639) <Mat>ribus Suebis Euthungabus (oder <...>enthungabus); 8497 (Bonn. Jahrb. 83 p. 147 nr. 259) <Matribu>s Suebis <Ae>milius <Pri>mitivus usw. (aus dem Jahre 223). Die sog. Lutitiae Suebae (Brambach nr. 95. Bonn. Jahrb. 83 p. 172 nr. 455) kommen in Wegfall, vgl. C. I. L. 13, 8745. [M. Ihm.]

Suetia, keltische oder ligurische Göttin. Dormino et Suetai ist die verschollene Inschrift von Acqui, C. I. L. 5, 7504 geweiht; vielleicht Quellgott und Quellgöttin; der Fundort, Aquae Statiellae, im Altertum wegen seiner warmen Quellen viel besucht. Vgl. den Artikel Dorminus bei Pauly-Wissowa, R.-E. 5, 1568.

[M. Ihm.]

Suetes, Skythe, von Jason getötet, Val. Flacc. Arg. 6, 550. [Höfer]

Suitulenos (Σουιτουληνός), Beiname, wohl lokaler, des κύριος ἥρας (Usener, Götternamen 251 f.) auf einer Inschrift aus dem Kreise Radomir (Bulgarien): κυρίῳ ἥραι Σουιτουληνῷ. Dumont, Mélanges d'archéol. et d'épigraphie 563 nr. 64. Arch. Epigr. Mitteil. aus Oesterr. 14 (1891) 153 nr. 35. E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien (= Schriften der Balkankommission 4) p. 179 nr. 202; vgl. Tomaschek, Die alten Thraker in Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. 130, 58. Auch in einer zweiten

unvollständigen Inschrift wird mit *Kalinka* a. a. O. 180 zu nr. 203 zu ergänzen sein: *θεῶ(ι) Σου[*τρουνη*]*ῶ*] ἐρχήν.* [Höfer.]

Sukenepaios (Σουκενεπαῖος), Variante oder Verschreibung des Gottesnamens Soknopaios (s. d.), *Pap. Anherst* 2, 58 p. 66. [Höfer.]

Sul (oder **Sulis**?, überliefert sind die Formen *Sulis* im Genetiv und *Suli* im Dativ), britannische Heilgöttin, verehrt an dem nach ihr benannten Badeort *Aquae Sulis* (Ptolem. 2, 3, 13 *Ἰδαία θεοῦ, Itin. Ant.* 486, 3 *Aquis Sulis* [Var. *solis*], *Geogr. Ravenn.* 5, 31 *Aquis*), dem heutigen Bath (Grafschaft Somerset), wo viele Altertümer gefunden wurden (vgl. z. B. H. M. Scarth, *Aquae Solis or notices of roman Bath*, 1864; *Hübner, C. I. L.* 7, p. 24 und bei *Pauly-Wissowa R.-E.* 2, 298 s. v. *Aquae* nr. 31). Die Göttin wurde der Minerva geglichen (über Minerva als Heilgöttin s. *Wissowa* in diesem Lexikon Bd. 2, Sp. 2991 u. *Religion und Kultus der Römer* p. 205); so ist sie auf drei Inschriften zubenannt (s. unten), und nur unter diesen Namen kennt sie *Solinus* 22, 10: *in quo spatio (Britanniae) magna et multa flumina, fontes calidi opiparo exculiti apparatu ad usus mortaliū: quibus fontibus praesul est Minervae numen* (unnötig *Hübners* Änderung *praest Sul Minervae numen*), *in cuius aede perpetui ignes numquam canescunt in favillas, sed ubi ignis tabuit, vertit in globos saecios*. Von diesem Zeugnis abgesehen geben von dem Kult nur Inschriften Kunde, die zusammengestellt sind bei *M. Siebourg, De Sulevis Campestribus Fatis* (Bonner Diss. 1886) und in meinem *Matronenkultus* (Bonn. Jahrb. 83, 1887, p. 183f.) nr. 544 bis 552 (vgl. auch *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1662). Die Zahl der in Bath aufgetauchten ist nicht bedeutend, mit einem neueren Funde (*Dessau, Inscr. sel.* nr. 4661) sind es im ganzen acht. Den von *Solin* a. O. bezeugten Tempel (oder eine andere Tempelanlage) bestätigt *C. I. L.* 7, 39 (*Matronenkult* nr. 544; vgl. *Scarth* a. O. p. 17ff.): *C. Grotaciu<s Libo Ti. C>laudius Ligur <sacer(dotes) restituto e>olegio longa seria <annorum abolito aedem> deae Sulis M<inerv>ae nimia vetust<ate conlapsam sua> pecunia refici et repingi cur<arunt idemque probarunt>* (diese Ergänzungen *Hübners* sind natürlich z. T. problematisch). Einen Priester der Göttin nennt *C. I. L.* 7, 53 (*Matronenkult* nr. 550) *C. Calpurnius Receptus sacerdos deae Sulis*, der 75 Jahre alt wurde (Abbild. bei *Scarth* Taf. 18). — *C. I. L.* 7, 40 und 41 (*Matronenkult* nr. 545. 546. *Scarth* Taf. 16. 15) sind *deae Suli* geweiht *pro salute et incolūmate* eines *Aufidius Maximus*, Centurionen der *legio VI victrix*, von zwei Freigelassenen. In *C. I. L.* 7, 42 (*Matronenkult* nr. 547. *Scarth* Taf. 14) löst *deae Suli Min(ervae) et Numin(ibus) Aug(ustorum)* — also frühestens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts — sein Gelübde *C. Curvatiū Saturninus (centurio) leg(ionis) II Aug(ustae) pro se suisque*. Wegen der Dedikanten sind bemerkenswert *C. I. L.* 7, 43 (*Matronenkult*, nr. 548. *Dessau*, nr. 4660): *deae Suli Minervae Sulinus Maturi fil.* (zum Namen *Sulinius*, der mit den Göttin und dem der *Suleviae* zusammenzustellen ist, *Holder*

a. O. 2, 1665, vgl. auch den Schluß des Artikels, und *Dessau*, nr. 4661: *Priscus Touti f(ilius) lapidariu<s>, civis Car<nu>tenus, Su deae v. <s>.* *C. I. L.* 7, 44 (*Matronenkult*, nr. 549, vgl. *Scarth*, Taf. 30) endlich ist ein belangloses Fragment (sehr zweifelhaft die von *Haverfield* vermutete Identität mit *Ephem. epigr.* 7, p. 278 nr. 825).

Spuren der Verehrung der Göttin auf dem Kontinent sind spärlich und, wie betont werden muß, nicht ganz sicher. Die deutsche Inschrift *C. I. L.* 3, 1156 (mit add.; *Matronenkult* nr. 105) *Sule. Fl. Attalus votum l. s.* hat *Hübner* auf die britannische Göttin beziehen wollen; dem widerspricht die Form und der Mangel des Epithetons *dea*, das auf allen Inschriften erscheint (vgl. *Suleviae*, und *Bonn. Jahrb.* 83 p. 81). Auf dem Alzeyer Stein *C. I. L.* 13, 6266 (*Matronenkult* nr. 551) lautet die Widmung in der ersten Zeile *dea. Sul.*, was *Schwabe* (*Bonn. Jahrb.* 53/54 p. 295) *dea(bus) Sulevis* aufgelöst hat; der Einwand (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 81) scheint jetzt hinfällig (s. den Artikel *Suleviae*), aber *dea(e) Sul(i)* ist wohl noch immer das Wahrscheinlichere. Und ebenso steht vielleicht nichts im Wege, die Göttin *Σωλ*, welcher der König Tiberius Iulius Rhoemetalces im Jahre 152 auf der Inschrift von Phanagoria (*Matronenkult* nr. 552 *τῇ θεῷ Σωλ*) eine Widmung darbringt, mit der britannischen *Sul* zu identifizieren; danach müßte der Ruf der warmen Quellen von Bath allerdings im Altertum ein sehr bedeutender gewesen sein. Endlich hat man noch die auf einer verschollenen Inschrift von Nimes erwähnte Göttin *Sulivia Idennica Minerva* (*C. I. L.* 12, 2974. *Dessau* 4662) zur *dea Sul* in Beziehung gesetzt, was der Zusatz *Minerva* ja nahelegt. Doch ist die Überlieferung nicht genügend sicher (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 81f.), vgl. den Artikel *Idennica* in diesem Lexikon, wenn jetzt auch die Trierer Inschrift *C. I. L.* 13, 3664, die in der ersten Zeile *dae Sulev<iae>* zu bieten scheint, zur Stütze angeführt werden kann (s. *Suleviae*). Ein Zusammenhang zwischen *dea Sul* und den *Suleviae* kann aber schwerlich in Abrede gestellt werden; der Stamm (*sul-*, altirisch *sū* 'Auge', zur Deutung s. den Artikel *Suleviae*) ist der gleiche, und besonders verdient Beachtung, daß eine der Votivinschriften an die *Suleviae* (*C. I. L.* 7, 37. *Matronenkult* nr. 344) aus dem Kultort der *dea Sul* stammt, noch dazu von einem *Sulinius* (s. oben) geweiht. [M. Ihm.]

Sulevia s. *Suleviae*.

Suleviae, keltische Göttinnen, die den *Matres* oder *Matronae* (*Iunones*) nächst verwandt gewesen sein müssen und wie diese als segenspendende, beschützende Genien aufzufassen sind. Die Inschriften, durch die allein dieser Kult bekannt ist, sind behandelt von *M. Siebourg, De Sulevis Campestribus Fatis* (Bonner Dissertation 1886) und in meiner Abhandlung über den 'Matronenkultus' (*Bonner Jahrbücher* 83 [1887]). Neue Funde und berichtigte Lesungen rechtfertigen eine neue übersichtliche Zusammenstellung des Materials.

I. Rom.

Nr. 1ff., meist auf 3 Seiten beschriebene

Marmoraltäre*), wurden in Rom an der Via Tasso und deren Nachbarschaft gefunden. Sie rühren von Mitgliedern der equites singulares her, die dort ihre Kasernen hatten. Vgl. besonders W. Henzen, *Annali dell' Instituto* 1885 p. 235 ff. und C. I. L. 6, 4, 2 p. 3057.

1) C. I. L. 6, 31140 (Dessau, *Inscr. sel.* nr. 2181). *Matronenkultus* nr. 1. — *Iovi optumo maximo Iunoni Minervae Marti Victoriae Herculi Fortunae Mercurio Felicitati Saluti Fatis Campestribus Silvano Apollini Dianae Eponae Matribus Sulevis et Genio singularium Augusti* veterani missi honesta missione ex eodem numero ab imp. Traiano Hadriano usw. (im Jahre 132); unter den Dedikanten (meist Ulpii) drei Traianenses Baetastii (Germ. inf.).

2) C. I. L. 6, 31141. *Matronenkultus* nr. 2. — *Iovi optimo maximo . . . Fatis Campestribus . . . Eponae Matribus Sulevis et Genio singularium Aug. usw.* (im J. 133); unter den Dedikanten ein M. Ulp(ius) Trever.

3) C. I. L. 6, 31142. *Matronenkultus* nr. 3. — *Iovi optimo maximo . . . Fatis Campestribus . . . Eponae Matribus Sulevis et Genio usw.* (im J. 134).

4) C. I. L. 6, 31145. *Matronenkultus* nr. 6. — *Iovi . . . Fatis Campestribus . . . Eponae Matribus Sulevis et Genio sing. Aug. ceterisq(ae) dis immortalib.* usw. (im J. 137).

5) C. I. L. 6, 31146. *Matronenkultus* nr. 7. 30 — *Iovi o. m. . . . Fatis Saluti Campestribus . . . Ephoniae (so) Matribus Sulevis et Genio usw.* (im J. 138).

6) C. I. L. 6, 31148. *Matronenkultus* nr. 8. — *I. o. m. . . . Fatis Saluti Campestribus . . . Eponae Matribus Sulevis et Genio usw.* (im J. 140).

7) C. I. L. 6, 31149 (Dessau nr. 4833). *Matronenkultus* nr. 9. — *Iovi . . . Fatis Campestribus . . . Eponae Matribus Sulevis et Genio* (im J. 141); unter den Dedikanten ein P. Ael(ius) Vangio.

8) C. I. L. 6, 31175. *Matronenkultus* nr. 10. — *I. o. m. . . . Fatis Campestribus . . . Eponae Matribus Sulevis ceterisque dis immortalibus Genio numeri eq. sing. Aug. P. Aelii Lucius (centurio) leg(ionis) VII geminae v. s. l. l. m.*

9) C. I. L. 6, 31174. *Matronenkultus* nr. 11. — *I. o. m. . . . Fatis Campestribus . . . Eponae Matribus Sulevis (so) et Genio sing. Aug. M. Ulp(ius) Festus dec(urio) prin(ceps) eq. sing. Aug. v. s. l. m.*

10) C. I. L. 6, 31171. *Matronenkultus* nr. 13. — *Iovi Iunoni Soli Lunae Herculi Minervae Marti Mercurio Campestribus Terrae Caelo Mari Neptuno Matribus Sulevis (so) Genio imp. M. Ulp(ius) Nonius veteranus Aug. cives Nemens (d. h. Nemes, vom Volk der Nemetes) v. s. l. m.*

11) C. I. L. 6, 31161 (Dessau nr. 4778). *Matronenkultus* nr. 14 (vgl. p. 71. 80). — 60 *ded(icata) III <...>as Apro et Maximo cos.* (im J. 207) *pro salute inpp. nn. Aug. Matribus paternis et maternis meisq Sulevis Candidinius Saturninus dec(urio) eq(uitum) s(ingularium) inpp. nn. voto libens posui.*

*) Ich gebe diese umfangreichen Texte nur auszugsweise; die Götterserie ist fast immer die gleiche. Es genügt die Hervorhebung der peregrinen Namen.

12) Auf dem Caelius gef. C. I. L. 6, 767 (mit add. p. 3006). *Matronenkultus* nr. 17. — *Sulevis sac(um) L. Aureli Primus et Marcellus duplicarii et Fl(avius) Festus fratres v. s. l. l. m.*

13) Votivstein mit zwei Reliefdarstellungen (s. unten) verschollen. C. I. L. 6, 768 (Dessau nr. 4776). *Matronenkultus* nr. 18 (Abbild. p. 79 nach R. Fabretti, *de aquis et aquaeductibus veteris Romae* dissert. 2 tab. 14). — *Sulevis et Campestribus sacrum L. Aurelius Quintus (centurio) leg. VII geminae votum solvit laetus libens. dedicavit VIII K. Septembre. Bradua et Varo cos.* (im J. 160).

II. Gallia Narbonensis.

14) Velleron (dép. Vaucluse). Unter der Inschrift ein Vogel in Relief dargestellt. C. I. L. 12, 1180 (vgl. add.). *Matronenkultus* nr. 127. — *Sulevis Tertius <...>monis (filius) <r.> s. l. m.*

15) Venasque (dép. Vaucluse). C. I. L. 12, 1181. *Matronenkultus* nr. 434 (vgl. p. 80. 86). — *Sul(ewis) M(ontanis) Colia Maxuma.* So nach O. Hirschfeld, aber die Deutung ist unsicher; vgl. nr. 23.

III. Raetien.

16) Nassenfels bei Ingolstadt. C. I. L. 3, 5900. *Matronenkultus* nr. 112. — *Sulevis sac(rum) Iul. Paterna pater p(ro) s(e) et s(uis) v. s. l. l. m.*

IV. Germania superior.

17) Bois de Vaux bei Vidy (jetzt in Lausanne). Mommsen, *Inscr. Helv.* nr. 134. C. I. L. 13, 5027 (Dessau 4774). *Matronenkultus* nr. 155. — *Banira et Dodinda <et> Daedalus et Tato Icar(i) fili Sulevis suis, qui (so) curam restrat(u) agunt, iden (= item?) Mommsens Vorschlag Idennicis unwahrscheinlich, vgl. nr. 29) Cappa Icar(i) <l.>.*

18) Altar im J. 1906 in Ladenburg gef., jetzt in Mannheim. Haug, *Mannheimer Geschichtsblätter* 7 (1906) p. 191. 225; daraus Bericht über die Fortschritte der römisch-germanischen Forschung in den Jahren 1906/1907 (Frankfurt 1909) p. 84 nr. 135. — *Sulevis sororibus L. Gallionius Ianuar(ius) d(e)<e>curio al(ae) I Ca<nn>anef(atium) v. s. l. l. m.*

19) Altar aus der Gemarkung Büdesheim bei Bingen, jetzt in Mainz. C. I. L. 13, 7504; vgl. Körber, *Korr.-Blatt d. Westdeutschen Zeitschrift* 15, 1896, p. 6 und *Inschriften des Mainzer Museums* (1900) p. 12 nr. 8 (hieraus Dessau nr. 4773). — *Sulevis <denbus?> C. Hostilius Saturnin(us) et Hostilia Alpina fratres* (von dem Wort hinter Sulevis — zweite Zeile — sind nur undeutliche Spuren dreier Buchstaben zu sehen, die Körber zu *deabus* ergänzte, eine Lesung, die Zangemeister als möglich bezeichnet, die aber keineswegs sicher ist; sonst fehlt den Suleviae dieses Epitheton).

20) 'Zwei Fuß hohe Säule' gef. Schweppen- burg bei Andernach, verschollen. Über die Reliefdarstellung s. unten. C. I. L. 13, 7725 (Brambach nr. 673. Dessau nr. 4772). *Matronenkultus* nr. 194. — *Suleviabus G. Paccius Pastor vet(eranus) leg(ionis) XXII p(rimigeniae) p(iae) f(idelis) D(omitianae) v. s. l. m.* (so wohl richtig aufgelöst von Ritterling, *Westd. Zeitschrift* 12, 1893, p. 208 f.)

V. Germania inferior.

21) Köln. A. Riese, *Korr.-Blatt der Westd. Zeitschrift* 25, 1906, p. 180. Bericht über die Fortschritte der röm.-germ. Forschung in den Jahren 1906/1907 (Frankfurt 1909) p. 114 nr. 243. — *Sule(v)is domest(i)cis suis Fab(i) Ianuarius <et> Bellator <et> Iulius l. <l.> m.*

22) Kleiner Altar aus Köln. C. I. L. 13, 8247. *Matronenkultus* nr. 285. — *Sulevis v. l. m. p.* (Auflösung der Siglen ungewiß, in s. kann 10 *sacrum, suis* oder der Name des Dedikanten stecken, dann wahrscheinlich Votivformel *libens merito posuit*).

VI. Gallia Belgica.

23) Marquise (Pas de Calais). C. I. L. 13, 3561 (*Dessau* nr. 4775). *Matronenkultus* nr. 382 (vgl. p. 78). — *Sulevis Iunonibus sacr(um) L. Cas(s)ius Nigrin(us* (oder *Nigrinianus*) *pro> se <et suis . . .>*

VII. Britannien.

24) Bath (Aquae Sulis). C. I. L. 7, 37 (Abbild. *Scarth, Aquae Solis* Taf. 17). *Matronenkultus* nr. 344. — *Sulevis Sulinus scultor Bruceti f(i)lius sacrum f(ecit) l. m.*

25) Colchester. Watkin, *Roman Lancashire* p. 136. *Haverfield, Ephem. epigr.* 7 p. 282 nr. 844 (*Dessau* nr. 4777). — *Matribus Sulevis Similis Atti f(i)lius ci(vis) Cant(ius) v. l. s.*

26) Binchester. C. I. L. 7, 1344 b. — *Sul-<e>vi<s> Vett(ius) Cam. v. s. l. m.* (so mit unsicherer Emendation des überlieferten SVLPVIC Bruce, *Lapidarium septentr.* nr. 719).

VIII. Dacien.

27) Karlsburg (Apulum). C. I. L. 3, 1156 (mit add. p. 1015). *Matronenkultus* nr. 105 (vgl. p. 81). — *Sule(vis)* Fl(avius) Attalus votum l(ibens) s(olvit).*

28) 'In tabula exigua, quae duas icones exhibet, altera sedendo sculpere videtur, altera inclinato stat corpore.' Fundort unbekannt. 40 C. I. L. 3, 1601. *Matronenkultus* nr. 107 (vgl. p. 80. 86). — *Sul(ewis) Mont(anis) (?) T. Iulius Lapid. v. l. p.* (nr. 15).

Als ganz problematisch übergehe ich die Inschriften C. I. L. 12, 2595 (Genf) = *Matronenkultus* nr. 440; C. I. L. 13, 587 (Bordeaux, ist von Allmer zweifelnd auf die Suleviae bezogen worden, wovon keine Rede sein kann); C. I. L. 13, 1787 (Lyon, von Holder unter den Suleviae registriert, nach Boissieux Vermutung); C. I. L. 13, 8598 (Nieukirk, Kreis Geldern = Brambach 2032; die Lesart <Sul>ewis unmöglich nach Siebourg, *Bonn. Jahrb.* 96/97 p. 249 ff., der <Ma>levis Vorschlag, eine Ergänzung, die im C. I. L. adoptiert ist).

Als Anhang füge ich 3 Inschriften hinzu, deren Erklärung kontrovers ist und die bereits in dem Artikel *Sul* Erwähnung gefunden haben.

29) Nîmes, verschollen. C. I. L. 12, 2974 (*Dessau* nr. 4662). Vgl. *Matronenkultus* p. 81 f. 60 — *Suliviae Idennicae Minervae votum*. Außer SVLIVIAE (Hirschfeld stellt *Suleviae* her) ist überliefert IVLINIAE und VVLVVIAE. Vgl. nr. 17.

30) Altärchen in Trier. Hettner, *Steindenkmäler* p. 64 nr. 109. C. I. L. 13, 3664. — *dae*

*) Unwahrscheinlich Hübners Interpretation *Sule* = *Sul*, vgl. den Artikel *Sul*.

Sulev(iae) Dimmia <At>tal(i) v. s. <l. m.>, so von Hettner ergänzt; möglich wäre auch *dae(abus) Sulv<is>*.

31) Alzey, jetzt in Mainz. C. I. L. 13, 6266. *Matronenkultus* nr. 551. — *dea Sul. Attonius Lucanus*. Zweifelhaft, ob *dea(bus) Sul(ewis)* zu lesen ist (so Schwabe, *Bonn. Jahrb.* 53/54 p. 295) oder *dea(e) Sul(i)*, denkbar auch *dea(e) Sul(eriae)*.

Rom steht also, was Zahl der Denkmäler: anlangt, an der Spitze (nr. 1—13), ohne daß hier natürlich die Heimat des Kultus gesucht werden darf. Die vorwiegend aus Germanen und Kelten rekrutierten *equites singulares* verehren an ihrem Garnisonsort die Götter Roms und die ihrer Heimat, und zwar kommen für die Kelten und Germanen unter den auf den Altären genannten Gottheiten hauptsächlich Epona, die Fata Campestres, Matres, Suleviae 20 in Frage (vgl. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* p. 77; über die angebliche germanische Göttertrias Donar, Tiu, Wodan = Mars, Hercules, Mercurius s. C. Zangemeister, *Neue Heidelberger Jahrb.* 5, 1895, p. 46 ff., weitere Literatur bei Wissowa a. O.). Drei jener *equites* sind Traianenses Baetasii (nr. 1), einer ist Nemeter (nr. 10); einer gibt sich durch seinen Beinamen als Vangio (nr. 7), ein anderer als Treverer (nr. 2) zu erkennen. Dazu kommen 30 die Funde in Germania superior und inferior (nr. 17—22), so daß wir bei Kelten und Germanen dieser Provinzen den Kult in erster Linie als heimisch betrachten dürfen. Rom am nächsten stehen die vereinzelter Denkmäler aus Raetien (nr. 16) und Belgica (nr. 23). Britannien ist mit 2 oder 3 (nr. 24—26), Narbonensis mit 1 oder 2 (nr. 14. 15), Dacien anscheinend mit 2 Votivsteinen vertreten. Es ist zu erwarten, daß weitere Funde die Verbreitung des Kultus genauer beleuchten werden.

Die stadtrömischen Inschriften sind fast alle datiert: nr. 1—7 fallen zwischen die Jahre 132—141, nr. 13 ins Jahr 160, dem 2. Jahrhundert gehören sicher auch nr. 8—10 an, nr. 11 stammt aus dem J. 207. Die meisten übrigen werden dem 2.—3. Jahrhundert zuzuweisen sein. Die ältesten sind wohl nr. 18 und 20; nr. 18 wegen der ala I Cannanefatium, die Ende des 1. Jahrhunderts in Germania superior stand, nach Trajan aber in Pannonia superior (*Pauly-Wissowa* 1, 1236); nr. 20 ebenfalls noch 1. Jahrh., falls die Auflösung *D(omitiana)* richtig ist.

Die Dedikanten der stadtrömischen Steine gehören sämtlich dem Soldatenstand an, desgleichen die von nr. 18 (*decurio alae*) und 20. Ein *sculptor* erscheint auf dem britannischen Stein nr. 24. Frauen sind fast gar nicht vertreten, ebenso sind rein keltische Namen selten (vgl. 14. 17. 24). Signifikantere Votivformeln fehlen (nr. 11 *pro salute imperatorum*, 16 und 23 *pro se et suis*); von einer Tempelanlage ist nirgends die Rede. Die Reliefs, mit denen einige Steine geschmückt sind, geben für den Kult meist nichts aus (vgl. nr. 14. 28). Die Darstellung des verschollenen Denkmals nr. 20 wird so beschrieben: 'une figure d'homme assis sur un fauteuil et tenant de la main droite

un bouquet', wozu im *C. I. L.* bemerkt ist 'matrona?', vielleicht handelte es sich um eine Opferdarstellung.

Nur ein Relief verdient größere Beachtung, das einzige (leider ebenfalls verschollen), das die Göttinnen im Bilde zeigt (nr. 18, siehe die beigelegte Abbildung). In der oberen Nische drei Frauen in langen, faltigen Gewändern; im Schoß halten sie Blumen oder Früchte; in der ausgestreckten Rechten hat jede einen nicht genau erkennbaren Gegenstand, die rechts und links wohl eine Patera; außerdem tragen die beiden äußeren im linken Arm Ährenbüschel. Die darunter befindliche Opferdarstellung zeigt als Opfertier das Schwein (vgl.



Die 3 Suleviae sorores, Relief eines Votivsteines
(nach Jahrbücher d. Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinland
Heft 83 (1887) S. 79 Fig. 18).

Matronenkultus p. 50), das, mit der Tänie geschmückt, von einem bärtigen Mann zum Altar geführt wird, auf den der opfernde Centurio gerade die Spende ausgießt; rechts von diesem steht ein Opferdiener mit Krug und Wasser. Die unter dem Relief angebrachte Inschrift nennt zwar *Suleviae et Campestrae*, aber da die *Suleviae* zuerst genannt sind, dürfen wir das Bild wohl in erster Linie auf sie beziehen (über die *Campestrae* vgl. *Pauly-Wissowa, R.-E.* 3. 1444 und dieses Lexikon 2 Bd., Sp. 2475). Es sind 3 Schwestern, wie wir aus dem neueren Funde nr. 18 (*Sulevis sororibus*) ersehen. Im allgemeinen entsprechen dieser Darstellung die Bilder der 3 *Matres* oder *Matronae* (s. die Abbildungen im *Matronenkultus* und in diesem Lexikon Bd. 2, Sp. 2467 ff.), nur daß hier in der Regel Fruchtkörbe und Füllhörner die Attribute der Göttinnen sind. Ähren in der Rechten trägt auch eine der *Matronen* auf dem Zattenhausener Relief (*Matronenkultus* nr. 179 mit Abbild. Taf. 2, 2; vgl. *Haug und Sitzl, Die römischen Inschriften und Bildwerke Württembergs*, 1900, nr. 292).

Jedenfalls bietet das stadtrömische Relief eine starke Stütze für die Annahme, daß die *Suleviae* ebenfalls in den Kreis der Muttergöttheiten gehören, daß sie mindestens sehr eng mit *Matres*, *Matronae*, *Iunones* verwandt gewesen sein müssen. Aber an eine absolute

Identität mit den *Matres* zu denken, als ob etwa *Suleviae* die peregrine Benennung wäre. *Matres* die römische, oder als ob *Suleviae* bloß ein Beinamen der *Matres* wäre, unterliegt doch manchen Zweifeln. Es fehlt bis jetzt an einem strikten Beleg für diese Identifizierung (*Matres sive Suleviae* oder ähnlich). Direkt kombiniert sind jedenfalls die *Suleviae* mit den *Matres* (nie mit den *Matronae*) auf den stadtrömischen Altären der Gardereiter (nr. 1—10) und einmal in Britannien (nr. 25). *Matribus Sulevis* lautet hier stets die Widmung, die Namen sind nie voneinander getrennt. *Mommesen u. a. (z. B. Siebourg, De Sulevis p. 31, vgl. Westd. Zeitschr. 7, 1888, p. 109)* schien daher der Beweis erbracht von der Identität der *Matres* und *Suleviae*. Aber dem ganzen Tenor jener Inschriften zufolge ist es viel wahrscheinlicher, daß *Matres* und *Suleviae* zu verstehen sind, wie dies auch *Henzen u. a.* angenommen haben (vgl. *Friedr. Kauffmann, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* 1892 p. 31; unentschieden läßt die Frage *Zangemeister, Neue Heidelberger Jahrb. 1895 p. 52*). Da die *Iunones* (s. dieses Lexikon Bd. 2, Sp. 617f.) mit den *Matronen* wesensgleich sind, ist auch die Widmung *Sulevis Iunonibus* (nr. 23) bemerkenswert, aber auch hier können *Suleviae* und *Iunones* verstanden werden. Am charakteristischsten lautet wohl die Widmung von nr. 11 *Matribus paternis et maternis meisque Sulevis*. Daß sich *meisque* auch auf *Matribus* bezieht, ist nicht unmöglich, wahrscheinlicher jedoch die Beziehung auf *Sulevis*, die durch die Steine nr. 17 *Sulevis suis qui curam vestra(m) agunt* und nr. 21 *Sulevis domesticis suis* nahe gelegt wird (vgl. auch nr. 22 mit Anmerkung). *Paternae* und *maternae* heißen die *Matres* auch sonst auf Inschriften, ebenso *svae, meae* und *domesticae* (vgl. *Matronenkultus* p. 70f.). *Siebourg* faßt die Epitheta *svae, meae* nicht als 'heimatlich', sondern bezieht sie auf die Person des Dedicanten, so daß die Mütter auch persönliche Genien sind. Die Inschrift nr. 11 erklärt er folgendermaßen: '*Saturninus militiae vicissitudine procul a sede familiari remotus Matres implorat, quas, ut Romani genios, patris et matris suamque ipsius tutelam benignè gerere persuasum habet*'. Ebenso will *Haug (Bursians Jahresber. 56, 1888, p. 121)* *paternis* und *maternis* streng als 'väterlich' und 'mütterlich' nehmen und von *patriis* 'vaterländisch' unterscheiden. Vergleicht man jedoch eine Widmung wie *Matribus Marsacis* (oder *Arsacis*) *paternis sive maternis* (*Matronenkultus* nr. 330, *C. I. L.* 13, 8630), so ist eine Beziehung auf die Heimat des Vaters bzw. der Mutter des Dedicanten doch wahrscheinlicher. Auf alle Fälle spricht auch nr. 11 nicht für die absolute Identität von *Matres* und *Suleviae*.

Topische Beinamen, wie sie Mütter und *Matronen* so häufig aufweisen, sind bis jetzt für die *Suleviae* nicht bezeugt. An die *Idennicae* (nr. 17, vgl. den Artikel *Idennica* in diesem Lexikon) zu glauben, hält schwer. Auch die *Suleviae Montanae* (nr. 15. 28) unterliegen starken Zweifeln, wenn man auch auf die *Iunones Montanae* (*Matronenkultus* nr. 117)

verweisen kann (Mommsen, *Röm. Staatsrecht* 3 p. 114, spricht von *Suleviae Montenses* und erinnert an die *dii montenses* der späten Inschrift *C. I. L.* 6, 377 und die *dii montes* bei *Lact. de mort. persec.* 11: *erat mater eius deorum montium cultrix*).

Es sind verschiedene Deutungen des Namens *Suleviae* versucht worden. — Diese Nominativform bezeugt der Dativ *Suleviabus* nr. 20, sonst lautet der Dativ *Sulevis*, dreimal mit Unterdrückung des *v* *Suleis* (nr. 9. 10. 17.)* Da auf der stadtrömischen Inschrift nr. 13 *Suleviae* und *Campestres* angerufen werden und man in den *Campestres* 'Feldgottheiten' zu erkennen glaubte, lag es nahe die *Suleviae* als 'Waldgottheiten' zu deuten und den Namen von *silva* (Grundform *sul* —, griech. *ῥλη*, vgl. *Scaptensula*; die Zusammenstellung von *silva* und *ῥλη* z. B. bei *Curtius*, *Etym.*⁶ p. 373, vgl. dagegen *Walde*, *Lat. etymol. Wörterb.* s. v. *silva*) abzuleiten (so u. a. H. Kern, *Germanische woorden, Verslagen en mededeelingen der K. Akad.* Amsterdam 1872 p. 311). Auch O. Keller, *Lat. Volksetym.* p. 34, nannte sie eine Art Waldnymphen, *Suleviae* sei zerdehnt aus *Silviae* mit offenbar gesuchtem Anklang an *sublevare*, gleichsam *subleviae* 'Helferinnen', kam aber später davon zurück (*Zur latein. Sprachgeschichte* 1, 1893, p. 164). Lateinische Bildung kann das Wort nicht sein. Ebenso zweifelhaft ist die Ableitung aus dem Germanischen. R. Much, (*Zeitschrift f. Deutsches Alt.* 35, 1891, p. 319) teilte (*Grienberger* folgend) ab *su-leviae*, got. *lêw* = Gelegenheit, Mittel, Stoff, also 'gute Gelegenheit, gute Mittel schaffend' (unter Berufung auf nr. 17 *qui curam vestram agunt*). Alle Wahrscheinlichkeit spricht für ein keltisches Wort, den Stamm, der im Namen der britannischen Gesundheitsgöttin *Sul* (s. d.) vorliegt, in dem Personennamen *Sulinus* (vgl. Inschrift nr. 24 und *C. I. L.* 7, 43 *deae Suli Minervae Sulinus*), dem gallischen Ortsnamen (Tab. Pent.) *Sulim* (in Gallia Lugud., dép. Morbihan); die Zusammenstellung mit altir. *súil* = 'Auge' (Genetiv *sula*, *Zeuß*, *Gramm. Celt.*² p. 250) hat daher viel für sich: so schon Lor. Diefenbach, *Celtica* 1 (1839) p. 86 (der aber, wie andere auch, irrtümlich, die 'Sylphen' der Paracelsisten mit den *Suleviae* zusammenwirft), ferner Glück, *Kelt. Namen bei Caesar* (1857) p. 142, Siebourg, *De Sulevis* p. 34, d'Arbois de Jubainville, *Rev. celt.* 13 (1892) p. 284 u. a. m. Danach wären *Suleviae* etwa = *tuentes*, schützende Genien.

Was die als Anhang oben angeführten (nr. 29—31) Inschriften anlangt, so ist zuzugeben, daß die Annahme einer *dea Sulevia* nicht unwahrscheinlich ist (s. besonders nr. 30, aus Trier). Ob man aber annehmen darf, daß die Dreiheit der *Suleviae* aus der Einheit erwachsen ist, scheint sehr zweifelhaft. Eine analoge Erscheinung bieten z. B. die mehrfach bezeugten, hauptsächlich in den Donauländern verehrten *Silvanae* (*Matronenkultus* p. 83), denen eine vereinzelte**) *Silvana* (*C. I. L.* 12, 1103

*) Die mehr oder weniger zweifelhaften Abkürzungen in nr. 15. 27. 28. 31 bleiben aus dem Spiel.

**) Die *Silvana Mamula* *C. I. L.* 3, 11179 (*Carnuntum*)

Silvano et Silvane) gegenübersteht. Ebenso kennen wir *Nutrices Augustae* in Poetovio neben einer *dea Nutria* in Rom und Afrika (vgl. W. Gurlitt, *Archäol.-epigraph. Mitteil. aus Österreich* 19, 1896, p. 2ff.) [M. Ihm.]

Sulevia s. *Sul* und *Suleviae* am Ende.

Sulis s. *Sul*.

Sulivia s. *Sul* und *Sulevia*.

Sumateus (Σωματεύς), Sohn des Lykaon Eponymos der arkadischen Stadt Sumatia (Sumation), *Paus.* 8, 3, 4; vgl. *Bursian*, *Geogr. v. Griechenland* 2, 229. [Höfer.]

Summanus erscheint auf zwei Inschriften der Kaiserzeit als Beiname Iuppiters: *C. I. L.* 5, 3256 *Iovi summan. T. Caecilius Sextio*. 5660 *V(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) Iovi alto summ(ano) Felicianus* usw. Daß die Verehrung des Summanus als eines selbständigen Gottes in der Tat nur eine Abzweigung des Iuppiterkultes ist, geht aus allem, was wir über den Summanuskult wissen, hervor (vgl. J. B. Carter, *De deorum romanorum cognominibus quaestiones selectae*. Inaug.-Diss. Halle 1898. S. 14). In dem Giebelfelde des capitolinischen Iuppitertempels oder auf dem First desselben befand sich eine Tonfigur des Summanus; sie wurde im J. 476/278 durch einen Blitzstrahl herabgeworfen; als man ihren Kopf nicht fand, verkündeten die Haruspices, daß er in den Tiber geschleudert sei, wo er auch wirklich gefunden wurde (*Cic. de div.* 1, 16. *Liv. perioch.* 14 [der fälschlich von *Iovis signum* spricht]; vgl. D. Dettelsen, *De arte Romanorum antiquiss.* 1. Progr. Glückstadt 1867. S. 9 f. Jordan, *Topogr.* 1, 2 S. 14 ff. 98, besonders Anm. 95. O. Gilbert, *Geschichte u. Topogr. d. Stadt Rom* 3 S. 383 Anm. 1). Dieses Prodigium wurde durch die Erbauung eines Summanustempels beim Circus maximus, dessen Stiftungstag der 20. Juni war, gesühnt (*Ovid. fast.* 6, 729 ff. *Plin. n. h.* 29, 57; *Kalend. Venusinum* [*C. I. L.* 9, 421], *Esquilinum* [6, 2296] und *Amiterninum* [9, 4192] zum 20. Juni: *Summan(o) ad circ(um) max(imum)*; vgl. W. A. Becker, *Topogr.* S. 473. E. Aust, *De aedibus sacris populi romani*. Inaug.-Diss. Marb. 1889. S. 13 nr. 25. O. Richter, *Topogr. d. Stadt Rom*² S. 180; im J. 557/197 wurde dieser Tempel vom Blitz getroffen (*Liv.* 32, 29, 1). Wie Iuppiter der Gott des lichten Himmels ist, der die am Tage niedergehenden Blitze sendet (Carter a. a. O. Wissowa, *Religion u. Kultus d. Römer* S. 107), so ist Summanus der Gott des nächtlichen Himmels und Urheber der nächtlichen Blitze (*Fest.* S. 229 provorsum. *Paul.* S. 75 dium. *Plin. n. h.* 2, 138. *Aug. c. d.* 4, 23; genauer ein Gott der Nacht vor dem Tage, Summanus = Submanus, *Preller*, *Röm. Myth.*³ 1 S. 244; vgl. *Corp. gloss. lat.* 2 S. 348, 11 κεραυνόβολον ἀπὸ πρῶι νυκτερινόν fulgur submanum); die Arvalbrüder bringen im J. 224, als es in dem Hain der Dea Dia, offenbar in der Nacht, eingeschlagen hat, dem Summanus pater als Sühnopfer zwei schwarze Hammel dar (*Henzen*, *Acta fr. Arval.* S. CCXIV [dazu

scheint nicht genügend sicher. Vgl. auch das von Zange-meister, *Westd. Zeitschrift* (1902) p. 29 f. beschriebene Relief aus dem Vogesengebiet, in dem er *Silvana* und *Silvanus* erkennen möchte.

S. 146] = C. I. L. 6, 1 S. 574). Die nächtlichen Blitze, die einen locus publicus getroffen hatten, erforderten eine Prokuration durch die Pontifices, an der Stelle wurde ein Blitzgrab (Marquardt, Staatsverw. 3² S. 262 ff.) mit einer entsprechenden Inschrift angelegt: C. I. L. 6, 206 Fulgur sum(manum) condit(um). 30 879 Fulgur Summani (oder Fulgur summanifum?) 30880 Summanium fulgur conditum. Varro (l. l. 5, 74) nennt Summanus unter den Göttern des Titus Tatius. K. O. Müller (Müller-Deecke, Etrusker 2 S. 60 f.) stellt den Gott ohne hinreichenden Grund unter die etruskischen Götter. Den Versuchen späterer römischer Gelehrter, den Summanus als summus Manium zum Unterweltsgotte zu machen (Martian. Cap. 2, 161) und ihn mit Dis pater zu identifizieren (Arnob. 5, 37, 6, 3; die in der Notitia urb., reg. 11 genannte aedes Ditis patris ist offenbar der Summanustempel beim Circus maximus, vgl. Gilbert, Gesch. u. Topogr. 3 S. 436 Anm. 1), ist natürlich keine Bedeutung beizumessen (ganz abstrus Corp. gloss. lat. 2 S. 192, 34 Summanus Προυθρενς). Zu der schwierigen Stelle Plaut. Curc. 413 ff., wo der Parasit den Namen Summanus trägt, vgl. Th. Hubrich, De diis Plautinis Terentianisque. Inaug.-Diss. Königsb. 1883. S. 27 ff. Mit der Nachricht des Festus (S. 348) Summanalia liba farinacea in modum rotae ficta ist, wie Wissowa (Religion S. 124) hervorhebt, nichts 30 Sicheres anzufangen. [R. Peter.]

Summus, Beiname des Jupiter auf Inschriften: I. O. M. Summo Exsuperantissimo (Rom), C. I. L. 6, 426. (Apolonium), C. I. L. 3, 1090. Dessau, Inscr. Lat. sel. 2, 2998. (Clusium), C. I. L. 11, 2600. Dessau a. a. O. 3003. (Traiectum ad Rhenum), Brambach 55. Dessau 3094. (Luceria), C. I. L. 9, 784. — I. O. M. Summo Excellentissimo (Campanien), C. I. L. 10, 3805. Dessau 2997. [Höfer.]

Suniarotos (Συνιάροτος), Beiname des auf dem Vorgebirge Sunion hochverehrten Poseidon (Ποσειδῶν ἐπὶ Σουνίῳ, C. I. A. 1, 196. 207. 273). Ar. Equ. 559; vgl. Schol. Ar. Eq. a. a. O.: ὃ ἐν τῷ Σουνίῳ ἀρῶνται καὶ εὐχονται. Schol. Ar. Av. 869: παρὰ τὸ ἐν τῷ Σουνίῳ ἀκρὸς τῆς εὐρύας καὶ τῆς ἀγῆς δέχεσθαι. Schon Homer (Od. 3, 278) nennt Σούνιον ἰόνον und Eust. ad Hom. Od. 1467, 42 bemerkt dazu: ἐπεὶ Ζεὺς (so!) Σουνίους ἐτιμᾶτο ἐκεῖ, ὃν διδυραστῆνός παῖζον ὁ 50 κοινὸς καλεῖ Σουνιάροτον. Falls bei Eust. keine Verwechselung des Zeus mit Poseidon vorliegt, würde hier in Verbindung mit dem näher bestimmenden Beiwort Σουνίους Zeus den generellen Sinn der Bezeichnung des 'Gottes' überhaupt haben (Rohde, Psyche 1², 205). Auf Sunion führte Poseidon, was durch die Lage der Sache wohl begründet ist, die Epiklesis Σωτήρ nach der wohl sicheren Ergänzung einer Inschrift von Sunion durch Staës, 'Εργμ. ἀρχ. 1900, 146 nr. 4 Z. 9, die das ἱερὸν [τοῦ Ποσειδῶνος] Σωτήρος ἐπὶ Σουνίῳ nennt; eine andere Inschrift (Staës a. a. O. 134 nr. 1 Z. 18 f.) erwähnt das ἱερὸν τοῦ Ποσειδῶνος; vgl. auch Skylax Peripl. in Geogr. Min. 1, 46: Σούνιον ἀκρωτήριον καὶ τείχος ἱερὸν Ποσειδῶνος. Über Plan und Überreste des Tempels s. Bursian, Geogr. v. Griechenl. 1, 355. Staës a. a. O. 113 ff.

(vgl. Berl. Philol. Wochschr. 20 [1900], 1532 f.). Eug. Petersen, Der Burgtempel der Athenaia 95 u. Anm. 1. Dem Poseidon von Sunion galten wohl auch die pentaeterischen Trierenwettkämpfe, Lys. or. 21, 5. Herod. 6, 87; vgl. auch Mommsen, Feste der Stadt Athen 145, 1. 146, 2. [Höfer.]

Sunias (Σουνιάς) 1) Beiname der Athene von dem Vorgebirge Sunion (ἡ Σουνίῳ δίας Ἀθῆνας πέτρα, Eur. Kykl. 293; vgl. Soph. Ajax 1217 ff.), auf dessen Spitze ihr Tempel stand (παῖς Ἀθηνᾶς Σουνιάδος), Paus. 1, 1, 1. Vitruv 4, 7 (8) 4; vgl. die Descriptio Promontorii Sunii in I. G. Transfeldts Examen reliquarum antiquitatum Atheniensium herausgegeben von A. Michaelis, Ath. Mitt. 1, 105 f. Chandler, Reisen in Griechenland (Leipzig 1777) S. 10 ff. Roß, Inselreisen 2, 4 ff. Bursian, Geogr. v. Griechenland 1, 355. K. Lange, Ath. Mitt. 6, 232. A. Furtwängler, ebenda 7, 396 f. Dörpfeld, ebenda 9, 324 ff. E. Fabricius, ebenda 9, 338 ff. Staës, 'Εργμ. ἀρχ. 1900, 122, Taf. 8. Arch. Jahrb. 1902, 14. Eug. Petersen, Der Burgtempel der Athenaia 95. Bei Verg. Ciris 471 f.: hinc Venus illi Sunias, hinc statio contra patet Hermionea liegt nach Reitzenstein, Rhein. Mus. 63 (1908) 608 eine Verwechslung des Heiligtums der Ἀποδοῖτη Κωλιάς (s. d.) mit dem der Athene von Sunion vor, wenn man nicht (Reitzenstein a. a. O. 606. 3): hinc deus illi Sunius (= Poseidon) schreiben wolle. — 2) Auf Münzen von Soloi (Pompeïopolis) in Kilikien ist einem gelagerten Flußgotte Πηγῇ Σουνιάς (vgl. E. Curtius: Die Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen in Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1876, 160: „Die Typen gehen so ineinander über, daß eine durchaus flußartige Gestalt auf Münzen von Pompeïopolis die Beischrift πηγῇ Σουνιάς trägt“) beigeschrieben; die Solenser 40 waren vielleicht zum Teil Athener und haben den Namen von dem heimatlichen Vorgebirge entlehnt, Eckhel, Doctr. num. vet. 3, 69. Percy Gardner, Greek River-Worship in Transactions of the Royal Societ. of Lit. Ser. 2 Band 11 (1878) 215 Taf. 2, 17. Head, Hist. num.² 729. Cat. of greek coins Brit. Mus. Lycania, Isauria and Cilicia Introd. LXXV u. p. 154 nr. 53 pl. 27, 6. Babelon, Invent. Waddington 4522 pl. 11, 17. [Höfer.]

Sunios (Σούνιος) s. Siphnos. — Bei Hippokrat. Epist. 26 Epistologr. Hercher p. 312, 6 (= Hippokrates ed. Littré 9, 404) steht: Ἀθηναῖοι . . . μητρόπολιν ἡμετέραν ἐν αὐτῆς μένει διατίθενται . . . οὕτε ξυγγενεῖν αἰδεσθέντες, ἢ ἐστὶν αὐτοῖς ἀπὸ Ἀπόλλωνος τε καὶ Ἡρακλέους (cod. A: Ποιῶς), ἥτις ἐς Ἄλνιον τε καὶ Σούνιον τοὺς κείνων παῖδας ἐκτρέτει, οὐδ' Ἡρακλέους ἐφεργασίας ἐνὶ φρεσὶ βαλομένο. Paton, The inscriptions of Cos 349 schreibt unter Zustimmung von H. Dübelt, Quaest. Coae Mythol. 53, 5 (vgl. Gruppe, Gr. Myth. 260, 8) mit cod. A statt Ἡρακλέους: Ποιῶς und für Ἄλνιον: Ἄνιον, so daß Sunios Bruder des Anios und Sohn des Apollon und der Rhoio wäre. [Höfer.]

Sunucsalis (Sunuxsalis, Sunxalis, Nomina-tivendung -al?), keltische Göttin, von deren Verehrung in Germania inferior mehrere Inschriften Kunde geben. C. I. L. 13, 7795

(Remagen, jetzt im Bonner Museum) <d>eac <Sun>uacali (Dedikant ein optio der leg. I Minervia, gleichzeitig gefunden die vom J. 242 datierte Inschrift 13, 7794). 13, 7858 (gef. im Probststeinalde bei Eschweiler, Reg.-Bez. Aachen, jetzt in Bonn) *deae Sunuxsali Ulpus Hunicius v. s. l. m.* 13, 7912 (Embken bei Zülrich, jetzt in Bonn) *dea <S>unuxsall.* 13, 7917 (Hoven bei Zülrich, = Dessau, *Inscr. sel. nr. 4754*) *deae Sunuxsali aedem ex iussu i<psius>*) a novo sumptu suo omni pro Tertinio Iustino filio Probia Iustina fecit domino nostro Gordiano Aug. et Ariola cos.* (im J. 239). 13, 8248 (Cöln, jetzt in Bonn) *deae Sunuxsali.* 13, 8546 eingegritzt auf einem bei Neuß gefundenen Tonkrügelchen, jetzt im Berliner Mus.; vgl. *E. Bormann, Archiol. Zeitung* 31 p. 103 ff.) *dae Sunxalis ferendas fecit Claudius Victorinus.* Es wird also ein Tempel der Göttin für die Zülricher Gegend bezeugt. Bedauerlich ist, daß die Reliefdarstellung von 13, 7858 (vgl. *Hettner, Katalog des Bonner Mus.* p. 21 zu nr. 65) zum größten Teil zerstört ist; man erkennt nur noch einen Teil des Unterkörpers einer sitzenden Frau und die Vorderbeine eines rechts neben ihr liegenden Hundes (der Hund ist auch das Attribut der Göttin Nehalennia, s. d.). Daß der Name der Göttin auf den belgischen Stamm der *Sunuci* (*Sunici*), die südlich von den Bactasii zwischen Tungri und Ubii saßen (*C. I. L.* 13, 2 p. 598) hinweist, hat man längst erkannt (vgl. z. B. *Th. Bergk, Zur Geschichte und Topographie der Rheinlande* p. 118f.); daß es aber gerade die 'Nationalgöttin' dieses Stammes sein müsse, ist nicht so ganz sicher. Auf der verschollenen Jülicher Inschrift *C. I. L.* 13, 7870 (*Brambach* 594) hat man der *Sunuxalis* zu Liebe *Unciae* unberechtigterweise in *Sunciae* geändert (registriert z. B. von *Holder, Altelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1668).

[M. Ihm.]

Supera, Beiname der Fortuna auf Weihinschriften aus Apulum: *Fortunae Supere* (!) *Aug. Sacrum, C. I. L.* 3, 1014. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 3713 p. 92 und aus *Moguntiacum: Fortunam Superam, Orelli-Henzen* 5793. *Brambach* 1033. Gefälscht ist die Inschrift aus Rom: *Hosiri et Fortunae Superae, Orelli-Henzen* 1768 = 1886. [Höfer.]

Superbia, Tochter der Nox und des Erebus, 50 *Hyg. fab. praef.* p. 9, 16 *Schmidt*. [Höfer.]

Superi. Wie *Inferi* (s. d.) einerseits in der Unterwelt weilenden Toten, andererseits die Gottheiten der Unterwelt bezeichnet, so bedeutet der gegensätzliche Ausdruck 'Superi' entweder die auf der Erde weilenden Lebenden oder die oberen, d. h. himmlischen Götter, ist also in der letzteren Anwendung mit *caelestis* identisch; vgl. *Priscian. Inst. Gramm.* 3, 1 (*Grammat. Lat. ed. Keil* 2, 83, 11): *in usu 'superi' pro caelestibus sive divinis, 'inferi' autem pro manibus accipi solent.* Für die Bedeutung von *superi* = die Lebenden, die Oberwelt vgl. *Festus* (p. 128 Müller): *Manalem lapidem putabant esse ostium Orci, per quod animae inferorum ad*

*) *Zangemeister* ergänzt *n<uminitis>*, was unwahrscheinlich ist, wenn das *Faksimile Bonn. Jahrb.* 87 (1889) p. 194 einigermaßen genau ist.

superos manarent; Macrob. Somn. Scip. 1, 10, 7: *ad inferos meare mors est et vita est esse cum superis; ebend.* 1, 3, 6: *sicut di nobis, ita nos defunctis superi habemur; Vell. Pat.* 2, 48, 2: *quam apud superos habuerat magnitudinem, illibatam detulisset ad inferos; vgl. ferner Seneca H. f. 49. Phaedr.* 145. *Verg. Aen.* 6, 481. 128. 680. *Val. Flacc.* 1, 792. *Sil. Ital.* 13. 607. 665. Eine Grabschrift ruft den Lebenden zu 10 *Vos superi bene facite, diu vivite et venite, C. I. L.* 8, 5030. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 8455; und auf einer anderen Grabschrift (*C. I. L.* 8, 5798. *Dessau* 8447) heißt es: *se vivo hunc tumulum constituit et at(!) superos rema(!) sit (= remansit), ut reliqua tempora fruatur bona.* Das Leben ist ein hospitium ad *superos, C. I. L.* 10, 2641. *Dessau* 8148, der Tote bittet die Lebenden: *rogo per superos, qui estis, ossa mea tueatis, C. I. L.* 6, 12802. *Dessau* 8176. Die 20 im Ritual und im Volksmund übliche Einteilung der Götter in *superi* und *inferi* betont bald den Gegensatz beider Götterkategorien oder faßt sie bald, besonders bei feierlichen Handlungen, zur Bezeichnung aller Götter als Einheit zusammen. Der Gegensatz tritt zunächst im Kultus zutage; vgl. *Festus* s. v. *altaria* (p. 29 Müller): *altaria ab altitudine* (vgl. *Isidor. Orig.* 15, 4, 14) *dicta sunt, quod antiqui diis superis in aedificiis a terra exaltatis sacra faciebant, diis terrestribus in terra, diis infernalibus in effossa terra.* — *Serv. ad Verg. Eclog.* 5, 66: *'aras' et diis esse superis et inferis consecratas, 'altaria' vero esse superiorum tantum deorum . . . Varro diis superis 'altaria', terrestribus 'aras', inferis 'focos' dicari adfirmat, womit man vergleiche Varro bei Serv. ad Verg. Aen. 3, 134: quidam 'aras', superiorum deorum volunt esse, medioximorum* . . . 'focos', inferiorum vero 'mundos'. — Serv. ad Verg. Aen. 2, 515: superiorum et 'arae' sunt et 'altaria', inferiorum tantum 'arae'; vgl. *Lactant. Plac. ad Stat. Theb.* 4, 459: *scrobiculo facto inferis, terrestribus supra terram sacrificamus, caelestibus exstructis focis unde etiam nominata sunt altaria, atque sacrificantes manus porrigimus in altum; vgl. Vitruv 4, 9. Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverwaltung* 3², 162 f. Über die Sitte an den Festen der *inferi* die Tempel der *superi* geschlossen zu halten, und über die Annahme, daß den letzteren die ungerade Zahl heilig sei, s. *Inferi* Sp. 246, 45 ff.*

Die *superi* thronen im 'superum aether' (*Sil. Ital.* 8, 203); ihr Herrscher wird bezeichnet als 'pater superum' (*Mart.* 9, 20, 9) oder als 'superus rex caelicolum' (*Verg. Aen.* 3, 20), wie der Herrscher der Unterwelt 'infernus Juppiter' (*Sen. Herc. f.* 48) heißt. Die niederen

*) Aus *Plaut. Cistell.* 512: *At ita me di deaque superi atque inferi et medioximi* hat man geschlossen, daß die 60 *dei medioximi* eine 'altertümliche Benennung' (*Preller-Jordan, Röm. Myth.* 13, 51; vgl. *I. A. Hartung, Religion der Römer* 2, 31. A. Keesberg, *Quaest. Plaut. et Terent. ad religionem spect.* 15) dieser 'mittleren Klasse' der Götter sei, *Apul. De Platone et eius dogmate* 11 (p. 204 f. *Oudend.* = p. 95 *Thomas*) = *Serv. ad Verg. Aen.* 8, 275. *Martian. Capella* 2, 154. Nach *Varro* bei *Serv. V.* 3, 134 wären die *dei medioximi* = *dei marini*. Doch ist die Bezeichnung der Götter als 'medioximi' wohl nur ein Scherz des *Plautus*; vgl. *Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer* 2 38 Anm. 4.

Gottheiten, Faune, Satyrn, Nymphen usw., werden als 'plebs superum' zusammengefaßt, *Or. Ibis* 81 (vgl. *Metam.* 1, 173. *Martial.* 8, 50, 3). Schwur 'per superos', *Verg. Aen.* 2, 141. 3, 599. Den Gegensatz zu den 'inferi' betonen Stellen, wie *Cic. Lael.* 3. 12: *ut ad superos videatur (P. Scipio) deos potius quam ad inferos pervenisse*; *Verg. Aen.* 7, 312: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*; *Propert.* 2, 1. 37: *Theseus infernis, superis testatur Achilles*. Statt der *superi* oder *superi di* im allgemeinen (*Verg. Aen.* 1, 4. 3, 2. 4, 379. 12, 817. *Hor. Od.* 1, 1, 30. 1. 6, 16. 4, 7, 18. *Or. Met.* 1, 161. 8, 686. 13, 70. *Trist.* 4, 4, 19. *Persius* 2, 43. 71. *Mart.* 1, 103. 1. 4, 44. 8, 50. 2, 9, 3. 1. 51, 1. 91, 4. *Iuven.* 6, 19. 13, 75. *Sil. Ital.* 1, 152. 8, 293) werden ohne Unterschied in der Bedeutung 'superi Penates' genannt in einer Grabinschrift, *C. I. L.* 3, 423. *Bücheler, Carm. Epigr.* 1168. Bei *Stat. Theb.* 4, 586 wird im Gegensatz zu den 'Umbræ' der 'superus Apollo' genannt.

Zusammengefaßt zur Bezeichnung aller Götter werden die *superi inferique* — dies ist die gewöhnliche Stellung; selten und nur durch den Zusammenhang bedingt findet sich die Stellung *inferi superique*, *Liv.* 31, 31, 2 (vgl. 31, 30, 4) und dazu *Weissenborn*; vgl. auch die Defixion auf einer oskischen Bleitafel aus der Nähe von Capua (Zeile 7): *nip huntruis nip supruis aiusis (= neque inferis neque superis sacris)*, wo das Adjektivum mit nicht ungewöhnlicher Kürze des Ausdrucks die Stelle von *deorum inferorum* und *superorum* vertritt, *Bücheler, Rhein. Mus.* 33 (1878), 35. 37. *Audollent, Defixionum tabellae* p. 259. *Wünsch, Defix. tab. (C. I. G. 3, 3 Append., Praef. 24. Carl D. Buck, Elementarbuch der oskisch-umbrischen Dialekte* (deutsch von E. Prokosch) *S.* 140 nr. 19, 7. *R. v. Planta, Grammat. d. oskisch-umbr. Dial.* 2, 516. 628; auch im Singular kommt diese Stellung, hier wohl nur durch das Metrum bedingt vor: *Inferus an superus tibi fert deus funera, Ulixes?*, *Livius Andronicus in Odyssea* bei *Priscian.* 3, 20 (*Gramm. Lat.* ed. *Kail* 2, 96, 7) — oft allein oder in Anschluß an bereits vorher erwähnte persönliche Götter genannt bei feierlichen Invokationen, Schwüren (*E. v. Lasaulz, Studien des klassischen Altertums* 210), Beteuerungen usw. So vergleiche man z. B. die Fetialenformel bei *Liv.* 1, 32, 10: *Audi Juppiter et tu, Iane Quirine, dique omnes caelestes (= superi), vosque terrestres, vosque inferi audite*, mit *Liv.* 24, 38, 8: *vos. Ceres mater ac Proserpina, precor, ceteri superi infernique dei*, und ebenso erscheinen die *superi inferique* zusammen bei *Liv.* 8, 10, 7. 28, 22, 9. 32, 21, 21. *Fronto, Epist. ad Anton. Pium* 3 (p. 166 *Naber*) oder das gleichbedeutende *caelestes inferi*, *Liv.* 10, 28, 16; vgl. auch *Plaut. Aul.* 368. *Merc.* 830. Bei *Hor. Od.* 1, 60 10, 19 findet sich die Verbindung: *superi deorum et ini, ebenda Epist.* 2, 1, 138. *Verg. Aen.* 10, 34: *superi Manes*.

Besonders häufig findet sich die Formel 'per superos et inferos' oder 'per deos superos inferosque' usw. in Grabinschriften angewendet zur Verstärkung der Bitte um Schonung der letzten Ruhestätte usw., *C. I. L.* 14, 2535

(*Dessau* 8177). *C. I. L.* 6, 5886 (*Dessau* 8178). *C. I. L.* 9, 5813. 12, 4725. *C. I. L.* 3 *Suppl.* 14206, 21 (*Dessau* 7479). *C. I. L.* 6, 22355a (*Dessau* 8432); wer Grabschändung begeht, 'habeat deos superos et inferos iratos'. *C. I. L.* 6, 13740 (*Dessau* 8202). 36537 (*Dessau* 8198); vgl. die ähnlichen Drohungen, wo statt der *inferi* die *manes* oder *umbræ* genannt werden, *C. I. L.* 6, 29471. 10, 2289 2487 (*Dessau* 8200. 8201. 8199). Statt der *superi* treten synonyme Bezeichnungen ein; vgl. *Quintil. Declam.* 5, 21: *testor immortalia nomina et infernarum sedum deos; ebenda* 6. 5: *dii immortales, caeli, maris, inferorum praesides*.

Als 'superi' werden nach der gewöhnlichen Interpretation die 'inferi' bei *Lucan. Pharsal.* 6, 749 bezeichnet: *paretis? an ille Compellandus erit... Indespecta tenet vobis qui Tartara; curus Vos estis superi; Stygias qui peierat undas?* Nach dem *Schol.* z. d. St. (p. 498 ed. C. F. Weber), dessen Interpretation sich *Weber* (vgl. auch *Francken* z. d. S.) anschließt, wäre unter dem angerufenen Gotte Demogorgon (s. d.) zu verstehen, und die Bewohner des Orcus (= Hades) würden im Vergleich zu dem tief unter diesem gelegenen Tartarus eben als die 'superi', d. h. die weit über dem Tartarus Wohnenden bezeichnet. Vielleicht ist aber auch folgende Interpretation möglich: *cuius vos estis, Superi, Stygias qui peierat undas* = d. h. dem ihr, Götter des Himmels, verfallen seid, wenn jemand von euch beim Styx einen Meineid schwört; über die Verstoßung in den Tartaros als Strafe meinediger Götter vgl. d. A. *Styx* Sp. 1570, 42 ff. [Höfer.]

Supinalis, Beiname des Juppiter, 'quod haberet resupinandi potestatem', *Varro* bei *August. de civ. dei* 7, 11 p. 288, 5 f. = *Agahd, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 24, 205. [Höfer.]

Supunna, Göttin, einzig bekannt durch die ihr geweihte, bei *Foligno*, dem umbrischen *Fulginae*, gefundene und von *Mommsen* und *Bormann* abgeschriebene Inschrift *C. I. L.* 11, 5207 *Supunne sacra*. Das Alphabet der Inschrift ist das lateinische, die litterae werden als *vetustae* bezeichnet. Abgedruckt auch bei *Conway, The italic dialects* p. 398. Die etymologischen Erklärungsversuche (vgl. *Conway* a. O. p. 660) kommen über vage Möglichkeiten nicht hinaus. Dagegen verdient die Tatsache Beachtung, daß der Name sich verhältnismäßig leicht in das System der etruskischen Personennamen einreihen läßt: vgl. das etrusk. gentilicium *supna*, wozu der Name der marsischen Stadt *Supinum* und wohl auch die *ritus sopina* in Florenz gehören (*W. Schulze, Zur Geschichte latein. Eigennamen* 82. 549). Des Doppel-n wegen kann auf *Sepunnius* *Schulze* a. a. O. 277, 1) u. a. verwiesen werden. Danach würde die Gottheit nach bekanntem Brauche (vgl. *Wissova, Rel. u. Kult.* 33, 3) den Namen eines Geschlechtes tragen. [W. F. Otto.]

Surburus, wie es scheint, keltischer Göttername auf der Felseninschrift vom *Donon* (*Vogesen*). *C. I. L.* 13, 4554 *Belliccus Surburo*. Über der Inschrift Relief: Löwe und Stier (nicht Eber), im Begriff miteinander zu kämpfen. Das Denkmal wurde ums Jahr 1840 vom Felsen

losgesprengt und in das Museum von Épinail übergeführt (Gipsabguß im Metzser Museum). Vgl. besonders J. B. Keune, *Westdeutsche Zeitschrift* 15 (1896) p. 345 und *Jahrbuch der Gesellschaft f. Lothring. Geschichte u. Alt.* 12 (1900) p. 415f. (Abbild. p. 388), der den Endbuchstaben, der im C. I. L. fehlt, für sicher erklärt. Vgl. den Töpfernamen *Surburo* C. I. L. 13, 10010, 1859. [M. Ihm.]

Suregethes (Σουρεγέτης). Eine Inschrift aus der Nähe von Bessapara (Bulgarien) ist geweiht θεῷ Σουρεγέτη ἐπιτάξω, Dumont, *Inscr. et Monum. fig. de la Thrace 2* (Archives des mus. scient. 3 Sér. Tom. 3 [1876], 120). Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 323 nr. 2. *Rev. arch.* 1868, 442. 1878, II, 292. *Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* 18 (1895) 112, 20; vgl. 1 (1877) 64. Dobrusky, *Matériaux* 2 (1895), 12 nr. 10. Weinreich, *Athen. Mitt.* 37 (1912), 19 nr. 88. Hinsichtlich der Etymologie glaubt Tomaschek, *Die alten Thraker* 2, 49 Sitzungsber. d. Phil.-Hist. Kl. d. Kais. Akad. d. Wiss. 130 (1894), 2 Abh., daß in Σουρε- der ar. Stamm çûra „stärkend, mehrend“ enthalten sei, derselbe Stamm, der in der skythischen Benennung des Apollon als Γοιρό-σπος (Herod. 4, 59) = gaithâ-çûra „die Welt des Lebendigen stärkend“ sich findet, und zu -γέτης vergleicht er das dakische (Σαqui)ξέ-γεθουσα von d. Wurz. g'ê: g'e, erweitert g'êt: g'et „schreiten, wandeln“; vgl. 30 Surgasteus, Syrgastes. [Höfer.]

Sureim (Σουρείμ; v. l.: Ἀσουρείμ), Eponymos von Assyria s. d. A. Sophax (Bd. 4 Sp. 1212, 55 ff.) [Höfer.]

Surgasteus. Ein von einem Bithynier gesetzter Votivstein in Brixia ist geweiht Dis paterni Surgasteo. Magno Pat(a)ro C. I. L. 5, 4206. Vgl. Tomaschek an der unter Suregethes mitgeteilten Stelle u. Dessau, *Inscr. Lat. sel.* 2, 4078 p. 135. Auf Münzen von Tion in Bithynien erscheint Zeus stehend mit Phiale, Szepter und Adler mit der Beischrift Ζεὺς Σουργάστης Τειανῶν, Eckhel, *Doctr. num. vet.* 2, 438. *Mionnet* 2, 499 nr. 483 p. 500 nr. 487. *Suppl.* 5 nr. 1497. 1500. 1501. 1503. 1510. 1526. 1554. 1565. *Head, Hist. num.* 444. Overbeck, *Kunstmythologie Zeus* 923 f. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Pontus Paphlagonia* usw. 203, 3. 204, 6 pl. 36, 5. Neben Σουργάστης findet sich auch die Nebenform Σουργάστios, *Head, Hist. num.* 518. Unsicher ist die von Eckhel a. a. O. vorgeschlagene, von O. Kämmler, *Herakleotica* 47 Anm. 2 gebilligte Etymologie von Σουργάστis = Σουργάστis = Σουργάστis = 'Cooperator'. Syrgastes ist wohl mit Suregethes (s. d.) verwandt, Tomaschek a. a. O. Mordtmann, *Rev. arch. N. S.* 36 (1878), 292. Weinreich, *Ath. Mitt.* 37 (1912), 40 f. [Höfer.]

Suria? (Σουρία?). Auf Kos wurde der Hera ein Fest gefeiert, an dem die Teilnahme der Sklaven ausgeschlossen war. διὰ καὶ Φύλαγον (?) εἰσπράξαν Σουρίη μοῦνοι μὲν ἐλεύθεροι ἱεροποιοί, *Athen.* 14, 639 D; nach *Kaibel* z. d. St. ist in Σουρίη der Name oder ein Beiname der Hera enthalten, als welchen R. Herzog, *Philologus* 65 (1906), 633 Οὐρανίη (Ἥρα Οὐρανία in *Kos Corr. Hell.* 5 [1881], 229 f. nr. 19. Paton-Hicks, *Inscr. of Cos* 62) vermutet. [Höfer.]

Surios (Σούριος), Beiname des Apollon nach der Ortschaft Sura, in deren Nähe ein Fischorakel des Gottes wahrscheinlich in einer Lagune stattfand, C. I. G. 3, 4303 i (= Petersen *Luschan, Reisen in Lykien* 45 nr. 83. Cagnat, *Inscr. Graec. ad res Romanas pertinentes* 3, 711 p. 257). C. I. G. 3, 4303 k (= Petersen *Luschan* a. a. O. 46 nr. 84. Cagnat a. a. O. 3, 712 p. 258). Petersen *Luschan* a. a. O. 45 nr. 82 (Cagnat a. a. O. 3, 714 p. 258). Heberdey-Kalinka, *Reisen im südwestl. Kleinasien, Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 45 (1907), I, 15 nr. 48. 16 nr. 49. 50. *Polycharmos* u. *Artemidor* bei Athen. 8, 333 d. *Plin. H. N.* 32, 17 (vgl. 31, 22). *Steph. Byz. s. v. Σούρα*. *Plut. de soll. an.* 10. *Ael. nat. an.* 8, 5, 5. *Benndorf* bei Petersen *Luschan* a. a. O. 46 und Anm. 1, nach dem der Fischkult, wohl auch der Name Sura zu den semitischen Spuren in Lykien gehört und auf den griechischen Orakelgott übertragen worden ist. Vgl. auch O. Treuber, *Beiträge zur Gesch. der Lykier* 1, 24 (Gymn.-Progr. Tübingen 1886). [Höfer.]

Surnubelos (Σουρνοβηλός), phönikischer Gott, der mit der Göttin Thuro oder Chusarthis die geheime und durch Allegorien verunkelte Theologie des Taautos neu beleuchtete (ἐφώτισαν), *Phil. Bybl.* 1, 10 p. 40 A (F. H. G. 3, 570, 5). O. Gruppe, *Die griech. Kulte u. Mythen* 1, 368. *Movers, Die Phönizier* 1, 505 (vgl. 103. 109). *Hitzig, Theol. Stud. u. Krit.* 2 (1840), 429. *Renan, Mémoires de l'acad. des inscr. et bell.-lettres* 23 (1858), 2, 280. P. Schröder, *Die phönizische Sprache* 179 und Anm. 6 v. *Bau-dissin, Studien zur semitischen Religionsgesch.* 1, 271f. und bei Herzog-Hauck, *Realencyclopädie für protest. Theologie* 17³, 459. [Höfer.]

[**Surrentinus** deus, nicht antik. Die Inschrift bei Orelli 1865, die mit *Surrentin. deo* schließt, ist mittelalterlich, vgl. C. I. L. 10, 143*.]

[W. F. Otto.]

Susla, Beiname der Diana (d. h. Anahita) in Susa: 'Susa, in quo (scil. oppido) templum Dianae Susiae', *Solin.* 54, 13 (p. 204, 6 Mommsen). *Martian. Capella* 6, 700; vgl. *Plin. n. h.* 6, 27, 135. [Höfer.]

Susos (Σούσος). Im *Etym. M.* p. 157, 53 f. s. v. Ἀσουρία: . . . ἀπὸ Ἀσούρου τοῦ Σούσου, ὡς Ξενοκράτης ἐν πρώτῳ Χρονικῶν vermutet Gaisford statt τοῦ Σούσου: τοῦ Σήσου (*Genes.* 10, 22; vgl. *Suid.* s. v. Ἀσούριοι p. 818: ἀπὸ τοῦ Ἀσούρ, τοῦ υἱοῦ Σήμ) und statt Ξενοκράτης: Ξενοκράτης. Doch ist, wie Nöldeke, *Hermes* 5 (1871), 468 richtig bemerkt, Susos der Eponymos der Stadt Σούσα. [Höfer.]

Susurri läßt *Ovid. met.* 12, 61 im Gefolge der Fama auftreten: *seditioque repens dubioque auctore Susurri* (Die Flüsterreden unbekannten Ursprungs). [W. F. Otto.]

Susurrio. Bei den Wiederherstellungs- und Ausschüttungsarbeiten, die schon seit langen Jahren im Münster zu Aachen, der ehemaligen Krönungstätte deutscher Könige, vorgenommen wurden, ergab sich im Jahre 1910, daß die Fundamente zum großen Teil aus prächtigen Quadern bestehen, die, wie auch einzelne profilierte Steine beweisen, zweifellos einem römischen Bauwerk angehört haben. Einer dieser Quadersteine, der in die östliche Seite des

Fundaments eingemauert war und jetzt herausgenommen worden ist, trägt folgende Inschrift:

M E R C V
R I O · R S V S V R R I
O N I · V I C T O R I
N V S · V A D I N I · F I L I V S
V · S · L · M · L · P · D ·

Vgl. Psithyros. [Scheins.]

Sutech s. Set.

Suttunius, lusitanischer Gott. Inschrift aus der Gegend von Norba C. I. L. 2, 746 *Suttunio deo*, der Dedikant *L. Aufidius Masculinus seq(ue)st(p)licarius*. [M. Ihm.]

Sutugius, aquitanischer Gott. Altarfragment aus Saint-Plancard (dépt. Haute-Garonne) mit der Inschrift: *Sutugio Gerexo Calvi f(ilius) v. s. <l. m.>*, C. I. L. 13, 164 (Abbild. bei *Sacaze, Inscr. ant. des Pyrénées* p. 269 nr. 217).

[M. Ihm.]

Suxis (Σούξις), ägyptische Gottheit, an die sich ein Orakelsucher wendet: Σούξει θεῷ μεγάλῳ, *F. G. Kenyon, Greek papyri in the Brit. Mus. Catalogue, With Texts 3 Introd.* p. LXX. *Papyr.* 1267 d, U. Wilken, *Arch. für Papyrusforsch.* 4 (1908), 559 nr. 1267. Es ist wohl Suchos (s. d.) zu verstehen. [Höfer.]

Syagros (Σάγρος). 1) Eine Inschrift aus Ephesos, gefunden auf der vom Theater nach dem Hafen führenden Hallenstraße, erwähnt einen Platz (ἐπὶ τοῦ Σάγρου), auf dem entweder der Oikist von Ephesos, Androklos, als Ebertöter oder auch der Eber allein — beide Deutungen sind möglich — als Wahrzeichen von Ephesos aufgestellt waren, *R. Heberdey, Jahreshfte des österr. arch. Inst.* 5 Beiblatt 54 ff. *Benndorf in Forschungen in Ephesos* veröffentlicht vom *österr. arch. Institute* 1, 55 f. Die Deutung von Σάγρος auf Androklos oder den von ihm erlegten Eber wird gegeben durch die von *Krechylos* bei *Athen.* 8, 361 — e erzählte Gründungslegende von Ephesos: ein Orakel kündete den Ansiedlern an, daß ein Fisch und ein Wildschein (ὅς ἄγριος bzw. οὗς ἄγριος) ihnen den Platz der Gründung zeigen würde. Ein von der Glut wegspringender Fisch setzte durch die ihm anhaftende glühende Kohle ein Gebüsch in Brand, aus dem ein Eber aufgescheucht wurde und an dem Orte, wo später der Athenatempel stand, von Androklos erlegt wurde. Häufig ist auf Münzen Androklos dargestellt zu Fuß oder zu Roß, den Eber tödend oder mit den Exuvien desselben heimkehrend, oft tritt auch der vom Speere durchbohrte Eber allein als Symbol auf, *E. Guhl, Ephesiaca* 90 f. *Imhoof-Blumer, Jahrb. d. deutsch. arch. Inst.* 3 (1884), 294 Anm. 26. *Benndorf a. a. O.* 54 Fig. 14. 15. *Cat. of greek coins brit. Mus. Jonia* 78. 94 (pl. 14, 8). 105. 108. *Head, hist. num.* 577. Über den in diesem Lexikon nicht behandelten Androklos s. *Strabo* 14, 633. 640. *Paus.* 7, 2, 8 f. 4, 2. *Ephoros* bei *Steph. Byz.* s. v. *Βέρνα*. *Antipater in Anth. Pal.* 9, 790. *Toepffer, Attische Genealogie* 244 ff. *Busolt, Griech. Gesch.* 1², 307, 4. *Benndorf a. a. O.* 25 ff. 84 f. — 2) Name eines Hundes, *Sophokles, Ἀγίλλεως ἐρασταί* (frgm. 159) bei *Athen.* 9, 401 d. [Höfer.]

Sybaris (Σύβαρις). 1) Das Lamia oder Sy-

baris genannte Ungeheuer — die Geschichte ist Bd. 1 Sp. 252 s. v. Alkyoneus erzählt — *Nikand. Heteroimena* bei *Anton. Liberal.* 8 = *Nicandrea* ed. O. Schneider frgm. 53 p. 61 f. Über das Lokal der Sage vgl. *H. N. Ulrichs, Reisen und Forschungen in Griechenland* 1, 26 f. Die Sage ist noch heute in Griechenland lebendig und ohne Zweifel aus unserm Mythos entstanden, *Bernh. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder* 142. 246 f. Derselbe, *Das Volksleben der Neugriechen und das Hellenische Altert.* 134. Der Artname des in eine Quelle — über den weit verbreiteten Glauben von der Entstehung von Quellen aus gewaltsam gestorbenen Heroen usw. vgl. *E. Schmidt, Ath. Mitt.* 38 (1913), 75 f. — verwandelten Ungeheuers scheint Lamia, Sybaris der Spezialname dieser bestimmten Lamia zu sein, *Rohde, Psyche* 1², 193 Anm. 1. Über den von einigen angenommenen Zusammenhang dieser Sybaris mit dem im folgenden zu behandelnden Sybaris s. unten. — 2) Auf der von *Paus.* 6, 6, 11 beschriebenen Kopie eines alten Gemäldes mit der Darstellung des von Euthymos (s. d.) bezwungenen gespenstischen Daimon, des sog. Heros von Temesa, waren dargestellt — die Worte, deren Überlieferung nicht ganz sicher erscheint, sind gesperrt gedruckt — νεανίσκος Σύβαρις καὶ Κάλαβρος τε ποταμὸς καὶ Λύκα πηγῇ, πρὸς δὲ Ἥρα τε καὶ Τεμέσα ἦν ἡ πόλις. ἐν δὲ σπρσι καὶ δαίμων ὄντινα ἐξέβαλεν ὁ Εὐθύμνος, χρόαν τε δαινύος μέλας καὶ τὸ εἶδος ἄπαν ἐς τὰ μέλιστα φοβερός, λίκον δὲ ἀμπόχετο δέσμα ἐσθῆτα. εἶδετο δὲ καὶ ὄνομα Λύβαντα (vel Λύβαν τὰ) ἐπὶ τῇ γραφῇ γραμματα. Seit *Clavier* haben alle Ausgaben statt Ἥρα: ἡρώων, weil *Pausanias* einen Tempel (ναός), *Strabo* 6, 255 ein ἱεῖον des 'Heros' von Temesa (vgl. über diesen auch *Eitrem, Hermes u. die Toten* S. 69 zu S. 59 in *Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania* 1909, 5. *O. Roßbach, Castrogiovanni, Das alte Henna* 35) erwähnt; doch betont *K. L. Kayser, Rhein. Mus.* 5 (1847), 359 mit Recht, daß die folgenden Worte: ἐν δὲ σπρσι καὶ δαίμων usw. sich nur auf vorausgenannte Personen beziehen können; er vermutet daher mit allerdings ziemlich gewaltsamen Änderungen: νεανίσκοι Σύβαρις καὶ Κάλαβρος οἱ ποταμοὶ καὶ Λύκα ἡ πηγῇ ἱεροῦ καὶ Τεμέσα γυνὴ ἡ πόλις; auf dem Bilde seien also dargestellt gewesen die Flußgötter Sybaris und Kalabros in Jünglingsgestalt, die Quelle Lyka als Jungfrau und die Stadtgöttin von Temesa als Matrone (γυνή); durch Beifügung des Flußgottes Sybaris habe der Maler andeuten wollen, daß die Szene sich in der Nähe dieses Flusses abspiele. Auch *E. Maaß, Der Kampf um Temesa* im *Arch. Jahrb.* 22 (1907), 39 ff. 45 ff. sieht in Sybaris den Gott des gleichnamigen Flusses und in Kalabros, dessen Name als Fluß in der Literatur sonst nicht erwähnt wird, den Gott eines Baches im alten Kalabrien, den irgendwo bei Tarent oder Metapont geflossen sein möge. Ferner behält *Maaß* die überlieferte Lesart Ἥρα bei und schreibt a. a. O. 30 ff. 44 für Λύκα πηγῇ: Λεῖκα πηγῇ, die er einerseits als die Göttin der von *Strabo* 6, 281 erwähnte bei der kleinen Stadt Leuka auf

der iapygischen Halbinsel fließenden Quelle, andererseits als die Meter der ganzen Landschaft deutet. Der Name des Dämons wird seit *Beckers* Konjektur gewöhnlich *Αύκας* gelesen, da ja der Maler ihn mit einem Wolfsfell bekleidet dargestellt hatte. Doch hat wohl *Maaß* a. a. O. 40 recht mit der Bemerkung, daß darum der 'Heros' noch kein Wolf selbst zu sein brauche, und daß die Lesart der Handschriften *ὄνομα Αύβαντα* in Verbindung mit der Überlieferung bei *Suidas* s. v. *Εὐθύμος* — *οὗτος δ' Εὐθύμος ἡγωνίσατο καὶ πρὸς τὸν ἐν Τεμεσῇ ἦρως Αύβαντα* — auf ein ursprüngliches *ὄνομα Αύβαντα* (oder, wie *Kuhn* und *Siebelis* vermuten, *ὄνομα Αύβαντα*) hinweise. Höchst fraglich aber ist es, ob die von *Maaß* dem Bilde untergelegte historische Deutung das Richtige trifft: Der Heros von Temesa, Alybas, ist der Repräsentant des wilden in der Gegend von Metapont bezeugten Volkes der Alybant, die auch in Temesa sich eingenistet hatten; ihm entriß Euthymos, der Heros der Lokrer, die Stadt in Gegenwart der umwohnenden Griechenwelt, welche in den freudig zuschauenden Gottheiten dieser Griechen, der Hera von Lakinion und der Leuka, und den Flüssen Sybaris und Kalabros verkörpert erscheinen; die Heilnymph Leuka und die Hera von Lakinion bestimmen und vertreten die ganze griechische Landschaft um den Golf von Tarent. Aber sie gehören jede einem anderen griechischen Staate und Stamme; durch die Beigaben, Sybarisfluß auf der einen, Kalabrosfluß auf der anderen Seite, ist eine sehr verständliche Begrenzung ermöglicht: das Reich Krotons, zu dem nach Zerstörung der Stadt Sybaris der Fluß Sybaris gehörte, auf der westlichen, das Reich Tarents auf der östlichen Seite des Meerbusens. — Aber schon die Bezeichnung des Sybaris als *νεανίσκος* und der Zusatz *ποταμός* zu Kalabros spricht m. E. gegen die von *Maaß* gegebene Deutung des Sybaris als Flußgott; wäre dieser dargestellt gewesen, so hätte *Pausanias* doch wohl sicher die beiden Flußgötter Sybaris und Kalabros zusammengefaßt, also etwa so geschrieben, wie *Kayser* (s. oben) vermutet: *Σύβαρις καὶ Κάλαιος οἱ ποταμοί*.

Ettore Pais, Ricerche storiche e geografiche sull' Italia antica 44. 50, dem *D. Anziani, Ecole française de Rome, Mélanges d'archéol. et d'histoire* 30 (1910), 270, 1 beizustimmen geneigt ist, interpungiert nach *νεανίσκος*, in dem er den Euthymos erblickt, und sieht in *Σύβαρις* den Namen der von Euthymos befreiten Jungfrau. In einem späteren Aufsatz (*Klio, Beiträge zur alten Geschichte* 9 [1909], 388) hat *Pais* diese m. E. unhaltbare Ansicht dahin modifiziert, daß Sybaris der Name 'di un personaggio locale . . . della Temesa' sei. Auch *K. Friederichs, Die Philostratischen Bilder* 169, 1 (vgl. *H. Brunn, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 4, 284) bezeichnet den Sybaris als Lokal-dämon, ohne sich freilich näher über sein Wesen zu äußern.

Nach *L. Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 2, 33 wäre 'dieser Jüngling Sybaris offenbar ein Wassermann'; sein Name dürfte aber weder

auf das lukanische Flößchen noch auf die Quelle Sybaris in Achaia, nach welcher jenes Flößchen benannt ist, zu beziehen sein, sondern auf die Quelle Sybaris im Parnaß, die an der Stelle, wo die von Eurybatos (s. oben nr. 1) bezwungene Lamia Sybaris zerschellte, hervorsprudelt sein soll; auch *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* 6, 6, 11 (p. 563) verweisen zur Erklärung des Namens des Jünglings Sybaris auf die gleichnamige Lamia. Aber mit dieser hat er doch nur den Namen gemeinsam. Und auch die konfuse Notiz bei *Anton. Liber.* 8a. E. (79, 26 *Martini*): *ἐν δὲ ταύτης* (nämlich der Quelle Sybaris am Parnaß) *καὶ Λοκροὶ πόλιν ἐν Ἰταλίᾳ Σύβαριν ἔκτισαν*, die übrigen von *Eug. Oder, De Antonino Liberali* 12 als Interpolation gestrichen wird, da an der Quelle Sybaris nicht Lokrer, sondern Phoker wohnten und von der Beteiligung der Lokrer an der Gründung von Sybaris sonst nichts bekannt ist, trägt nichts zur Erklärung des *νεανίσκος Σύβαρις* bei. Ja es ist trotz der überraschenden Ähnlichkeit, die zwischen der Sage von Eurybatos-Sybaris und der Sage von Euthymos-Heros von Temesa feststeht, überhaupt fraglich, ob, wie *Creuzer, Symbolik* 4 (1812), 27 f. (vgl. 3, 26), *Laistner* a. a. O. 34. *Pais, Klio* a. a. O. 392 annehmen, eine Übertragung der lokrisch-phokischen Sage von Eurybatos stattgefunden hat; vgl. *Rohde, Psyche* 1², 193. 1. — Von den übrigen Trägern des Namens Sybaris könnte man höchstens den Oikist von Sybaris (unten nr. 3) und den Genossen des Aineias (nr. 4) mit unserem '*νεανίσκος Σύβαρις*' identifizieren; aber sie sind so wesenlos und schattenhaft, daß sie wohl kaum in Betracht kommen dürften. Und wie soll der Oikist von Sybaris mit Temesa zusammenhängen? So bleibt dieser 'Jüngling Sybaris' im Dunkeln, wenn man nicht, mit aller Reserve sei es geäußert, annehmen will, daß *Σύβαρις* in den Handschriften verschrieben ist. Die Sage von Euthymos aus Lokroi und seinem Kampfe mit dem 'Heros' soll den Ruhm des unteritalischen Lokroi verkünden und gehört wohl jener Zeit an, wo sich Temesa in der Gewalt der Lokrer (*Strabo* 6, 255. *H. Nissen, Ital. Landeskunde* 2, 2, 930) befand. Nehmen wir an, daß *Σύβαρις* aus dem den Abschreibern unbekannten *Σάγαρις* (s. d.) entstanden ist, so wäre bei dem in dem damals lokrischen Temesa spielenden Kampfe des Euthymos Sagaris als Vertreter von Lokroi zugegen. Merkwürdig freilich ist es, daß derselbe Sagaris (s. d.) als Oikist von Sybaris genannt wird. — 3) Sybaris, Oikist und Eponymos von Sybaris (*Σύβαρις, πόλις Ἰταλίας, ἡ ἀπὸ οἰκιστοῦ τινοῦ, ἧ ἀπὸ Συβάρως ποταμοῦ*), *Schol. Theokr.* 5, 1. — 4) Troer, Genosse des Aineias, von Turnus getötet, *Verg. Aen.* 12, 363. Der Name Sybaris ist für die Troas durch nr. 5 bezeugt. — 5) Sybaris, Vater der *Ἀλία* (s. unten), der in einem Haine der Artemis in Phrygien ein göttlicher ungeheurer Drache naht, von dem sie Stammutter der Ophiogeneis (*Ὀφιογενεΐς*), die nach *Strabo* 13, 588 in Parion am Hellespontos wohnten, wurde, *Ael. n. a.* 12, 39. — *Tümpel* in diesem Lexikon s. u. Kombe (Sp. 1279, 7 ff.) nennt die Sybaristochter *Ἀλία* = Leukothea,

Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia* 593 (vgl. *Asia Min.* 138. 459) wohl richtiger *Alia*, d. h. die Eponyme der phrygischen Stadt Alia, wo die θεὰ Ἀλιάρι (Le Bas-Waddington 699 a. Buresch, *Aus Lydien* 154. Ramsay, *Cities* 613 nr. 520) verehrt wurde; vgl. auch Gruppe, *Gr. Myth.* 1541, 3. Eisele in diesem Lex. s. v. Sabazios 23b, 41f. 253, 56ff. — 6) Thebaner, von Hippomedon beim Kampfe um Theben getötet, *Stat. Theb.* 7, 641f. — 7) Auf dem für den reichen Sybariten Alkimenos (Alkisthenes) angefertigten, wohl für eine Kolossalstatue eines Götterbildes bestimmten Prachtmantel war dargestellt: ἀνὰ μέσον . . . Ζεὺς, Ἥρα, Θέμις, Ἀθήνα, Ἀπόλλων, Ἀρροδίτη, παρὰ δ' ἐκάτερον πέρας Ἀλκιμένης ἦν, ἐκατέρωθεν δὲ Σύβαρις, Arist. *Mir. ausc.* 96 (99) = *Paradozo-graphi* ed. Westermann p. 29f.: vgl. *Athen.* 12, 541a b. Stephani, *Comptes-Rend.* 1865, 53. 1878 79, 104. Es ist wohl sicher, daß nicht die Stadt, sondern die Stadtgöttin Sybaris dargestellt war. — 8) Als Personennamen erscheint Sybaris bei *Hor. Od.* 1, 8, 2 als Name eines Jünglings, bei *Plut. Them.* 32 als Name einer Tochter des Themistokles. [Höfer.]

Sybas (Σύβας), Satyr auf einem Vasenbilde, *O. Jahn, Vasenbilder* S. 15. tab. 2. C. I. G. 4, 8439. Gerhard, *Griech. Myth.* 1, 513. Heydemann, *Bakchen- u. Satyrnamen* 19 U (vgl. 43). Rapp, *Rhein. Mus.* 27 (1872), 576. Wieseler, *Gött. Gel. Anzeig.* 1842, 1002. Wihl. Schulze, *Gött. Gel. Anz.* 1896, 253. Usener, *Götternamen* 45 und Anm. 66. Zur Deutung des Namens vgl. *Hesych.* s. v. σύβας und συμβάλλας = λάνυος. [Höfer.]

Syhaeus. Die Namensform: In den lateinischen codd. in bunter Abwechslung Sichaens, Sicheus, Sychaeus, Sycheus und einige seltenere Varianten; am besten bezeugt Sychaeus, das nach dem Vorgange von *Heinsius* und *C. G. Heyne* (zu *Verg. A.* 1, 343) jetzt allgemein angenommen ist; die *schol.* und *Eust. zu Dionys. Per.* (s. u.) haben *Συχχαῖος*, *Malalas* (s. u.) *Συχχαῖος*, *Kedrenos* (s. u.) *Συχχαῖος*. Auch für den anderen Namen des S., Siharbas, finden sich bei *Servius* die Varianten *Secarbas*, *Sycharbas*. — *y* kurz, einmal, *Verg. A.* 1, 343, lang, weswegen dort *Heinsius* nach der griechischen Überlieferung *Synchaeus* [*Brunck* *Sychaeus*] schreiben wollte. Es wäre an sich nicht unmöglich, daß die Form *Συχχαῖος*, obwohl spät bezeugt, so alt ist, daß sie in griechischer Tradition der S.-sage dem *Vergil* hat vorliegen können, doch würde sich dann wohl *Vergil* für den konsequenten Gebrauch von *Syche* entschieden haben; auch müssen wir mangels anderer Zeugnisse dem *Servius* glauben, der (zu d. St.) versichert, *Vergil* habe die Form *Syhaeus* überhaupt erst erfunden; und schließlich hindert nichts, bei *Syche* die bei Eigennamen gewöhnliche metrische Freiheit anzunehmen; s. auch *Meltzer, Karthager* 1, 116 und 463. — Einmal *Syhaeus* adjektivisch, *Verg. A.* 4, 552, doch siehe eine andere Erklärung bei *Serv.* zu d. St.

1) Gemahl der Dido. Während als solcher bei *Iustinus* Siharbas (*Acerbas*) erscheint (s. d. und oben Bd. 1, 1012, 22; über die Übereinstimmung des *Iustinus* mit *Timaios* ebd. Z. 24, aber

auch *Pauly-Wissowa* 5, 426, 30), findet sich *Syhaeus* für uns zuerst bei *Vergil*. Daß sich stofflich *Vergils* Quelle mit der *Iustins* fast durchgängig deckte und *Vergils* Abweichungen in der Regel nur auf dem Streben des Dichters nach pathetischer Wirkung beruhen, erweist *Heinze, Vergils ep. Technik* S. 117 Anm. Mit *Vergil* stimmen dann alle Späteren im wesentlichen meist überein: *Ovid. her.* 7, 97; *Sil. Ital.* 1, 81; 8, 123; *Appian. Pun.* 1; *Ioan. Malalas. Chronogr.* 6, 68 D E (206 Ox.) [dieser kennt zwar *Vergil*, lehnt aber eine Zusammenführung der Dido und des Aeneas ab, oben Bd. 1, 1014, 12ff., vgl. *Pauly-Wiss.* 5, 431, 4, und zwar mit Berufung auf *Servius*; was er weiterhin nach *Serv.* erzählt, steht nicht in unseren *Servius-codd.*]; *Georg. Kedrenos, Histor. Compend.* P 140 [meist, aber doch nicht immer mit *Malalas* übereinstimmend], *Eust. zu Dionys. Perieg.* (in *Müllers Geogr. Gr. Min.* 2) 195, *schol. Dion. Per.* 193. Was diese Späteren dazugeben, ist fast immer Produkt freier Erfindung, und selten (beim Morde des S.) scheint vielleicht abweichende Überlieferung durch; die einzige größere Differenz (*S. Gatte* der Anna, nicht der Dido) ist nur scheinbar, s. u. — *S.* ist nach *Vergil. A.* 1, 343 [dort der Name von *Perikamp* mit ganz unzureichenden Gründen getilgt] Gemahl der Dido, von ihr treu geliebt (*Heinze a. a. O.*). Während bei *Iustinus* *Acerbas*-Siharbas, der Gatte der Dido, zugleich ihr Oheim und Priester des Hercules ist und damit die erste Stelle nach dem Könige einnimmt, ist bei *Vergil* *S.* nur ein reicher Phoiniker (so auch *Eust. ἀνὰ Φοῖνικα, Malal. ἀνὰ Φινία*, doch ist er bei diesem nicht nur sehr reich, sondern auch sehr mächtig: *κελεύοντι πάση τῇ χώρῃ ἐκείνῃ*; ähnlich *Kedren. διύκστη*. — In den *Dionysiosschol.* sein Wohnort Tyros); ihn erschlug *Pygmalion*, König von Tyros und Bruder der Dido (*Timaios* 23 M.) aus Goldgier [über auri oder agri *Verg. A.* 1, 343 siehe die Kommentare; für auri würde die dort übersehene Übereinstimmung der sonstigen Überlieferung anzuführen sein.] Der Mord fand nach *Eust.* außerhalb von Tyros statt (*ἔποδηοῦντά ποιν*), genauer nach *Malalas* und *Kedren.* auf einer Eberjagd; *Pygmalion* wagte den *S.* nicht offen anzugreifen [*ἦν γὰρ γενναῖος* i. e. strenuus, *Malal.*], sondern durchbohrte ihn von hinten mit der Lanze und stürzte ihn dann einen Abhang hinunter; nach der Rückkehr erzählte er von einem Jagdunfalle des *S.* *Vergil* hingegen läßt *S.* bei einem Opfer antaras, am Hausaltar (vgl. *A.* 4, 21) von *Pygmalion* erschlagen werden. In dem Tode auf der Jagd sah *Heyne, Exkurs zu A.* 1, 353—359, einen Rest alter Überlieferung, während der Mord vor dem Altar von *Vergil* ad rei atrocitatem erfunden sei; ähnlich *Heinze a. a. O.*; dagegen will ihn *Meltzer, Karthager* 1, 466 'nur als einen autoschediastischen Versuch zur Lösung gewisser Schwierigkeiten des originaltimaeischen Berichts' betrachten. Den Leichnam läßt *Pygmalion* unbestattet, und Dido erfährt zunächst nichts von dem Morde (so bei *Vergil* und den *Sp.*; anders *Iustinus*; auch über diese beiden Züge *Heinze a. a. O.*) Doch erscheint *S.* der

Dido im Traume [dies Moment nach Heyne ebenfalls von Vergil erfunden, nec incommode ad epicam poesin; anders Heinze mit Berufung auf Appian, der aber doch wohl auf Vergil zurückgehen kann?], offenbart ihr den Mord, ermöglicht die Hebung eines Schatzes durch Bezeichnung der Stelle, wo er vergraben lag, und rät ihr zur Flucht; so auch Eust., schol. Dion. Per., Malal., Kedr., doch kennen diese den vergrabenen Schatz nicht. Auf der Fahrt läßt Dido mit Sand gefüllte Säcke ins Meer versenken unter dem Vorgeben, diese bürden des Gatten Schätze, die sie ihm als Totenopfer darbringe; sie hofft dadurch die Nachstellungen des habstüchtigen Pygmalion von sich abzuwenden. So Iustinus, während dieser Zug bei Vergil und den Spp. fehlt; er ist wohl ursprünglich und von Vergil absichtlich getilgt, Heinze a. a. O. Alles nun folgende ist offenbar freie Erfindung: In Karthago errichtet Dido nach Verg. A. 4, 457 ff. dem S. im Palaste eine marmorne Kapelle, nach Ovid a. a. O. eine Marmorstatue und bewahrt ihm treue Liebe bis zur Ankunft des Aeneas, nach der S. selbst Dido zu sich hinab ins Grab ruft (Rosbach bei Pauly-Wiss. 5, 429, 22). Ascanius-Amor nämlich hatte in Didos Herz (Verg. A. 1, 720) die Liebe zu Aeneas gelegt; nächst S. ist Aeneas der einzige, den Dido noch lieben könnte (4, 20, vgl. 502); sie beklagt es, daß sie dem S. die Treue nicht wahrte (4, 552), dessen alte Amme noch bei ihr weilt (4, 632). Vor dem Selbstmorde der Dido ruft S. diese (4, 460), oder er erscheint der Anna im Traume, ruft dreimal die Dido und freut sich auf das Wiedersehen, Sil. Ital. 8, 123. In der Unterwelt trifft Aeneas Dido und redet sie an, sie flieht jedoch vor ihm zu S. (Verg. A. 6, 474.). In Karthago stand im Tempel der Dido eine Statue dieser und des S., nach ihrem Tode errichtet, Sil. Ital. 1, 81 (Meltzer, Karthager 1, 120f.) — Die schon erwähnte einzige größere Abweichung von der sonst im ganzen nach Vergil konstanten Überlieferung ist die, daß in den Dionysiosscholien a. a. O. S. nicht Gatte der Dido, sondern der Anna ist (Βήλον . . . θυγατέρες [es ist also von zwei Frauen die Rede] Διδώ, ἡ καὶ Ἑλισσα, καὶ Ἄννα, ἡ γεμίζεται Συγγαίῳ Τυρίῳ). Nun ist Anna ursprünglich wohl nur ein anderer Name der Dido-Elissa. Dies kann man nicht nur aus Varro (bei Serv.) erschließen (Rosbach bei Pauly-Wiss. 1, 2223, 20), sondern es ist auch, wenngleich spät, direkt überliefert bei Eust. a. a. O.: Διδώ . . . ἡ καὶ Ἑλισσα καλομένην καὶ Ἄννα, γενομένην γυνὴ ἀνδρὶ Φοίνικι, Τύρον φησι [nicht φησιν, es ist also von einer Frau die Rede]. Bei diesem Sachverhalte könnte man den erwähnten Bericht des schol. Dion. von der Ehe des S. mit Anna als drittes (indirektes) Zeugnis für die Gleichung Dido = Elissa = Anna auffassen. Nach dem Wortlaute der Stelle handelt es sich aber wahrscheinlich um einen Irrtum des Scholiasten, der eine der erwähnten Eustathiosstelle ähnliche falsch so interpungierte . . . ἡ καὶ Ἑλισσα καλομένην, καὶ Ἄννα γενομένην γυνή . . . und deshalb Βήλον θυγατέρες schreiben zu müssen glaubte — mit um so größerem Rechte, als ja anderweit eben Anna Schwester der

Dido ist. Für diese Auffassung spricht, daß auch bei dem Schol. der tote S. der Dido, nicht der Anna erscheint. (Möglich wäre auch ein bloßer Fehler der Überlieferung, wie ihn Bernhardy und Müller annehmen und zu korrigieren suchen, am "wahrscheinlichsten Bernhardy . . . καὶ Ἄννα ἡ δὲ Διδώ γεμίζεται . . .") — Wie man in Dido eine Göttin sieht, oben Bd. 1, 1015, 11 ff. und Pauly-Wissowa 5, 431, 18, so in Sicharbas-Sychaeus einen Gott, oben Bd. 1, 1017, 4. So wahrscheinlich aber die Gleichsetzung der Dido mit Tanit und Caelestis ist, der Gott S. ist weniger sicher; wenn die in Karthago verehrte Göttin sich in der Phantasie der Griechen (Pauly-Wiss. 5, 431, 25) zu einer menschlichen Sagenfigur zurückbilden konnte, so konnte mindestens von frei schaffender Phantasie für sie auch ein Gatte erfunden werden. Anders Meltzer, Karth. 1, 127 über die Umsetzung des Gottes Sicharbas in einen Priester des Gottes (durch Timaios), ferner 1, 134. — 2) Bei Sil. Ital. kämpft ein S., Hasdrubals Sohn, Neffe Hannibals im 2. punischen Kriege (3, 243; 4, 825, 5, 457 ff.). Wenn er eine historische Person und also der Name in hannibalischer Zeit in Karthago lebendig war, so braucht nicht erst, wie Servius [s. o.] annahm, Vergil den Namen Sychaeus für Sicharbas geschaffen zu haben. Aber dieser S. fehlt, obwohl er nach Sil. Ital. eine nicht unbedeutende Rolle spielte, in der historischen Literatur; danach ist es weit wahrscheinlicher, daß ihn der Dichter bei der Suche nach verwendbaren Karthagernamen auf Grund des vergilischen S. erfunden hat. Meltzer, Karthager 1 S. 465.

[Lamer.]

Sydriades (Συδριάδες), die Nymphen des Flusses Sydros (Plin. n. h. 6, 63), Nonn. Dionys. 32, 288. [Höfer.]

Sydyk (Συδών), s. Sadykos und Winckler bei Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament³ 224, 1. Zimmern bei Schrader a. a. O. 370. 473 f. v. Baudissin bei Herzog-Hauck, Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche 17³, 457. 466 ff. [Höfer.]

Syenes (Συήνης), Skythe, tötet den Parther Myraces, Val. Flacc. Arg. 6, 703 ff. (vgl. 74).

[Höfer.]

Syenos (Σύνος), Eponymos von Syene in Ägypten, Sohn des Aëtos — Αἰτοῦ nach der Emendation von Heringa für das Δαίτος der Handschriften nach Steph. Byz. s. v. Αἴγυπτος = Eust. ad Dionys. Per. 239: Αἴγυπτος . . . ἐκλήθη καὶ Ἀέτια ἀπὸ τινος Ἰνδοῦ Αἰτοῦ; vgl. auch Diod. 1, 19, 2 und v. Gutschmid, Kleine Schriften 1, 382 — Steph. Byz. s. v. Συήνη. Eust. ad Dionys. Per. 222. [Höfer.]

Syessa (Σύεσσα) eine Greisin in Lykien, die einst die Leto aufnahm und nach der die gleichnamige Zweig- oder Laubhütte (καλύβη) benannt sein sollte, Steph. Byz. s. v. Σύεσσα. Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien 120. Nach O. Treuber, Beiträge zur Gesch. der Lykier 1 (Progr. Tübingen 1886), 28 ist Syessa vielleicht ursprünglich ein Beiname der Leto selbst, der auf ihren Charakter als Göttin der Fruchtbarkeit hinweist. [Höfer.]

Sykasios (Συκάσιος) euphemistischer Beiname

des Zeus, *Eust. Od.* 7, 116 p. 1572, 56: λέγεται δὲ καὶ σικασίος Ζεὺς παρὰ τοῖς παλαιοῖς, ὁ καθάρσιος· τῇ γὰρ σικῇ ἐχρῶντο. φαίν., ἐν καθάρσις. Die Benennung entstammt der häufigen Verwendung der Feigen im kathartischen Kult, s. *Toepffir, A. G.* 249 f., 252. *Rohde, Psyche* 1, 273, 1. 2, 406 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 910, 1. *Olek in Pauly-Wissowa* 6, 2, Sp. 2148 f., und ist gleichbedeutend mit *Meilichios*, in dessen Kult die Feige ebenfalls eine Rolle spielt, s. *Paus.* 1, 37, 4 u. *Toepffer a. a. O.*

[Kreuzer.]

Sykates (Συκάτης, so *M. Schmidt* zu *Hesych.* a. a. O. für das überlieferte σικατῆς, besser Σικατῆς, *Lobeck, Aglaoph.* 703 g. *Usener, Götternamen* 146, 65). Beiname des Dionysos als Schöpfers des Feigenbaumes, *Hesych.*; die Lakeldaimonier verehrten den gleichbedeutenden Dionysos Σικιτῆς, *Sosibios* bei *Athen.* 3, 78 c. (*F. H. G.* 2. 628). *Wide, Lakon. Kulte* 166. 20 *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908), 556. *O. Kern, Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos. u. Religion* 90. *Adalb. Kuhn, Mytholog. Studien* 1, 217. *Panofka, Abhandl. d. Berl. Akad.* 1852 364 Anm. 74. [Höfer.]

Sykatoimis (Σικατοίμης), Name einer sonst unbekannten ägyptischen Gottheit, *Wilcken, Ägypt. Urkunden aus d. K. Mus. in Berlin, Griech. Urkunden* 2 nr. 488. *Fr. Krebs, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsw.* 35 (1897), 100; vgl. auch *I. G. Milne, A history of Egypt under roman rule* 131. Nach *Roeder* (s. d. Art. *Sobk* Sp. 1101, 62) und *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 4 Anm. 1 (vgl. 1, 327, 2, 118, 2, 152) ist Sykatoimis eine entstellte Namensform des *Sobk*. [Höfer.]

Syke (Συκή), 1) *Hamadryas*, nach *Pherenikos* von *Heraklea* bei *Athen.* 3, 78 b, s. den Artikel *Hamadryas*. Eine Sage, wonach eine Nymphe S. von Dionysos geliebt und in einen Feigenbaum verwandelt worden sei, erwähnt, ohne Quellenangabe, *Cartari, Delle Imagini de gli Dei antichi*, Pad. 1626 p. 352. *S. Murr, Pflanzenw.* 33.

2) In den Versen des Komikers *Alexis* bei *Athen.* 2, 55 a, b: τότε θειοφανὲς μητρόφρ ἐποι μέλδην ἰσχάς, Φρυγίας ἐνδύματα σικῆς wäre nach *Murr a. a. O.* σικῆ als Name einer phrygischen Heroine zu fassen, die den Menschen die Feige als Geschenk der *Kybele* überbrachte. 50

[Kreuzer.]

Sykeates s. **Sykites**.

Sykeus (Συκέυς), ein Titan, den seine Mutter Ge vor der Verfolgung durch Zeus rettete, indem sie für ihn einen Feigenbaum εἰς διατρύβην hervorwachsen ließ. *Dorion* bei *Athen.* 3, 78 b. *Steph. Byz. s. Σικέα. Eust. Od.* ω 1964. Der Zusatz εἰς διατρύβην bedeutet offenbar zum Aufenthalt; denn im Feigenbaume, der für blitzsicher galt (s. die Belege bei *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 785, 6) sollte S. vor den Blitzen des Zeus geschützt sein, *Murr, Pflanzenw.* 34. *Wide, Lak. Kulte* 168. Die Sykeussage wurde mit dem Namen der Stadt *Sykea* in *Kilikien* in Zusammenhang gebracht, *Steph. Byz. a. a. O.*, und ist ein Lokalmythos im Sinne der späteren orphischen Vorstellungen von den Titanen. *S. Mayer, Gig. u. Tit.* 150. [Kreuzer.]

Sykites (Συκίτης), Beiname des Dionysos bei den Lakoniern, der den Gott als Spender des Feigenbaums wie auch als Bewohner desselben, als ἔνδεδος, bezeichnet. *Sosibios* bei *Athen.* 3, 78 c. *Eust. Od.* 1964, 16. *Diodor* 3, 63. *Ovid Fast.* 3, 735 f. *Et. Magn. s. θρίαμβος. Hes. s. ἔνδεδος. Wide, Lak. Kulte* 167. Das Bild des Dionysos Meilichios aus Feigenholz (*Athen.* 3, 78 c) und die vielfache Verwendung der Feige im kathartischen Kult (s. d. Art. *Sykasios*) zeigen, daß Dionysos S. chthonischen Charakter hatte. *Wide a. a. O. Hesych. s. v.* verzeichnet den Beinamen auch in der Form Σικεάτης, die nach *Wentzel, De gramm. Graec. quaest. sel.* 1. Ἐπικλήσεις pars 7 p. 5 und 9, von σικία(σική) abzuleiten ist, wogegen Σικίτης auf σίκον zurückgeht. [Kreuzer.]

Sylea (Συλία), Tochter des Korinthus, Gemahlin des Polypemon und Mutter des Fichtenbeugers Sinis, der am Isthmos von Korinth hauste, *Apolloodor* 3, 16, 2, 1. *S. Bd.* 4 Sp. 922 bis 23. [Kuhnert.]

Syleus (Συλεύς). Die mythographischen Überlieferungen über die Syleussage stehen bei *Apolloodor* 2, 6, 3 und *Diodor* 4, 31. *Ap.* erzählt, daß Herakles nach der Ermordung des Iphitos in eine schwere Krankheit verfiel; das Orakel verkündete ihm, er werde davon erst genesen, wenn er 3 Jahre dienen und den Erlös als Sühne dem Vater des Erschlagenen geben würde. Er ließ sich darauf von *Hermes* an die *Lyderkönigin Omphale* (s. d.) verkaufen und bewältigte in ihrem Dienst zuerst die *Kerkopen* bei *Ephesos*; dann strafte er den *Syleus*, der ἐν Αἰλίδι die vorbeiziehenden Fremden seine Weinberge umzugraben zwang, indem er ihm die Reben mit den Wurzeln heraushackte (vgl. *Holzinger, Serta Horteliana* 89, 1) und sowohl ihn wie seine Tochter *Xenodoke* erschlug. Auf der Heimfahrt legte er in *Dolichae* an, begrub dort den ins Meer gestürzten *Ikaros* und nannte die Insel nach ihm *Ikaria*.

Dieselbe Überlieferung über *Syleus* liegt bei *Tzetzes Chil.* 2, 429—435 vor, nur daß die Tochter hier *Xenodike* heißt.

Ebenfalls mit der Ermordung des Iphitos und dem Verkauf an *Omphale* (aber durch einen seiner Freunde) bringt *Diodor* dies Abenteuer des Herakles in Verbindung. Im Dienste der *lydischen Königin* bezwang er die *Kerkopen*, tötete mit der Hacke den *Syleus*, der die vorübergehenden Fremden aufgriff und sie zwang, seine Weinberge umzugraben, nahm den *Itonen*, die oft in *Omphales* Land plündernd eingefallen waren, die Beute ab und zerstörte ihre Stadt.

Einen neuen Zug der Sage lernen wir aus einem dem Platoniker *Speusippos* zugeschriebenen Brief an König *Philipp* kennen (über seine Echtheit vgl. *Susemihl, Alex. Lit.* 2, 586); danach hatte *Syleus* einen Bruder *Dikaios*, dem *Herakles*, als er den Frevler getötet hatte, den Besitz desselben, die Landschaft *Phyllis* am unteren *Strymon* bei *Amphipolis*, zur Verwaltung übergab. Ebenso wird dem bösen *Syleus* der gerechte Bruder gegenübergestellt bei *Konon* 17; sie waren Söhne des *Poseidon* und wohnten am *Pelion* in *Thessalien*. Nach

der Ermordung des Syleus wurde Herakles von Dikaos aufgenommen, sah hier die von ihrem Oheim erzeugte Tochter des Syleus und nahm sie zum Weibe. Sie liebte ihn so sehr, daß sie aus Sehnsucht starb, als er sie einmal verließ; Herakles aber, der gleich nach ihrem Tode wiederkehrte, konnte nur mit Mühe abgehalten werden, sich mit ihr auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen. Nach seinem Fortgang umfriedigten die Anwohner das Grabmal und weihten es zu seinem Heiligtum.

Wie andere Taten des Herakles so ist auch diese von Euripides zu einem Satyrspiel gestaltet, dessen ungefähren Inhalt wir aus der anonymen Abhandlung über die Komödie (abgedruckt bei Nauck, *Fragm. trag.* 2 S. 575) kennen lernen. Herakles war als Sklave an Syleus verkauft und von ihm ausgeschiedt, seinen Weinberg zu bearbeiten; er aber schlug mit der Hacke die Reben aus dem Boden heraus und trug sie auf dem Rücken in das Landhaus. Dort schlachtete er den besten Stier, erbrach den Weinkeller und öffnete das beste Faß, richtete sich aus Türen einen Tisch her und zwang mit grimmiger Miene den Verwalter, Früchte und Kuchen herbeizubringen. Zuletzt setzte er das ganze Gehöft unter Wasser, indem er einen Fluß darauf leitete. Aus Philo, der das Auftreten des Herakles zur Erhaltung des Satzes πάντα σπονδαίων εἶναι ἐλεύθερον in der gleichnamigen Schrift (Kap. 15) verwertet, erfahren wir weiter, daß der Held von Hermes an Syleus verkauft war, und daß er seinen Herrn, der über den ihm zugefügten Schaden und das Benehmen des Dieners empört war, gemächlich aufforderte, sich neben ihn zu lagern, zu trinken und zu erproben, ob er ihm gewachsen sei. Der Wortwechsel artete in Tätlichkeiten aus, und als Syleus Hilfe herbeirief, erschlug Herakles ihn und seine Leute mit der Keule (vgl. fr. 693). Das bei dem Antiatticista S. 85, 11 erhaltene Fragment 694 endlich: βαυβῶμεν εἰσελθόντες ἀπομορξαί σέθεν τὰ δάκρυα enthält die Aufforderung an ein Mädchen, sich die Tränen zu trocknen und mit ihm im Hause der Ruhe zu pflegen; es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Worte von Herakles an die Tochter des Syleus gerichtet sind. Für die Ordnung und Erklärung der Fragmente verweise ich auf O. Jahn (*A. Z.* 1860 Sp. 158 bis 160), dessen Ausführungen ich nichts hinzuzufügen vermag. Das Satyrspiel wird in seinem Aufbau den zahlreichen späteren Dramen (Amykos, Kyklops) entsprochen haben, in denen die Satyrn von einem Unhold geknechtet und von einem Helden, der den Frevler tötete, befreit wurden.

Von der bei Apollod. überlieferten Sagenform unterscheidet sich die euripideische durch die Ausschaltung der Omphale, indem der Held hier an Syleus verkauft wird, und durch das Schicksal der Xenodike; denn während sie nach Apoll. zusammen mit dem Vater getötet wurde, war hier der Ausgang, wenn das *Fragm.* 694 nicht völlig täuscht, ein friedlicher. Und einen solchen friedlichen Ausgang müssen wir auch als ursprünglich annehmen nach ihrem Namen, mag er nun Xenodike (der auch sonst

belegt ist, vgl. Jahn Sp. 159, 8) oder Xenodoke gelantet haben. Das Märchen liebt es, dem Bösewicht ein braves Wesen gegenüberzustellen; hier ist es die Tochter, die das Gastrecht ehrt, während in der Sage von Amphipolis neben dem Räuber der gerechte Bruder steht.

Wo Euripides den Syleus wohnen ließ, ist unbekannt; die mythographische Überlieferung bei Apoll. und Diod. verknüpft das Abenteuer des Herakles zwar mit seinem Dienst bei der Lyderkönigin, läßt aber noch erkennen, daß Syleus in Lydien jedenfalls nicht heimisch war. Bei Apoll., der die Kerkopen bei Ephesos wohnen und den Helden auf der Rückkehr vom Syleusabenteuer bei Ikaria anlegen läßt, ist als Wohnort des Syleus ἐν Ἀλλίδι überliefert; die mit vielem Beifall aufgenommene Verbesserung ἐν Ἀυδίᾳ ist ebenso leicht wie unwahrscheinlich, denn bei einem im Reich der lydischen Königin sich ereignenden Abenteuer hätte nur eine spezielle Ortsangabe Sinn. Der Brief des Speusippos gibt die Landschaft Phyllis am Strymon als Besitz des Syleus an; gewiß mit Recht hat Hercher danach bei Apoll. Ἀλλίδι in Φυλλίδι verbessert. Daß die alte Sage die Heimat des Syleus nördlich von der Chalkidike ansetzte, bestätigt Herodot, nach dem das Συλῆος πεδῖον zwischen Argilos und Stageiros östlich vom Bolbese lag (7, 115). Jahn (Sp. 160) meint zwar, ein Name von so allgemeiner Bedeutung scheine dafür zu sprechen, daß man ein bestimmtes Lokal, auf dem die Sage ihren natürlichen Boden gehabt, schwerlich suchen dürfe. Sowenig sich indes ihr märchenhafter Charakter verkennen läßt, so wird ihre Aufnahme unter die Abenteuer gerade des Herakles doch nur durch die Wirkung einer lokalen Tradition verständlich.

Diod. gibt für die Kerkopen und Syleus kein Lokal an; die Itonen, die in Omphales Gebiet einfelen, dachte er sich vermutlich als ein Nachbarvolk der Lyder. Aber gute Überlieferung kennt hier kein solches Volk, und Wilamowitz hat sie deshalb mit der Stadt Iton am malischen Golf in Verbindung gebracht. Denn dort an den Thermopylen lagen auch nach der alten von Herod. (7, 216) aufbewahrten Sage die Κερκῶπων ἑδραί. Und da Omphale dem Herakles einen Sohn Lamos gebar, der nach Steph. Byz. als Eponymos der Stadt Lamia im Nordwesten des malischen Golfes galt, so schließt Wilamowitz überzeugend, daß auch Omphale, die Eponymos von Omphalion, der Stadt der bald in Thessalien, bald in Epeiros lokalisierten Ὀμφαῖες, hier ihre Heimat hatte (Herakles 2 75 ff.). Damit erweist sich die Verbindung der Dienstbarkeit des Herakles bei ihr mit dem Morde des Iphitos, des Königssohnes aus dem thessalischen Oichalia, als sehr alte Überlieferung, und es steht nichts im Wege, die Verlegung der Omphalesage nach Lydien und die Anknüpfung der lydischen Dynastie an Herakles bereits für das Epos des Kreophylos von Samos voranzusetzen.

Die bei Konon gegebene Lokalisierung der Syleussage am Pelion würde zu dem alten Sitz der Omphale gut passen; da sich aber diese

Überlieferung durch ihre Rührseligkeit und ihren ätiologischen Charakter (*Rohde, Gr. Roman* 106, A.) als eine verhältnismäßig späte Erfindung kundgibt, so darf man auch zu dem Alter des Lokales kein Vertrauen haben. Die gute bei *Herod.* vorliegende Tradition setzt Syleus nördlich der Chalkidike an; hier, in der Landschaft Phyllis, fanden sie die Athener vor, als sie 437 Amphipolis gründeten, das ihnen 424 entrissen wurde. Wahrscheinlich ist in diesem Zeitraum das euripideische Satyrspiel entstanden. Der Bruder Dikaiaos aber stammt aus Dikaia, entweder der am thermäischen Meerbusen oder der bei Abdera gelegenen Stadt, die Münzen mit dem Kopf des Herakles prägte (*Weber, Num. Chron.* Ser. 3, 16, 1896 S. 12; *Head, h. n.* 252).

Der Kunst war die Syleussage bereits um die Wende des 5. Jahrh. ein geläufiger Stoff; ob die geringfügigen Fragmente einer zu Athen im Perserschutt gefundenen Vase (*Arch. Jahrb.* 2, 1887, 231 nr. 6—8) hierher gehören, ist zweifelhaft, sicher stellen eine Kylix und eine Amphora aus der Zeit der großen attischen Schalenmaler zwei verschiedene Szenen unseres Mythos dar. Auf der einen Seite der von *O. Jahn* (*A. Z.* 1860 Taf. 149) veröffentlichten Trinkschale sehen wir Herakles, mit einem feinen Chiton und dem Löwenfell, dessen Enden hoch geknüpft sind, bekleidet, eifrig bei der Arbeit; zwei Weinstöcke hat er bereits mit den Wurzeln herausgehackt und fährt unentwegt zu hacken fort, obwohl ein weiterer gar nicht mehr abgebildet ist. Erschreckt eilt ein mit einem Mantel bekleideter glatzköpfiger Alter, der in der vorgestreckten R. eine Doppelhacke hält, auf ihn zu, um ihm Einhalt zu gebieten; er ist offenbar der Aufseher des Weinberges, der sich des Helden Tun nicht zu erklären weiß. Die Darstellung der andern Hälfte hat *Jahn* mit Unrecht auf den Tod des Syleus bezogen, sie stellt vielmehr den Ringkampf mit Antaios dar; auch das mit feinen, durchscheinenden Gewändern bekleidete Mädchen auf dem Innenbilde, das mit einer Kanne und Schale am Tisch steht, darf mit unserer Sage nicht in Verbindung gebracht und Xenodike genannt werden. Auf der von *Petersen* veröffentlichten Amphora (*M. d. I.* 11 tav. 50, *Annali* 1883. 59 ff., s. die Abbildung) tritt der einen Knotenstock tragende Syleus mit herrisch zurückgeworfenem Haupt auf Herakles zu, deutet mit der R. auf die neben ihm stehenden Weinstöcke und befiehlt seinem Knecht sie zu bearbeiten. Die innere Empörung des Herakles über die Behandlung durch seinen brutalen Herrn ist vortrefflich zum Ausdruck gebracht; sprachlos wendet er ihm das Antlitz zu und faßt mit der L. seinen Bart, während der herabhängende r. Arm, der die Hacke hält, etwas nach hinten zurückdrängt; im nächsten Augenblick wird der Held ihn emporwerfen, mit beiden Händen die Hacke packen und mit wilder Wut auf die Reben und ihren Besitzer einschlagen. Hinter ihm steht ruhig seine Schützerin Athena, in der erhobenen L. einen Lanzenschaft, in der halb gesenkten R. ihren Helm haltend. Die Darstellung gehört durch die lebendige und

eindrucksvolle Charakterisierung der beiden handelnden Personen sowie durch die Wahl des dramatischsten Momentes der Sage zu den besten ihrer Zeit.

Einige Jahrzehnte jünger ist die jetzt in Zürich (*Blümner, Die archäol. Samml. in Z.* 1881 S. 177 nr. 19) befindliche Vase, die *Klügmann* in den *Annali* 1873 Tav. C abgebildet und S. 34 ff. besprochen hat. Auf der einen Seite wütet der ganz unbekleidete Herakles bereits in dem Weinberg, eine Rebe liegt hinter ihm, eine andere hat er eben herausgehackt; ein junges Mädchen r. von ihm läuft eilig davon, in der ausgestreckten L. sein Löwenfell, in der R. seine Keule haltend, ohne daß Herakles in seinem Eifer dessen gewahr wird. Hat er ihr Keule und Fell zu halten gegeben, um



Athena, Syleus, Herakles auf einer Amphora
(nach *Mon. d. Instit.* 11 Taf. 50).

bei der Arbeit nicht behindert zu sein und läuft sie damit fort aus Entsetzen über das, was er anrichtet, oder ist sie ihm feindlich gesinnt und will ihm seine gefährliche Wehr rauben? Ist das letztere der Fall, so wird auch sie dem Helden zum Opfer fallen und der Wendung bei *Apollod.* kein Mißverständnis, wie *Jahn* (*Sp.* 160 A. 10) meinte, zugrunde liegen. Auf der anderen Seite des Gefäßes läuft ein junger Speerträger mit vorgestrecktem r. Arm auf einen älteren Mann zu, der unbekleidet auf einem Felsen sitzt und mit der R. sein Kinn stützt; jedenfalls Syleus, dem ein Untergebener von dem ungewöhnlichen Ereignis Kunde bringt.

Der bärtige Herakles im Löwenfell, mit aller Macht auf einen vor ihm stehenden Weinstock einschlagend, ist auf einer in mehreren Exemplaren bekannten Gemme dargestellt, deren eines von *Jahn*, *A. Z.* 1860 Taf. 150 nr. 3 abgebildet und zuerst richtig gedeutet ist (*Sp.* 161, vgl. *Michaelis, Annali* 1872 S. 249 A. 2). Eine vortreffliche Darstellung, nur daß die lächerliche Kleinheit der Hacke zu der gewaltigen Anstrengung des Helden nicht stimmt. Auf einer anderen Gemme führt der als bartloser Jüngling gebildete Herakles die Hacke in der r. Hand, während er in der L. einige vorher abgerissene Ranken einer Rebe hält (*Taf.* 150 nr. 4).

Die Ermordung des Syleus wollte *Jahn* (*Sp.* 162, A. 15) auf einer rf. Schale der Campanaschen Sammlung erkennen, auf der nach der Beschreibung Herakles einen zu Boden

geworfenen Giganten mit dem Doppelbeil erschlagen will.

Die literarische und die künstlerische Überlieferung haben übereinstimmend ergeben, daß die Sylleussage alt und bereits am Ende des 6. Jahrh. in Attika bekannt und beliebt war. Xenodike und Dikaios nebeneinander dürfen wir für die älteste Sage nicht voraussetzen; sie sind offenbar Parallelgestalten, die verschiedenen Versionen und Zeiten angehören. 10 Die Priorität der Xenodike ist ohnehin wahrscheinlich und wird durch ihr Auftreten auf der Züricher Vase und im euripideischen Drama bestätigt; Dikaios taucht zuerst in dem Brief des *Speusippos* auf, und zwar als Verwalter des dem Syleus abgenommenen Besitzes, der 437 an Athen übergang. Liegt hierin die offizielle attische Version vor, so möchte man sie gern auch für *Euripides* voraussetzen; nachweisen können wir die Verquickung der beiden Sagenwendungen erst bei *Konon*, der Xenodike zur 20 Pflegetochter des Dikaios machte. Ihrem Namen nach muß Xenodike in der alten Sage anderen Charakters als ihr Vater gewesen sein; dies bestätigt das euripideische Satyrspiel, in dem sie zwar den Tod ihres Vaters beweint, zu Herakles sich aber so gestellt haben muß, daß er die in *Fragm.* 694 erhaltene Aufforderung an sie richten konnte. Raubte aber Xenodike, wie es doch den Anschein hat, auf der 30 Züricher Vase dem Herakles Keule und Fell, so geht auch die bei *Apoll.* vorliegende Sagenwendung, nach der sie ihrem Vater gleich und daher mit ihm zusammen ihr Ende fand, bereits auf sehr frühe Zeit zurück. [Kuhnert.]

Syllania, Syllanios (*Συλλανία, Συλλάνιος*). In der Rhetra des Lykurgos bei *Plut. Lylk.* 6 ist überliefert *Διὸς Συλλανίου* und *Ἀθηνᾶς Συλλανίας*; fast allgemein gelten die beiden Epitheta für korrupt. Nur *G. Wentzel*, *Ἑται- 40 κήσεις* V, 25 behält die überlieferte Lesart bei, freilich ohne sich zu äußern, und nach *Th. Bergk, Kleine philol. Schriften* 2, 729, 32 ist *Συλλάνιος* usw. „die lichte alte Form für *Ἑλλάνιος*, d. h. Zeus der Strahlende, Leuchtende, wie in Athen *Ζεὺς Γελών*“. *Wilde, Lakon. Kulte* 18 verzichtet auf Wiederherstellung der Lesart. Seit *Bryanus* schreiben die meisten *Διὸς Ἑλλανίου* (bzw. *Σελλανίου*; vgl. *Σελλοί: Ἑλλοί*) und *Ἀθηνᾶς Ἑλλανίας* (bzw. *Σελλανίας*), *O. Müller*, *Ersch u. Gruber* III. Sect. 10. Teil S. 95 s. v. Pallas-Athene. *Gust. Gilbert, Studien zur altspartan. Geschichte* 129. *Ders., Handbuch der griech. Staatsaltert.* 1², 8 und anm. 1. v. *Wilamowitz, Homer. Untersuchungen* 94, 8. *Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 264, 1. *Rhein. Mus. N. F.* 42 (1887), 83 Anm. 1. Gegen die Änderung in *Ἑλλανίου*, -ας erklärt sich *Dittenberger, Hermes* 42 (1907) 222, 1, weniglicher ihm *Συλλάνιος* dunkel ist; vgl. 60 *Dümmler* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Athena* 2, 1978, 55 ff. = *Kleine Schriften* 2, 68. *Bovllion, Bovllas* vermutet *Urlichts*, *Rhein. Mus.* 6 (1848), 204 ff.; *Συλλάτωρ* (mit Tilgung des *Athena*-beinamens), *Göttling, Ber. über die Verhändl. d. K. S. Gesellsch. d. W.* 1 (1848), 143 f. *Gesamm. Abhandl.* 1, 332, — *Συλλανίου, Συλλανίας* *Meineke* zu *Steph. Byz.* p. 579 mit Bezug auf

Hesych. Συλλανίης ἡ πολεμική, ἴσως ἀπὸ τοῦ συλλέγειν (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1208, 12), wogegen *Göttling* (a. a. O.) Einspruch erhebt mit dem Bemerkn, daß die Bezeichnung der beiden Götter als „kriegerische“ hier nicht passe, weil diese eine kriegerische Stellung nach außen bezeichne, hier aber die Intention einer nach innen zu richtenden Verfassung verlangt werde. Nach einer zwischen Korinth und Epidauros gelegenen Ortschaft *Σελλάνων*, die auf einer Inschrift aus der 2. Hälfte des 3. Jahrh. erwähnt wird: *περὶ τοῦ Σελλανίως* (*Ἐπιμ. ἀρχ.* 1887, 11. *Collitz* 3025, 4. *Inscr. Argol.* 926, 4. *Dittenberger, Sylloge* 2², 452, 4 p. 54) möchte *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 511 anm. 1, dem *Hiller von Gärtringen* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Delphoi* Bd. 4, 2520, 37 ff. (vgl. *Ed. Meyer* und *Dümmler* a. a. O.) folgt, an unserer Stelle *Διὸς Σελλανίου* und *Ἀθηνᾶς Σελλανίας* schreiben, was deswegen wenig Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat, weil nicht zu ersehen ist, wie eine so unbedeutende, überdies erst spät bezeugte, abseits gelegene Ortschaft den spartanischen Göttern ihren Beinamen gegeben haben soll. *O. Müller* a. a. O. spricht auch von der Lesart *Athena Ἰλλανία* (statt *Συλλανία*). Zusammenhang mit *Hyllos* (s. d.) ist aber schwerlich anzunehmen. [Höfer.]

Sylleptor (*Συλλήπτωρ*), Beiname des Neilos (s. d. Sp. 89, 14 ff.) auf einer Inschrift aus Philai: *θεοῖς πατοῖσι, Ν[εῖλ]ω Συλλήπτορι χαριστήρια*; im entsprechenden lateinischen Texte: *die[si] patrieis et Nil[o] Adiutor donum*, *C. I. L.* 3 *Suppl.* p. 2298 f. nr. 14147⁵. *Rev. arch.* 29 (1896), 140 nr. 43. *Arch. für Papyrusforsch.* 2 (1903), 428 f. nr. 1. *Dittenberger, Or. Graec. inscr. sel.* 654, p. 364. *Wilcken, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 35 (1897), 71. *E. Fränkel, Geschichte der griech. Nomina agentis* auf -της, -τωρ, -της (= *Untersuch. z. indogerman. Sprache u. Kulturwissenschaft*, herausg. von *Brugmann u. Thumb* 1) I S. 221. Der Beiname scheint (vgl. *Dittenberger* z. d. St.) nur mit Beziehung auf ein einzelnes Ereignis gebraucht zu sein, vielleicht auf die Hilfe, die der Nil durch Überschwemmung oder plötzliches Zurücktretan dem Dekanten bei der Unterwerfung der Aufständischen geleistet hat. Doch ist für Philai, was zu Neilos nachzutragen ist, der Kult des Neilos auch weiter bezeugt durch die Inschrift bei *Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Äthiopien* 6, 91, 315 = *Borchardt, Nilmesser und Nilstandsmarken* (*Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1906) S. 12: *ὁ ἱερώτατος Νείλος* — von einer großen Überschwemmung (*ἐπερβαρὴς ἀνάβασις*) τοῦ ἱερωτάτου Νείλου berichtet auch *Oxyrynchus Papyr.* 3, 486₃₂ p. 182 — *εἰσῆλθεν εἰς τὸν πύλωνα τῆς [πόλεως Φιλῶν] ... κυβερνήτης Νεῖ[λου] Ν[οφερώ]ς*. Nach *Wilcken* bei *Borchardt* a. a. O. 12 Anm. 4 ist *Νοφερώς* = 'schöngesichtig' die ältere Form des Kultbeinamens *Νεφώτης*, der dem Neilos auf einer Inschrift aus Silsilis gegeben wird. Letztere Inschrift ist schon Bd. 3 s. v. *Nephtes* (Sp. 188, 40 ff.) mitgeteilt und steht außerdem bei *Lepsius* a. a. O. 82 nr. 188. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 672, während *Scymour de Ricci, Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 439 nr. 43 statt *προσὺν*

νημα . . . κυβερνήτον Νείλου Διὸς καλουμένον Νεφώτου τοῦ (bei Lepsius steht statt τοῦ: θεοῦ) μεγίστου wohl irrtümlich gibt: Νείλου [πρ]οκαλουμένον Νεφώτου usw. Nach Dittenberger z. d. S. ist Διὸς nicht mit Νείλου zu verbinden, sondern ist von προσκύνημα abhängig, eine Vermutung, der allerdings die Wortstellung widerspricht, die die Verbindung Νείλου Διὸς usw. fordert. Daß Neilos auch sonst dem Zeus gleichgesetzt wird, zeigt Pind. *Pyth.* 4, 56 (vgl. das Schol. u. Bd. 3 Sp. 90, 14 ff.). Nach W. Otto, *Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 2, 317 (Nachtrag zu 1, 114) bedeutet der Titel κυβερνήτης Νείλου nicht eine besondere priesterliche Funktion, sondern ist nur ein Ehrentitel. Für Oxyrynchos sind neben κοσμηται (vgl. Otto a. a. O. 1, 164 f.) θεῶν auch κοσμηται Νείλου bezeugt, *Oxyr. Pap.* 519, 10 p. 255. Otto a. a. O. 1, 165, 1. Für den Kultnamen Γόνυμος des Neilos: Νίλῳ Γονυωτάτῳ (Arch. Anz. 24 [1910], 422, nr. 5, 2. Preisigke, *Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten* 2074 p. 175) vergleiche die Inschrift aus Akoris: ἀνῆλθεν . . . τὸ ἐπ'αγαθὸν γόνυ[ο]ν νέον ὕδαρ σὺν τῇ καρποφ[ο]ρῇ γαίῃ (so!) μετὰ πάσης χαρᾶς καὶ ἰλαρίας, *Annales du service des ant. de l'Égypte* 6 (1905), 154 nr. 22. Cagnat, *Inscr. Gr. ad res Roman. pertin.* 1, 1184, 389. Borchardt a. a. O. 37, 5. Eine fragmentierte Inschrift aus Syene erwähnt den μέγας θεὸς Νείλος und ihm dargebrachte Opfer (ἀποδοὺς τῷ Νείλῳ τὰ νομίσματα), Dittenberger a. a. O. 168, 10 p. 243 f. (= *Ath. Mitt.* 20 [1895], 334, 10. Strack, *Dynastie der Ptolemäer* p. 266 nr. 140, 10. Aus Abukir (Kanobos) stammt die Weihinschrift: Σαράπιδι καὶ Ἰσιδι καὶ Νείλῳ, Breccia, *Bull. Soc. Arch. Alex.* 9, 99 (vgl. *Rev. des études gr.* 21 [1908], 210). *Catal. général des ant. égyptiennes des musées d'Alexandrie* T. 57 = Breccia, *Iscrizioni greche et latine* 14 p. 8. Zu dem Feste Νελαία (Bd. 3 Sp. 91, 15) vgl. jetzt auch Ägypt. Urk. aus d. Kgl. Mus. zu Berlin. *Griech. Urk.* 2, 362 p. 6, 22 f. Lumbroso, *L'Egitto* 2 1 ff. Krebs, *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 35, 101. Über den Kult des Neilos im allgemeinen vgl. besonders auch E. A. Wallis Budge, *The gods of the Egyptians* 2, 42 ff. [Höfer.]

Syllis(?) (Σύλλης?), Mutter des Zeuxippos, des letzten Königs von Sikyon, den sie von Apollon empfangen hat, Paus. 2, 6, 7. Den Namen stellen E. Maaß, *Hermes* 25 (1890), 405 Anm. 2 und F. Kirchner, *Attica et Peloponnesiaca* 24 Anm. 5 zu Συλλεύς und Συλλέα (s. d.); nach Maxim. Mayer, *Giganten u. Titanen* 64, 29 ist Κόνυς zu lesen; der Name hinge dann mit Kynos (s. d.) zusammen: vgl. O. Müller, *Dorier* 1, 80, der Τίλλis lesen möchte und v. Wilamowitz, *Aus Kydathen* 146. [Höfer.]

Syllogismos (Συλλογισμός), personifiziert mit Ἐλεγγος, Ἀρόδειξιν usw. zusammen im Gefolge der Philosophia, Luc. *Piscat.* 39. 40. [Höfer.]

Sylo (Συλό), ein anderer Name der Tyro (s. d.). Schol. Hom. *Od.* 11, 235; vgl. W. Radtke, *Hermes* 38 (1903) 150. [Höfer.]

Symaithos (Συμαιθίς), Tochter des Flußgottes Symaitchos (s. d.), von Faunus Mutter des Akis (s. d.), Ov. *Met.* 13, 750. Em. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 249. Akis

heißt daher Symaethius heros, Ov. *Met.* 13, 879. Ciaceri a. a. O. 256. [Höfer.]

Symaithos (Συμαιθός), Gott des gleichnamigen Flusses auf Sizilien, Vater der νύμφαι Συμαιθίδες (s. Symaithis), Anth. Pal. 6, 203, 6. Auf einer Bronze der nur von Steph. Byz. erwähnten sizilischen Stadt Piakos erkennt Imhoof-Blumer, *Monn. gr.* 26 ff. pl. B 11 (vgl. Poole, *Cat. of greek coins Brit. Mus. Sicily* 130, 1. Holm, *Gesch. Siziliens* 3, 638, 238 Taf. 7, 12. G. F. Hill, *Coins of anc. Sicily* 138. Head, *Hist. num.* 2 164) eine Darstellung des jugendlich mit Horn und spitzem Ohre gebildeten Flußgottes Symaitchos. Bei Clem. Rom. (s. d. A. Paliken Sp. 1293, 66) liest Raoul-Rochette, *Journ. des Savants* 12 Anm. 4 statt Ἐγαλίον νύμφη: Συμαιθίδον νύμφη. Nach Ad. de Longpérier, *Comptes rendus de séances de l'Académie des insc. et belles-lettres* Ser. 4 Tome 1 (1873), 247 ff. wäre auf der Münze Akis (s. d.) dargestellt. [Höfer.]

Symbaitylos, Symbetylos s. Seimios. Die Inschrift auch bei Cagnat, *Inscr. Graecae ad res Romanas pertinentes* 3, 1009 p. 373. [Höfer.]

Syme (Σύμη), Tochter des Ialysos und der Dotis (s. d. und den Artikel Ialysos), wird von Glaukos, dem Sohne des Anthedon und der Alkyone (über diese Angabe der Eltern des Glaukos siehe den Artikel Anthedon Bd. 1 Sp. 367 f.; die anderen Angaben über Abstammung des Glaukos siehe unter Glaukos nr. 7 Bd. 1 Sp. 1679) geraubt. Glaukos besiedelt auf der Fahrt nach Kleinasien die nahe der karischen Küste gelegene Insel und nennt sie nach seinem Weibe Syme (Mnaseas bei Athen. 7, 296^{b,c} = F. H. G. 3 p. 151 *fragm.* 12. Eustath. zu Il. B 518. Vgl. Preller-Robert, *Gr. Mythol.* 4 S. 612 Anm. 4). Nach Steph. Byz. s. v. Σύμη und Eustath. zu Il. B 671 (= p. 258, 1 ff.) hieß die Insel vorher Aigle und noch früher Metapontis. Nach Diodor 5, 53 war Chtho-nios, der Sohn des Poseidon und der Syme, der Führer τῶν μετὰ Τρίοπος, von denen die Insel besiedelt wurde (der Poseidonkult auf Syme, der ursprünglich von Anthedon abgezweigt war, wurde 'später an den benachbarten und nahe verwandten des Triopion angeschlossen': Gruppe, *Gr. Mythol.* S. 258). Chthonios hätte demnach die Insel nach seiner Mutter genannt. [H. Ostern.]

Symmachia (Συμμαχία) 1) ein Name der Erythraeischen Sibylle, *Mart. Capella* p. 44, 19: vgl. Bd. 4 Sp. 798, 17 ff. — 2) Beiname der Aphrodite in Mantinea, wo sie einen zum Andenken des Sieges des Oktavian bei Aktion gestifteten Tempel besaß, Paus. 8, 9, 6. Bursian, *Geogr. v. Griechenland* 2, 213. Immerwahr, *Kulte u. Mythen Arkadiens* 171 f. Klausen, *Aeneas u. d. Penaten* not. 600 l. [Höfer.]

Symmachos (Σύμμαχος), 1) ein mit der Hestia verbundener Gott auf einem Relief aus Pharsalos, *Bull. de corr. hell.* 12, 184. Gruppe, *Gr. Myth.* 1403, 7. Vgl. auch Bd. 1 Sp. 2561, 30 ff.; zu vergleichen ist der neben Demeter, Kore, Pluton und Hermes auf einer knidischen Inschrift erwähnte Epimachos (Collitz, *Samm. d. griech. Dial.-Inscr.* 3, 3520. *Anc. inscr. Brit. Mus.* 4 p. 22 nr. 811), den Preller mit Iakchos (Bd. 2, S. 5, Z. 27 ff.) identifizierte; derselbe

Epimachos findet sich auf einer Inschrift aus Erythrai. Dittenberger, *Sylloge* 370, 61 p. 538. Vgl. auch Promachos. — 2) Beiname des Ares auf einer Weihinschrift ägyptischer Jäger: Ἀρη συνμάχῳ, *Revue des études grecques* 4 (1891) 55 nr. 9. Preisigke, *Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten* 293; vgl. Poland, *Gesch. d. griech. Vereinswesens* 183, der in Ares hier einen einheimischen ägyptischen Gott erkennt. — 3) Beiname des Apollon auf einer früher (Rubensohn, *Ath. Mitt.* 1901, 213) anders gelesenen Inschrift auf Paros: (Ἀπόλλωνος Συμμάχου), Bechtel, *Inscr. d. ionisch. Dialekts* 64. I. G. 12, 5, 134 Z. 2 und *Add.* p. 309. Collitz 5435. — 4) Eine Münze von Enna (?) zeigt einen lorbeerbekränzten Apollonkopf mit der Legende Ἀρχαγέτας, auf dem Revers eine Fackel zwischen zwei Ähren und die Legende Σύμμαχος, wozu Eckhel, *Doctr. num. vet.* 1, 207 bemerkt: *Videtur vocabulum illud [Σύμμαχος] iungendum cum Αρχαγέτας et significare Apollinem ad urbis suae tutelam quendam esse socium ac foederatum*. Doch gehört die Münze wohl nach Alaesa und für Σύμμαχος ist Συμμαχικόν zu lesen, *Cat. of greek coins brit. Mus. Sicily* 28 f. *Head, Hist. num.* 126². [Höfer.]

Symphonia (Συμφωνία), Göttin mit dem Epitheton ἀγία bzw. ἀγίαγία, auf Verfluchungstafeln angerufen, *Rich. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom* 1633, 73 p. 15. 19 = *Audollent, Defixionum tabellae* 155a23 p. 208. 155b21 p. 210 = *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pert.* 1, 11522 p. 15. *Wünsch* 2629 p. 37 = *Audollent* 16429 p. 228. Der Name der Göttin erklärt sich aus der Lehre der Sethianer von den Erzengeln als Herrschern der Planeten und der Harmonie der Sphären, *Wünsch a. a. O.* 109. [Höfer.]

Symplegades s. Planktai.

Synallaxis (Συνάλλαξις), eine der Heilnymphen, der Ἰωνίδες (s. d. und die unter Pegaia verzeichnete Literatur), *Paus.* 6, 22, 7. Nach *Usener*, *Götternamen* 169 bedeutet der Name: „Die Gesundheit gegen Leiden Tauschende“. *Lobeck, Pathol. Serm. Graec. Proleg.* 510 möchte Συνάλλαξις (vgl. ἄλθω, ἔλθαινω = heilen) schreiben. [Höfer.]

Synarchia (Συναρχία) wird Bd. 3 Sp. 2077, 68. 2121, 55. 2141, 45 als politische Personifikation auf Kaisermünzen von Antiochia ad Maeandrum in Karien angeführt. Doch ist dies, wenigstens nach dem mir zu Gebote stehenden Material, irrig. Dargestellt ist einmal das Brustbild der Livia, ein anderes Mal Pallas oder Nike, und die Legende Συναρχία, zu der öfter noch Ἀντιοχείων oder auch der Name des eponymen Beamten tritt, bezeichnet wie das auf Münzen anderer Städte sich findende κοινοβούλιον das gesamte Magistratskollegium, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 574 f. *Imhoof-Blumer, Zur griech. u. röm. Münzkunde* (Rev. Suisse 1908) S. 81. *Derselbe, Kleinasiat. Münzen* 110 nr. 14. *Head, Hist. num.* 609. *Cat. of greek coins brit. Mus. Caria, Cos* 18, 27 f. pl. 4, 1. [Höfer.]

Synarchis (Συναρχις), Beiname der Aphrodite auf einer Weihinschrift, die von mehreren Dedikanten, die sich als εἰσαγωγεῖς bezeichnen,

dargebracht ist Ἐφεῖ τῷ Εἰσαγωγῷ καὶ Ἀφροδίτῃ Συναρχίδι, *Ath. Mitt.* 37 (1912), 216 f. nr. 17. *M. Schede* z. d. St. erklärt die εἰσαγωγεῖς für Mitglieder einer Gerichtsbehörde (*Thalheim* bei *Pauly-Wiss.* s. v. *Εἰσαγωγεῖς*). Dagegen bemerkt *B. Laum, Ath. Mitt.* 38 (1913), 51 ff. mit Recht, daß Hermes, der durch das Epitheton *Εἰσαγωγός* zu den εἰσαγωγεῖς in unmittelbare Beziehung gesetzt ist, nicht in den Zusammenhang paßt, wenn man εἰσαγωγεῖς als juristisches Kollegium faßt. Vielmehr seien unter diesen Importeure, speziell Getreideimporteure zu verstehen, und Hermes, der Schirmer und Beförderer des Handels (s. oben Bd. 1 Sp. 2381 f.), werde durch Hinzufügung des von dem Namen dieses Handelskollegiums abgeleiteten Epithetons als dessen Spezialgott bezeichnet. Ihm ist, wie oft, Aphrodite beigesellt, hier mit dem Epitheton *Συναρχίς*, die als Göttin der Liebe und Einigkeit gute Beziehungen zwischen den Inhabern der verschiedenen Ämter des Kollegiums (*συναρχία* = Ämterkollegium) schafft. Für Samos ist das enge Verhältnis, das auch sonst zwischen Hermes und Aphrodite besteht (*Gruppe, Gr. Myth.* 1312 f. 1330 ff.) bezeugt durch die Inschrift bei *Carl Curtius, Inschriften u. Studien zur Gesch. von Samos* (Progr. des Catharineums zu Lübeck 1877) p. 10 nr. 633: ὁ Ἐφεῖς ὁ ἐν Ἀφροδίτῃ (scil. ἐσθῶ). Vgl. auch Ἐφεῖς Ἀφροδίτῃ πάρεσθρος in einem Epigramm aus Knidos, *Kaibel, Epigr.* 783. [Höfer.]

Syndromades s. Planktai.

Synesis (Σύνεσις), Personifikation in der Lehre der Gnostiker s. Bd. 3 Sp. 2092, 49.

[Höfer.]

Syngencios (Συγγένειος), Beiname des Zeus = ὁ τὰ τῆς συγγενείας δίκαια ἐφορῶν. *Euripides* bei *Pollux Onomast.* 3, 5. Für einen ἥρως *συγγενείας* ist mir leider die Belegstelle nicht zur Hand. Vgl. auch die *Mater Magna cognationis*, *C. I. L.* 3 S. 8675. *Bormann, Arch. epigr. Mitt.* 13 (1890), 99. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4105. [Höfer.]

Synnomon (Συγγνώμων) 'der Nachsichtige, Gewährende', Beiname des Apollo und Asklepios auf einer Weihinschrift aus Epidaurios, *Ephem. arch.* 1884, 26. *Cavadias, Fouilles d'Épidaure* 1, 50 = *Baunack, Studien* 1, 100 nr. 67 = *I. G.* 4, 1005 = *Blinkenberg, Ath. Mitt.* 24 (1899), 383: Ἀπόλλωνι καὶ Ἀσκληπιῶι Συγγνώμοσιν ὁ ἱερεὺς Ἑλικιόν. [Höfer.]

Synkletos (Σύνκλητος) s. Senatus, wo nachzutragen ist die Inschrift aus Dorylaion: θεῶν Ῥώμῃ καὶ θεῶν Συνκλήτῳ [καὶ τῷ] δήμῳ Ῥωμαίων, *Ath. Mitt.* 22, (1897), 481₄. *Rev. arch.* 1898, 2 p. 448 nr. 134. Zu den numismatischen Belegen kann nachgetragen werden *H. v. Fritze, Die antiken Münzen Mysiens* 116 nr. 354. 357. S. 149, nr. 438 ff. S. 195 nr. 550 ff. *W. v. Diest, Nysa ad Maeandrum* S. 96. S. 78 nr. 47 ff. [Höfer.]

Synkrasis (Σύνκρασις), Personifikation in gnostischen Systemen s. Bd. 3 Sp. 2, 2092, 45.

[Höfer.]

Synodoiporos (Συνδοιπόρος), Beiname der Hygieia (s. d.), auf zwei Inschriften aus Lebena (Kreta): Ὑγιείῃ(ς) Σω[τέ]ρη(ν) Συνδοι[πόρ]ω(ν),

Museo Ital. di antichità class. 3, 724 nr. 173 a. b (die letztere stark ergänzt). *Dittenberger, Sylloge* 2², 780: „*dea, quae homines in peregrinationibus, quippe quae multifariam valetudini periculosos sint, comitatur et conservat*“. Vgl. auch *Demetrios bei Diogen. Laert.* 5, 82: τὴν ὁδηγοῦσαν Τύχην. [Höfer.]

Synodos (Σύνδοδος), Personifikation des für das Genossenschaftsleben wichtigen Begriffes σύνδοδος (Fr. Poland, *Gesch. d. griech. Vereinslebens* 158) auf einer Inschrift aus Delphi, *Corr. Hell.* 30 (1906) 274 Z. 41 ff. Poland a. a. O. 542. [Höfer.]

Synomosios (Συννομόσιος), Beiname des Zeus in einer von ägyptischen Priestern dargebrachten Weihung (Σὺ Ὀλυμπίῳ καὶ Σὺ Συννομόσιῳ) in einer Inschrift aus der Nähe von Ramleh bei Alexandria, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 234 nr. 34. *Dittenberger, Or. Graec. inscr.* sel. 65 p. 117. *Catal. général des ant. égyptiennes du musée d'Alexandrie* Band 57 = *Breccia, Iscrizioni Greche e Latine* nr. 10 p. 6; vgl. Fr. Poland, *Gesch. d. griech. Vereinswesens* 182***. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde* 1, 1, 97 Anm. 5 (zu S. 96). Nach J. P. Mahaffy, *A history of Egypt under the Ptolemaic dynasty* 121 Anm. 1 bezeichnet das Epitheton Synomosios den Zeus als 'god of confederacies'. Doch liegt wohl eher als die von Mahaffy angenommene politische Bedeutung (Zeus als Schutzgott eines von den griechischen Küstenstädten mit Ptolemaios geschlossenen Bündnisses) der Epiklesis Synomosios eine rein religiöse zugrunde: Zeus S. ist der Schützer des Eides, durch den sich die Gemeinde gegenseitig verpflichtet hat. [Höfer.]

Syntrips (Σύντριψ), Name eines Koboldes, der in *Hom. Epigr.* 14, 9 zusammen mit Smaragos, Asbetos, Sabaktes und Omodamos angerufen wird, den Töpferofen mit seinem Inhalt zu zerstören. *Benseler, Wörterb. d. griech. Eigenn.* übersetzt 'Schmeißer' (*Lobeck, Paralip. Gram. Graec.* p. 292), vgl. auch *Aglaophamos* S. 971 und die Artikel Omodamos u. Sabaktes; Asbetos ist Bd. 1 dieses Lexikons Sp. 609 zwischen den Artikeln Asandros u. Asbolos nachzutragen. S. auch Taraxippos. [H. Ostern.]

Syrades (Συράδες), Nymphen, sonst nicht bekannt, auf einem Epigramm aus der Nähe von Karystos auf Euboia, *Roehl, Inscr. Gr. ant.* 50 7 p. 2. [Höfer.]

Syrgastes s. Surgasteus; vgl. auch Συργαστος ὄνομα βαρβαρίον, *Hesych.* [Höfer.]

Syria, 1) *Dea Syria* (ή *Συρία θεός*) siehe den Artikel Astarte. — 2) Mutter der Venus nach *Cicero, De natura deorum* 3, 23, 59: quarta (sc. Venus) Syria Cyproque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est. Vgl. auch *Ampelius, Liber memor.* (ed. Wölfflin Leipzig 1863) cap. 9, 9 und *Joh. Lydus, De mensibus* (ed. Wünsch) 4, 64 (p. 117): τετάκτην (sc. Ἀφροδίτην) τὴν Συρίας καὶ Κύπρου, τὴν λεγομένην Ἀσάρκτην. [H. Ostern.]

Syria (Συρία), 1) Personifikation des gleichnamigen Landes dargestellt auf Münzen des Antoninus Pius als Frau mit Mauerkrone, Kranz und Füllhorn; ihr zu Füßen der Flußgott Orontes schwimmend, *Eckhel, Doctr. num. vet.*

7, 5. *Cohen, Médailles impér.* 2², 348 f. nr. 794 f. Auch die Inschriften vom Tempel des Caelestis in Thugga, die neben Dalmatia, Judaea, Mesopotamia, Karthago, Laodicia und Thugga auch Syria nennen, gehörten nach der wahrscheinlichen Vermutung von P. Gauckler, *Bull. arch. du Comité* 1897, 404 (vgl. *Cagnat, ebenda* 1894, 353. L. Poinssot, *Nouvelles archives des miss. scientifiques* 13 [1906] 121) zu Statuen der genannten Länder bzw. Städte.

2) Über die syrische Göttin, die θεὸς Συρία, deren Bezeichnung nach *Alex. Enmann, Kypros u. der Ursprung des Aphroditenkultus (Mémoires de l'acad. impér. des sciences de St.-Petersbourg* 34 [1886], XIII) p. 16, 4 ein altgriechischer Götternamen — Surya ist die männliche und weibliche Bezeichnung der Sonne bei den alten Indern, *Ehni, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 33, 170 — zugrunde liegen kann, hat *Ed. Meyer, Bd. 1* s. v. Astarte absichtlich nur skizzenhaft unter Beiseitelassung vieler Einzelheiten gehandelt. Es seien daher besonders diese im folgenden nachgeholt. Von Literatur ist zu nennen:

P. Scholz, *Götzendienst u. Zauberverwesen bei den alten Hebräern* 301 ff. Fr. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* 70 ff. v. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 238 f. 2, 165 f. u. öfter. Derselbe bei *Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie* 2³, 171 ff. Fr. Cumont bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Dea Syria*. Derselbe bei *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités Gr. et Rom.* s. v. *Syria Dea*. Derselbe, *Les religions orientales dans le paganisme romain*² 153. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer*² 359 ff.; vgl. auch *Jean Réville, La religion à Rome sous les Sévères* 70 ff. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain* 2, 50 ff. 66 ff.

Συρία θεός (auch δαίμων ή *Συρία*, *Anth. Pal.* 6, 24), lateinisch *Dea Syria* mit verschiedenen Formen des Namens: *Dea Suria* (s. unten nr. 12. 14. 30), *Suria Dea* (13), *Diasuria* (5. 30), *Dasyria* (30), *Iasura* (30), ist die gewöhnliche Bezeichnung der mit ihrem einheimischen Namen *Atargatis* genannten Göttin. *Atargatis* — auch dieser Name findet sich in verschiedenen Formen überliefert; s. unten nr. 7. 21. 23. 26. 28. 35. 38. Gruppe, *Gr. Myth.* 1585, 4 — d. h. die 'Atar des (Gottes) Ate'*) (*Nöldeke, Zeitschr. d. d. morg. Gesell.* 24 [1870], 92 ff. *Ed. Meyer ebenda* 31 [1877]. 730 f. und bei *Roscher, Myth. Lex.* 1, 650, 53 f. *Dillmann, Berlin. Monatsberichte* 1881, 604 f. *Joh. Hehn, Die biblische u. die babylonische Götteridee* 112 f. 123 f.) ist die spezifisch in Syrien heimische und verehrte Göttin; vgl. *Tertull. Apolog.* 24, 7: unicuique provinciae et civitati suus deus est; ut *Syriae Atargatis, ut Arabiae Dusares*; Ebenders. *ad nat.* 2, 8: quanti sunt, qui norint visu vel auditu *Atargatin Syrorum*; *Rufin. Recogn.* 10, 27 (*Migne, Ser. Gr.* 1 p. 1435): *Syrorum daemon*, die freilich nicht selten mit der phönizischen Astarte (über die Verwandtschaft der Namen

*) Vgl. auch *Meliton, Orat. ad Antoninum Caesarem in Corpus Apolog. Christian. saeculi secundi* ed. Otto 9 p. 426: *Adoraverunt Syri Ati Adiabenam, quae misit filiam Belat medicam, et haec sanavit Simi, filiam Hadad, regis Syriae.*

Atargatis und Astarte s. Dillmann a. a. O. Hehn 123) vermengt und verwechselt wird; vgl. *Artemid.* 1, 8 (p. 14 Hercher): ἰχθύας ἐσθίουσι πάντες πλὴν Σύρων τῶν τὴν Ἀστάρτην σεβόμενων. *Minuc. Fel. Octav.* 6, 1: Astarten Syros ... videmus colere. Möglich ist es auch, daß an manchen Orten der Kult der Atargatis neben dem der Astarte bestanden hat. In Askalon (s. unten nr. 6) ist Kult der Atargatis bezeugt; die auf Delos gefundene Weihung eines Askaloniten aber ist dargebracht: *Διὶ Οὐρίῳ καὶ Ἀστάρτῃ Παλαιστίνῃ Ἀφροδίτῃ Οὐρανία θεοῖς ἐπὶ κρήνῃς* — irrthümlich fügt Clermont-Ganneau, *Acad. des inscr. et belles-lettres* 1909, 308 nach *Παλαιστίνη* ein καὶ ein und erhält so drei anstatt zweier Gottheiten —, *Gabr. Leroux, La Salle Hypostyle* (= *Explorat. arch. de Delos* 2) 58 Fig 81. *Rev. des études gr.* 24 (1911), 330. Weinreich, *Ath. Mitt.* 37 (1912), 24 nr. 134. Eine Verstümmelung (*Ed. Meyer* Bd. 1 Sp. 653, 67) des Namens Atargatis, zu dem F. Justi, *Iranisches Namenbuch* 322 s. v. Targitaos den Namen der jaxamitischen Fürstin Tirgatao (*Polyaen.* 8, 55) stellt, ist *Δερκετώ* (*Δερκετώ παρὰ Σύροις καλεῖται Ἀταργατίς*, *Schol. Ven. A. Hom. Il.* 2, 461), *Ktesias* bei *Strabo* 16, 785. *Diod.* 2, 4. Anonym. bei Westermann, *Paradozogr.* p. 213. *Eratosth. Catast.* 38 (vgl. *Ktesias frgm.* ed. F. Baehr. p. 393 ff.). *Hyg. f.* 223 (p. 131, 8 Schm.). *Ampel. lib. mem.* 11. *Athenagoras, Suppl. pro Christ.* 30 (p. 156 Otto). Anonym. bei E. Maaß, *Comment. in Arat. rel.* p. 261, und die Kurzform Derke (s. d.), vgl. unten nr. 6. 10. Zu Derketo, das auch als Personennamen (*C. I. L.* 6, 33473. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 7771) bezeugt ist, gehört wohl auch der Name des assyrischen Königs Derketades, des Vaters des letzten Nachkommen der Semiramis, *Alex. Polyhistor* bei *Agath.* 2, 25; vgl. *Synkell.* p. 359 C (*F. H. G.* 3, 210 fr. 1, 2). *Cumont* bei *P.-W.* s. v. Derketades. *Gruppe, Gr. Myth.* 1586, 2.

Wie ihr Gemahl und Paredros Hadad dem Zeus so wurde Atargatis in erster Linie der Hera, aber daneben noch anderen Göttinnen gleichgesetzt, da die Vielseitigkeit ihres Wesens keinen erschöpfenden Vergleich bot; vgl. *Luc. D. Syr.* 32: Ἡρῇ ἐστίν· ἔχει δὲ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Σεληναίης καὶ Πένης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμείσιος καὶ Μοιρέων. *Plut. Crass.* 17: ἦν (die Göttin von Hierapolis) οἱ μὲν Ἀφροδίτην, οἱ δὲ Ἡραν, οἱ δὲ τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ὕδατος παρασχοῦσαν αἰτίαν καὶ φύσιν νομίζουσι καὶ τὴν πάντων ἐξ ἀνθρώπων ἀρχὴν ἀναρθεῖσαν (vgl. zu dieser letzteren Eigenschaft ihres Wesens *Schol. German. Arat.* 81, 20 ff. 145, 9 ff. = *P. Nigidii Figuli operum* rel. ed. *Suoboda* p. 126: *deum Syriam benignissimam, maxime quae misericors ad homines pertinebat, quia multa quaeque ad utilitatem hominibus verterentur, ea dicitur inquisisse*; *Ampel.* 2, 12: *deam benignam et misericordem hominibus ad bonam vitam*). In der unten nr. 12 mitgetheilten Weihung heißt es: *eadem Mater divum, Pax, Virtus, Ceres, Dea Syria*.

Auch in dem Sternbild der Jungfrau wollen manche die verstirnte Atargatis erkennen;

vgl. *Pseudo-Eratosth.* 9: οἱ μὲν ... αὐτὴν φασιν εἶναι Δήμητρα διὰ τὸ ἔχειν στάχυν, οἱ δὲ Ἴσιν, οἱ δὲ Ἀταργατίην, οἱ δὲ Τύχην; *Schol. German. Arat.* p. 65, 18 f. p. 125, 5: *alii dicunt eam esse Cererem, quod spicas teneat, alii Atargatin, alii Fortunam*; vgl. auch *Fr. Boll, Sphaera* 480 und das von diesem (p. 479) herausgegebene *Anecdoton Parisinum*, wo an Stelle der Atargatis die Aphrodite, an Stelle der Demeter Kore und anstatt der Fortuna die Μητήρ τῶν θεῶν genannt wird. Als weitere Belege für schon erwähnte, sowie für andere Gleichsetzungen vgl. für Hera: *Luc. D. Syr.* 1. 13. 14. 19. 31. 32. 39 unten nr. 31 (Rom); — für Rhea: *Cornut. nat. deor.* 6 (p. 18 Osann). *Euseb. Praep. ev.* 6, 10, 42; — für Artemis s. die Weihung aus Amitemnum (unten nr. 3): *Deanae Syri[ae]*, wodurch zugleich die Lesung bei *Granius Licin.* 28 (p. 5 *Flemisch*) 'Hierapoli Dianam' (wo *Hirschfeld* 'deam' lesen wollte) gestützt wird; — für Gaia (Terra) s. die unten nr. 18 aufgeführte Stelle des *Macrobius*; vgl. auch ihr Epitheton 'omniparens', *Apul. Met.* 8, 25; *Πουλυβότειρα* (unten nr. 31 a. Ende); — für Isis, *Hyg. Astron.* 2, 41 (s. Sp. 1635, 64); vgl. *Reinach, Rev. arch.* 1902, 1 p. 32. *Schürer Gesch. des jüd. Volkes* 2⁴, 31, 10. — Kybele (vgl. *Hauvette-Besnault, Corr. hell.* 6, 488 f.): *Διὶ τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατούσῃ* (vgl. *Apul. Met.* 8, 25: *omnipotens . . dea Syria*), *Corr. hell.* a. a. O. 502 nr. 25. *Μητρὶ θεῶν* ebenda 500 nr. 22. Beide Inschriften stammen aus Delos, wo uns auch noch andere Gleichsetzungen mit der Dea Syria begegnen (s. unten nr. 16). Vgl. ferner die unter 13. 31 (*Mater deorum* et *Mater Syriae*) mitgetheilten Inschriften und *Apul. Met.* 9, 10: *deum Mater soror deae Syriae*. — Aphrodite: s. unten nr. 8. 16. 25. 27. Auch die an mehreren Stellen Syriens verehrte Leukothea (Belegstellen s. unter Segeiron) ist im Grunde wohl identisch mit Atargatis-Derketo, mit der sie den Wassersturz gemeinsam hat.

Über die pantheistische Natur der Atargatis vgl. auch *Simplic. in Arist. Physicor. libros quattuor commentar.* 150⁵, 40 (= *Comment. in Arist. Gr.* vol. 9 p. 641, 33 ed. Diels): καὶ ἡ περιοχὴ δὲ τόπος ἐκεῖ λέγεται πολλάκις, διὸ καὶ τὴν Συρίαν Ἀταργατὴν (cod.: Ἀταράτην; vgl. *P. de Lagarde, Gesamm. Abhandl.* 238 Anm. 9), τόπον θεῶν καλοῦσιν καὶ τὴν Ἴσιν (vgl. *Bd.* 2 Sp. 546, 35 ff. und *C. I. L.* 10, 3800 = *Dessau* 4362: *te tibi, una quae es omnia, dea Isis*) οἱ Ἀγύπτιοι, ὥς πολλὸν θεῶν ἰδιότητας περιεχοῦσας; vgl. auch *J. Hehn* a. a. O. 148.

Da Atargatis wegen ihrer Beziehungen zum Wasser (s. Sp. 1635) und zu den Fischen als das feuchte, alles Leben weckende (daher wohl auch der Phallos in ihrem Kultus, *Luc. D. Syr.* 16. 23 ff.) Prinzip galt (s. *Plut.* an der Sp. 1631, 53 angeführten Stelle. *Cornut. nat. deor.* 6), andererseits auch der Hera gleichgesetzt wurde, so gehört in diesen Vorstellungskreis vielleicht auch die Glosse bei *Hesych.* *ΑΑΑ ἡδονή· πηγὴ καὶ ὑπὸ Βαβυλωνίαν ἡ Ἡρα*, worüber man vergleiche *Usener, Das Weihnachtsfest* (= *Religionsgesch. Untersuchungen* 1) 35² Anm. 18. *Gruppe, Gr. Myth.* 1613, 2.

Darstellungen der syrischen Göttin sind, soweit sie die Fischgestalt betreffen, unten mitgeteilt. In Hierapolis befand sich ihr goldenes von Löwen (*Luc. D. Syr.* 31; vgl. 15, und unten nr. 18. 31) getragenes Sitzbild; in der einen Hand hielt sie das Szepter, in der andern die Spindel (*Fred. Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst* 101), auf dem Haupte trug sie Strahlenkranz (vgl. auch unten nr. 18) und die Mauerkrone (*Luc.* 15) und den sonst 10 der Aphrodite eigenen *κεστός*, *Luc.* 32.

Heilig waren ihr vor allen die Fische und die Tauben, und die unten unter nr. 6 mitgeteilten Legenden suchen die Beziehungen, die zwischen der Göttin und diesen Tieren bestehen, zu erklären. Außer den a. a. O. angeführten Belegstellen s. für die Fische noch *Xenoph. Anab.* 1, 4, 9. *Menand.* bei *Porphyr. de abstin.* 4, 15. *Diod.* 2, 4. *Luc. d. Syr.* 14 (vgl. 45). *Plut. Quaest. conv.* 8, 8, 3 (a. Ende). 20 *Cic. nat. deor.* 3, 15, 39. *Artemid.* 1, 8. *Cornut. de nat. deor.* 6. *Clemens Alex. Protr.* p. 25 *Sylb.* (p. 35 *Pott*); vgl. *Porphyr.* a. a. O. 2, 61. *Athen.* 8 p. 346 c. d. *Anth. Pal.* 6, 24. *Nöldeke, Zeitschr. d. D. morgenl. Gesell.* 35 (1881), 220 u. Anm. 3. *Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel u. Homer* 295 ff. Nach *Hygin. Astr.* 2, 41 (p. 78 *Bunte*) verehrten die Syrer vergoldete Fischbilder (*eorum[piscium] simulacra inaurata pro diis penatibus colunt*); vgl. *Mnaseas* (*F. H. G.* 3, 155) 30 bei *Athen.* 8, 346 d. e.: τῇ θεῷ ἰχθύος ἀργυροῦς ἢ χρυσοῦς ἀνατίθενται. Nach demselben *Mnaseas* hatten nur die Priester das Recht, Fische zu essen; vgl. auch *Diog. Laert.* 8, 1, 34 und die unten (nr. 32 s. v. *Smyrna*) angeführte Inschrift. Für die Heiligkeit und Verehrung der Tauben vgl. außer den obigen Stellen *Luc. Dea Syr.* 14. 54. *Jupp. Trag.* 42. *Sext. Empir. Hyp.* 3, 223. *Tibull.* 1, 7, 18. *Philo Jud.* bei *Euseb. praep. ev.* 8, 14, 64 p. 398 b = ed. *Mangey* 2, 40 646. *Athenagoras, Suppl. pro Christ.* 30. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2^a, 30, 7. *Bald. Lorentz, Die Taube im Altertum* (Progr. Wurzen 1886) S. 25 ff. *O. Keller, Die antike Tierwelt* 2, 122. Auch sonstiges Getier, Rinder, Pferde, zahme Adler, Bären und Löwen bewegten sich auf dem Tempelhofe in Hierapolis in Freiheit und galten für heilig.

Von Kultpersonal werden erwähnt in Hierapolis der hohe Priester, dessen Name 'abd 50 hadad mit dem Bildnis der 'atar'atha auf Münzen dieser Stadt erscheint, *Waddington, Revue numism.* 1861, 9. *Siz, Numism. Chronicle* 18 (1878), 103 ff. (nach *Cumont* bei *P.-W.* 4, 2237, 45 ff.). Er trug Purpur und eine goldene Tiara, *Luc. D. Syr.* 42; die übrigen Priester, unter denen es verschiedene Rangordnungen gab (*ebend.* 31), trugen, wie die Priesterinnen (s. 1634, 2) weiße Kleidung und den Pilos (*ebend.* 42). Auf Delos amtieren jährlich gewählte 60 (*χειροτονήσεις*, *Corr. hell.* 6, 495, 12) Priester (*ἱερεῖς*, *Corr. hell.* 6, 489, 1. 491, 3. 492, 4. 5. 6. 493, 8. 9. 494, 11 usw.) bzw. *ἱεροποιήσαντες* (*Corr. hell.* 6, 490, 2. 496, 15), in Mylasa ein *ἱερεὺς Ἀφροδίτης Συρίας* (unten nr. 25), in Philippopolis ein *ἱερεὺς Συρίας Θεᾶς* (unten nr. 29), in Brundisium und Syrakus ein sacerdos (bzw. praesides) Syriae deae (unten nr. 13. 34). Von

einer Priesterin (*μελεδωνός* [= *ἱέρεια*] τῆς Συρίας οὕτω δὴ καλουμένης θεοῦ), die weiße Gewandung und Kränze (*στέμματα*) trug (wohl in Hierapolis), berichtet *Eunapius* bei *Suid.* s. v. *Μελεδωνός* (= *Eunap. ed. Boissonade* 529, 52. *F. H. G.* 4, 54). Über Bettelpriester (*εἰς τὸν τὴν θεὸν τὴν Συρίαν εἰς τὰς κόμας περιφερόντων καὶ τὴν θεὸν ἐπαίτεῖν ἀναγκαζόντων*, *Luc. Lucius* 35; vgl. auch *Luc. D. Syr.* 15. 43. *Apul. Metam.* 8, 24 ff.) der syrischen Göttin s. unten nr. 23. 31.

Im folgenden ist ein Verzeichnis der Stätten gegeben, an denen der Kult der syrischen Göttin nachweisbar ist, der durch syrische Kaufleute, Soldaten und Sklaven nach den griechischen Inseln, nach dem Festland, nach Sizilien, Italien, Ägypten, Britannien usw. verbreitet worden ist.

1) Ägypten: Im Papyrus Magdola 2 (*Jouguet und Lefebure, Corr. hell.* 26 [1902], 102 = *Wülcken-Mitteis, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde* 1, 2, 134 nr. 101 [vgl. 1, 1 p. 112 f.]) wird ein von einem makedonischen Soldaten ἐν κόμῃ Πηλουσίᾳ errichtetes ἱερὸν Συρίας θεοῦ καὶ Ἀφροδίτης Βερενίκης erwähnt. Auf denselben Kultus ist wahrscheinlich mit *Strack, Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 547 nr. 25 die Weihung Διὶ Σωτήρι καὶ θεῇ Συρίᾳ καὶ θεοῖς συννόοις zu beziehen, *Botti, Catal. du musée d'Alexandrie*² (1901), 573. *Botti, Bull. de la société arch. d'Alexandrie* 1898, 1, 41. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 733. *Catal. général des ant. égyptiennes du musée d'Alexandrie* 57 = *Breccia, Iscrizioni Greche e Latine* 32 p. 16 f.; vgl. *F. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 190*, *Gerhard, Archiv für Religionswissenschaft* 7 (1904), 519 f. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 172, 2. 2, 276, 4.

2) Aigeira (Achaia): θεοῦ δέ, ἣν Συρίαν ἐπονομάζουσιν, ἐς ταύτης τὸ ἱερὸν ἐόσαν ἐν ἡμέραις ἡραῖς, ἄλλα τε ὅσα νομίζονσι προκαταρτίζοντες καὶ ἐς τὴν δίαitan, *Paus.* 7, 26, 7. *Nilsson, Griech. Feste* 377.

3) Amiternum: Deanae Syriacae, *C. I. L.* 9, 4187. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4281 p. 165.

4) Apameia (am Orontes): Der Sklave Eunus in Henna, der Anstifter des Sklavenaufstandes i. J. 134 v. Chr., behauptete, die syrische Göttin (Συρία θεός bzw. Syria dea) sei ihm erschienen und habe ihm die Königsherrschaft bestimmt, *Diod. frgm.* 34, 2, 7. *Florus* 2, 7, 4 (3, 19). Es ist dies zugleich auch ein Zeugnis für den Kultus der Göttin in Henna.

5) Aquinum (Pannonia Inferior): Balti Diae Divinae et Diasuriae *C. I. L.* 3, 10393. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4277 p. 164.

6) Askalon (vgl. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 140 f. *R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier* 149): κατὰ τὴν Συρίαν ... πόλις Ἀσκάλων, καὶ ταύτης οὐκ ἀποθεν λίμνη μεγάλη καὶ βαθεῖα, πλήρης ἰχθύων. παρὰ δὲ ταύτην ἐπάσχει τέμενος θεᾶς ἐπιφανοῦς, ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερχετοῦν, *Ktesias* bei *Diod.* 2, 4. Weiter berichtet *Diodor*, daß Derketo in Askalon als Fisch mit daraufsitzendem Frauenkopf gebildet worden sei (nach *Luc. D. Syr.* 14

wurde Derketo in Phönikien in ähnlicher Gestalt [menschlicher Oberkörper mit Fischleib] dargestellt; vgl. *Ov. Met.* 4, 44 ff.). Nach *Ktesias* a. a. O. hätte Derketo, die von ihr beleidigte Aphrodite Leidenschaft zu einem syrischen (vgl. *Westermann, Paradoxogr.* 213) Jüngling eingeblüht hatte, nachdem sie sich letzterem hingegeben hatte, aus Scham diesen getötet, das von ihr geborene Kind, die spätere Semiramis, ausgesetzt und sich selbst in den See 10 gestürzt, wo sie in einen Fisch verwandelt worden sei. So berichtet auch *Tzet. Chiliad.* 9, 502 ff. (vgl. *Schol. ad Exeges. in Iliad.* p. 139, 25 ff. *Hermann*), nur daß er die Derketo sich in den Moerissee stürzen läßt, *οὐπερ καὶ ἀπειρήν. Σόρων γράφει δὲ λέγουσιν ἑλθὼν αὐτὴν γενέσθαι*. Wenn in einer anderen Überlieferung berichtet wird, daß Kaystros, der Sohn der Penthesileia, in Askalon mit Derketo die Semiramis gezeugt habe (*Etym. M.* 493, 40 s. v. 20 *Καύστρου. Schol. Ven. A Hom. Il.* 2, 461. *Cramer, Anecd. Oxon.* 1, 235, 27), so hängt dies möglicherweise mit der Angleichung der syrischen Göttin an die Artemis oder Rheia-Kybele zusammen; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 284, 13. 1586, 8. — *Xanthos der Lyder (F. H. G.* 1, 38, 11 = *Athen.* 8, 346 e) läßt die Atargatis samt ihrem Sohne Ichthys wegen ihres Übermutes von dem Lyder Mopsos in den See bei Askalon gestürzt werden, wo sie von Fischen gefressen worden 30 sei. Aus diesem Bericht des *Xanthos* stammt wohl die Glosse bei *Hesych. Ἀταργάτης Ἀθάρα* (vgl. unten nr. 15 s. v. *Damaskos*) *παρὰ Ξάνθου*, wo *M. Schmidt, Ἀταργάτης ἢ Ἀθάρα* lesen möchte. Merkwürdig ist bei dieser Legende, daß von einem gewissermaßen feindlichen Verhältnis der Fische zu der Göttin berichtet wird, während sie sonst als Retter der Göttin erscheinen oder die Göttin wenigstens in Fischgestalt Rettung vor Feinden findet; vgl. über diesen Wechsel 40 des mythischen Ausdrucks *K. Tümpel, Bemerkungen zu einigen Fragen d. griech. Religionsgesch.* (Progr. Neustettin 1887) S. 7 f. *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 141 f. Ebenso ist die Verwandlung in einen Fisch oder die Rettung durch Fische im Grunde nur ein verschiedener Ausdruck für denselben Gedanken; vgl. *H. Usener, Sintflutsagen* 146 ff. 227 f. So berichtet *Ktesias* bei *Eratosth.* 38 (p. 43 *Olivieri*), daß Derketo, die Tochter der Aphrodite, nachts in 50 einen Teich bei Bambyke — vgl. über diesen und seine der syrischen Göttin heiligen Fische *Luc. D. Syr.* 45. *Ael. hist. an.* 12, 2. *Plin.* 3, 17 — gefallen und von den später zum Danke dafür verstürzten Fischen gerettet worden sei; vgl. auch *Schol. Germ. Arat.* 176, 20 (wo für das korrupte boemice: Bambyce zu lesen ist; vgl. *Anonym.* bei *Maaß, Arat.* 261). Fast dasselbe berichtet *Theon* im *Schol. Arat.* 239 (p. 381 f.), nur daß er die Göttin mit der Kurzform *Δέρκη* 60 nennt und das Lokal des Wassersturzes unbestimmt läßt; dies letztere tut auch *Hyg. Astron.* 2, 41 (p. 788 *Bunte*), der außerdem statt der Derketo bzw. Derke die Isis (s. Sp. 1632, 24) nennt. Ein neues Motiv findet sich bei *Ov. Fast.* 2, 459 ff. Dione (= Aphrodite = Derketo) kommt mit ihrem kleinen Sohne Cupido auf der Flucht vor Typhon zum Euphrat und verbirgt sich im

Schilf. Aber durch das Rauschen des Schilfe erschreckt glaubt sie den Verfolger nahe, fleh die Nymphen des Flusses um Hilfe an und springt in die Strömung: *nec mora, prosiluit pisces subire gemelli: Pro quo nunc cerni sidera munus habent* (v. 471 f.). Sonderbarerweise schließen *Haupt-Elmald* zu *Ov. Met.* 5, 331 (vgl. *Eitrem, Philologus* 59 [1900], 61) aus diesen Versen, daß die Göttin samt ihrem Sohne in Fische verwandelt wären; diese Auffassung wird durch die Worte 'pisces subire gemelli' keineswegs nahegelegt und verbietet sich sogar durch v. 460, wo es von denselben Fischen heißt, daß sie 'duos tergo sustinuisse deos'; vgl. auch *Mythogr. Lat.* 3, 15, 12 (p. 256, 35 ff. *Bode*): *duo autem pisces . . . supponentes humeros suos ultra mare tulerunt eos*; vgl. *Holland, Philologus* 59, 351. Dagegen berichtet *Diogenes Erythraeus* bei *Hygin. Astron.* 2, 30 p. 70 *Bunte* (vgl. *Joh. Moeller, Studia Maniliana* [Marburg 1901] 17, 9) daß sich Venus mit ihrem Sohne Cupido in den Euphrat gestürzt und beide, um sich vor Typhon zu retten, sich in Fische verwandelt hätten; vgl. *Ov. Met.* 5, 331. *Manil. Astron.* 4, 579 ff. und *Ampel.* 2, 12: *bello Giganteo Venus perturbata in piscem se transfiguravit*. Sucht die bisher angeführte Überlieferung die Verehrung der Fische bei den Syrern zu erklären, so fügt die bei *Nigidius Figulus* (p. 126 *Swoboda* = *Schol. Germ. Arat.* 81, 20 ff. 145, 9 *Breysig*; vgl. *Ampel.* 2, 12; *Hygin. fab.* 197 p. 126 *Schm.*); auf die Legende spielt auch an *Arnob. adv. nat.* 1, 37 p. 24, 1 *Reifersch.: ovorum progenies dii Syri*) erhaltene Sage dazu noch das Aition für den Kultus der Tauben: Fische hätten im Flusse Euphrat ein Ei gefunden und es ans Land geschoben; dort habe sich eine Taube darauf gesetzt, und nach kurzer Zeit sei die syrische Göttin daraus entstanden, auf deren Bitte Juppiter die Fische als Sternbilder an den Himmel versetzt habe. Eine Vermutung, nach der nicht nur die Fische, sondern auch die Tauben von Zeus belohnt worden seien, indem sie samt den Fischen in einem Bilde, einem 'Vogelfisch', vereint worden seien, bei *Boll, Sphaera* 197, 1.

Beziehungen zwischen der dea Syria und dem Fischgott Dagon (s. d.), Odakon (s. d.), auch wohl zu Oannes (s. d.) sind wahrscheinlich, wenn auch im einzelnen unklar; vgl. *Scholz* a. a. O. 243.

Wenn auch nicht identisch (*Baethgen* a. a. O. 34) mit Derketo von Askalon, so ihr doch sehr nahestehend ist die *Ὀβερνή Ἀποροῦρης*, deren Tempel *Herod.* 1, 105 als den ältesten von allen dieser Göttin geweihten Heiligtümern bezeichnet, während *Paus.* 1, 14, 7 den Kult der Urania in Assyrien älter als in Askalon nennt; vgl. aber v. *Wilamowitz, Aus Kydathen* 157 f. Auf sie bezieht sich die oben Sp. 1631, 12 mitgeteilte Weihinschrift; vgl. auch die *θεὸς Ἀσκαλωνία* (unten nr. 9) und unten nr. 25.

7) *Astypalaia: Ἀταργάτειν, Corr. hell.* 3 (1879), 407. *Dittenberger, Sylloge* 2 nr. 768. *J. G.* 12, 3, 188 p. 44. *Mordtmann, Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* 39 (1885), 42. *Τὰ θεὰ τὰ Ἀταργάτειν καὶ τὸ κοινὸν τοῦ διδασκῶν πατρῶιον θεῶν, Corr. hell.* 7 (1883), 477, 2.

I. G. a. a. O. 178 p. 41. Ziebarth, *Griech. Ver-einswesen* 44.

8) Athen: Orgeonendekret aus dem Peiraieus: Belobigung einer Priesterin τῆς Σουλίας [θεοῦ] . . . περὶ τῶν θυσιῶν ὧν ἔδυνε] τῇ τε Ἀφροδίτῃ τεὶ Σουλίᾳ καὶ ἄλλοις θεοῖς οἷς προσ-
[ῆ]κεν ἡν, I. G. 2, 627 p. 385. Comparetti, *Annali* 1862, 44. Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Altert.* 2, 161. Fr. Poland, *Gesch. des griech. Vereinswesens* 10. 190. E. Maaß, *Orpheus* 73 ff. 10
Nach Rangabé, *Ant. Hell.* zu nr. 809 sollte diese Aphrodite Syria mit der Aphrodite Euploia (*Paus.* 1, 1, 3) identisch sein; mit Recht hat dagegen Widerspruch erhoben Hirschfeld, *Sächs. Berichte* 1878, 10. 27 Anm. 42. In einem anderen Orgeonendekret aus dem Peiraieus erscheint neben einer ἱέρεια Ἀφροδίτης, also ausdrücklich von dieser unterschieden eine ἱέρεια Σουλίας θεοῦ, I. G. 3 Addend. p. 519 nr. 1280 a 7. 76. Dittenberger, *Sylloge* 739, 6 p. 602. Poland 20
a. a. O. 190.

9) Baitokaike (Nordsyrien, im Gebiet von Apameia): Nach Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 2 p. 131 (vgl. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* 2⁴, 31 Anm. 7) bezieht sich die von Dussaud, *Rev. arch.* 30 (1897), 324 publizierte Weihinschrift: θεῷ Ἀνακλῶν[η]α[ι] auf Atargatis, über deren Kult in Askalon man oben nr. 6 sehe. Vgl. auch G. F. Hill, *Journ. of hell. stud.* 31 (1911), 58 nach Bericht in *Wochen-* 30
schr. f. klass. Phil. 1913, 984. Der auf Inschriften derselben Provenienz genannte Θεὸς Βαιτοκαί-
κεις (C. I. G. 3, 4475) bzw. Θεὸς Ζεὺς Βαιτοκαί-
κης (C. I. G. 3, 4474 Le Bas 3, 2720 a p. 630. Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.* 262, p. 424. Lucas, *Byzant. Zeitschr.* 14 [1905], 22. B. Laum, *Stiftungen in der griech. u. röm. Antike* 2, 147 nr. 209) ist wohl ihr Paredros Hadad.

10) Bambyke: Bambycen, quae alio nomine Hierapolis vocatur, Syris vero Mabog (vgl. 40
Jakob von Sarug bei Martin, *Ztschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* 29 [1875], 132, 2) — ibi prodigiosa Atargatis, Graecis autem Dereto dicta colitur —, Plin. N. H. 5, 23, 81. — Βαμ-
βύκη, ἥν καὶ Ἐδεσσαὶ καὶ Ἰερὸν πόλιν καλοῦ-
σιν, ἐν ᾗ τιμᾶσι τὴν Σουλίαν θεὸν τὴν Ἀταργά-
την, Strabo 16, 748; vgl. Ed. Meyer, *Zeitschr. d. D. Morg. Gesellsch.* 17, 582; v. Baudissin, *Studien* 2, 159, 2. 166, 3. Duval, *Journ. Asia-*
tique 18 (1891), 231 f.

Der Tempel der Atargatis, von dem auch der *Babylonische Talmud* (Aboda Zara 11b = Band 7 S. 834 der Ausgabe von Goldschmidt) spricht, galt bald als Gründung der Deukalion bald der Semiramis oder des Attis oder des Dionysos, *Luc. de dea Syr.* 12 ff. Der historische Tempel war von Stratonike, der Gemahlin des Seleukos, später des Antiochos Soter, in dem Stile, ὁμοίους ἦτορς ἐν Ἰωνίᾳ ποιεῖσθαι (*Luc.* 30) erbaut, *Luc.* 17 ff. Die reichen Schätze, 60
die dem Tempel aus Arabien, Phönikien, Babylonien, Kappadokien, aus Kilikien und Assyrien (*Luc.* 10) zufließen, reizten die Habsucht mancher Fürsten und Feldherren, *Granius Li-*
cinian. 28 (p. 8 Camozzi = p. 5 Flemisch). *Plut.* *Crass.* 17. Zur Zeit des Macrobius, um 400 n. Chr., scheint der Tempel noch gestanden zu haben, da *Macrob.* 1, 17, 66 die Apollonstatue

(vgl. *Luc. D. Syr.* 35), die sich im Tempel befand, nach Autopsie beschreibt. Der in der Nähe des Heiligtumes befindliche Teich (vgl. oben Sp. 1635, 51 ff.), in dem die der Göttin heilige Fische gehalten wurden (*Luc. D. Syr.* 45 f.), ist heute noch vorhanden, die Reste des Tempels selbst aber sind unter Schutthügeln begraben) *Ed. Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien* 147 f.).

Auf Münzen erscheinen durch die Legende ΘΕΟΙ CYPIAC IEΠOTTOITΩN bezeichnet zu beiden Seiten eines kleinen Giebelgebäudes die zwei großen syrischen Gottheiten, und zwar links Hadad mit Kalathos und Szepter von vorn auf oder zwischen zwei Stieren sitzend, rechts Atargatis mit denselben Attributen von vorn auf oder zwischen zwei Löwen sitzend, *Siz.* *Numism. Chronicle* 1878, 119 f. Imhoof-Blumer, *Griech. Münzen* (= *Abhandl. d. philo-*
philol. Klasse d. K. Bayr. Akad. d. Wiss. 18 [1890] 3) S. 759 f. nr. 772 ff. Taf. 14, 7. *Head,*
Hist. num. 2 777. Nach Imhoof-Blumer a. a. O. 760 steht auf einer Münze der Sammlung Gréau (nr. 2457) irrtümlich (*Siz* a. a. O. 119) ΘΕΑC statt ΘΕΟΙ. Die zahlreichen Münzen mit der Legende ΘΕΑC CYPIAC IEΠOTTOITΩN mit der Darstellung der auf einem Löwen sitzenden oder der thronenden von Löwen begleiteten Göttin bei G. Macdonald, *Cat. of greek coins in the Hunterian collection* 3, 136 ff. *Head, Hist.*
num. 2 777. Dussaud, *Rev. arch.* 1904, 2 p. 241 f. L. Müller, *Descr. des monn. ant. au Musée Thorwaldsen* 286, 232. W. Wroth, *Catal. of the greek coins Brit. Mus. Galatia, Cappadocia, and Syria* 139 ff.

11) Besechana (Babylonien, am rechten Ufer des Euphrat) ἱερὸν Ἀταργάτι (Ἀταργάτιδος *Fabriceus*), *Isidor. Charac. Mans. Parth.* 1 in *Geogr. Minor.* 1, 249.

12) Britannia: Weihung eines praefectus cohortis Hamiorum (wohl orientalischer Saggittarii) aus dem römischen Lager in Magna: Deae Suriae, C. I. L. 7, 758. v. Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres* (= *West-*
deutsche Zeitschrift 14 [1895] S. 52. 58.) Aus demselben Orte stammt die metrische Inschrift, gleichfalls Weihung eines syrischen Offiziers: eadem Mater divum, Pax, Virtus, Ceres, Dea Syria, C. I. L. 7, 759 = *Anth. Lat.* 2, 1 nr. 24
p. 15. — Nicht ganz sicher (vgl. v. Domaszewski
a. a. O. 58 Anm. 244) ist die Lesung einer In-
schrift aus Cataractonium: Deae Syriae ara(m),
C. I. L. 7, 272.

13) Brundisium: sac(erdos) M(a)tr(is) M(a)gnae et Suriae Deae et sacror(um) Isidis, C. I. L. 9, 6099. Dessau, *Inscr. Lat. sel.* 2, 4178 p. 150.

14) Dacia: Dea Syr[ia], C. I. L. 3, 7864; vgl. ebenda 956: C. Suria und dazu Mommsen: *De dea Syria num cogitari possit, videndum.*

15) Damaskos: Σουλίας θεοῦ ἱόνον, angeblich eine Stiftung des Damas (s. d.) *Ethym.* M. s. v. Δαμασκός p. 247, 22; vgl. *Justin* 36, 2, 2: nomen urbi (Damasco) a Damasco rege inditum, in cuius honorem Syrii sepulcrum Athares (ms.: Maratis, Ariathis, Aratis) uxoris eius pro templo coluere. — Ἀθάρα ist nach Strabo 16, 785 = Ἀτάραζης; vgl. P. de La-

garde, *Gesammelte Abhandl.* 183¹⁰. Mordtmann, *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 39 (1885), 43; vgl. auch Cumont bei Pauly-Wissowa s. v. Damascenus.

16) Delos: Ἀγνὴ Ἀφροδίτῃ Σὺνία θεῶν, Ἀθήναιον 4, 461 nr. 13 (Dittenberger, *Sylloge*² 769) nr. 14. 15. 17 (= *Corr. hell.* 11 [1887], 273). Oft heißt die Göttin einfach nur Ἀφροδίτῃ Ἀγνὴ bzw. Ἀγνὴ Ἀφροδίτῃ, Ἀθήναιον a. a. O. 459 nr. 9. 462 nr. 16. *Corr. hell.* 6 (1882), 489 10 nr. 1. 491 nr. 3. 4. 493 nr. 8. *Corr. hell.* 8 (1884), 132 oder θεᾶς Ἀγνῆς *Corr. hell.* 6, 490 nr. 2. 492 nr. 6. 493 nr. 7 oder Ἀγνὴ θεῶς Ἀφροδίτῃ, *Corr. hell.* 6, 493 nr. 10. Weihungen dargebracht Ἀδάτῳ (sol) καὶ Ἀταργάτῃ θεοῖς πατρίοις, *Corr. hell.* 6, 495 nr. 12. 496 nr. 13 (vgl. 497 nr. 14). Ἀγνὴ Ἀφροδίτῃ Ἀταργάτῃ καὶ Ἀδάτῳ (sol), ebenda 497 nr. 15 (vgl. 498 nr. 16. 499 nr. 18. 19). Ἀτάργῃ θεῶν ἐπηρώδῳ, ebenda 499 nr. 21. Ἀδάτῳ, Ἀγνὴ θεῶν *Corr. hell.* 36 (1912), 203 20 nr. 14; ebenda 34 (1900), 413 Anm. 5. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 11 nr. 42. Ἀδάτῳ καὶ Ἀταργάτῃ καὶ Ἀκλῆπιῳ, *Corr. hell.* 6, 498 nr. 16 = Dittenberger, *Sylloge* 2², 767. Vgl. V. von Schoeffer, *De Deli insulae rebus* (= *Berliner Studien* 9, 1) S. 191. Ziebarth, *Das griech. Vereinswesen* 203. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 35.

17) Edessa: Übertragung des Kultus der Tar'atha (= Atargatis) aus Nisibis-Medzpin 30 durch den König Abgar V Ukkāmā, *Moses von Chorene* bei P. E. Le Vaillant de Florival, *Moïse de Khorène* 1, 209. V. Langlois, *Coll. des historiens anciens et modernes de l'Arménie* 2, 94. *Lerubna ebenda* 1, 326; vgl. *Rub. Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse* in *Journ. Asiatique* 8 Série Tome 18 (1891), 230f. Nach Bardesanes, *Book of the laws of countries* bei Cureton, *Spicileg. Syr.* 31f. = 20 des syr. Textes (vgl. *Duval a. a. O.* 219) verbot 40 der zum Christentum übergetretene König Abgar IX die Kastration im Dienste der Tar'atha; vgl. auch A. Merx, *Bardesanes von Edessa* (Halle 1863) S. 53f.

18) Heliopolis-Baalbek: Deo . . . quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt . . . subiungunt eidem deam nomine Adargatin omnemque potestatem cunctarum rerum his duobus attribuunt solem terramque intelligentes . . . simulacrum Adad insigne cernit 50 radii inclinat. . . Adargatidis simulacrum sursum versum reclinatis radiis insigne est monstrando radiorum vi superne missorum enasci quaecunque terra progenerat. Sub eodem simulacro species leonum sunt, eadem ratione terram esse monstrantes, qua Phryges finxere Matrem Deum id est terram leonibus vehi, *Macrob.* 1, 23, 17ff.

19) Henna s. Apameia.

20) Hieropolis s. Bambyke.

21) Joppe: colitur illic fabula Ceto, *Plin. N. H.* 5, 13, 69. Nach K. B. Stark, *Gaza* 255 ff. könnte man an das aus der Andromeda-sage bekannte Fischengetüm, κῆτος, denken; doch wird <Der>ceto zu lesen sein, *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 321. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 141 und Anm. 32. *Pietschmann, Gesch. d. Phönizier* 149.

22) Karnion (Asthareth Karnaim, das spätere Bostra): Tempel der Atargatis, Ἀταργε- 5 τειον, *Makkab.* 2, 12, 26 (vgl. 1, 5, 43). *Scholz a. a. O.* 301. *Schlottmann* bei *Riehm, Handwörterbuch des bibl. Altertums* s. v. Atargation.

23) Karrhai (Harran): Kult der Tar'eta, *Jakob von Sarug* (+ 521 n. Chr.) in der Übersetzung von Martin, *Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch.* 29 (1875), 131 f.: de cepit (der Teufel) 10 Harran . . . per Taratam et Godlat deos (vgl. die von Martin a. a. O. 131 mitgeteilte Erklärung des Namens Tar'eta durch Assemani, *Biblioth. orient.* 1, 327: Tarata, Ianus fortasse Syrorum: nam tara est tanua, unde foeminiuum Tarata, quod foeminea specie illud idolum co- 15 herent).

24) Kefr-Haouar (Syrien zwischen Panias und Damaskos): Weihinschrift eines Bettel- 20 priesters dargebracht der θεᾶ Σὺνία Ἱερραπολι- τῶν. Der Dedikant berichtet, daß er πεμφθεὶς ὑπὸ τῆς κυρία[s] Ἀταργάτης — dieser Teil der Inschrift ist trotz des Widerspruches von E. Renan, *Mission de Phénicie* 133 schon richtig wiedergegeben von de Sauley, *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques* 2, 563. *Le Bas* 3, 1890. *Cavedoni, Annali dell' inst.* 1859, 280. *Rayet, Corr. hell.* 3 (1879), 407, 3 — seinen Bettelsack (πῆρα) reichlich gefüllt 30 habe, *Corr. hell.* 21 (1897), 60.

25) Libanon: Die Aphrodite Libanitis (s. d.) ist wohl mit der Atargatis identisch, da ihr Paredros Hadad gleichfalls die Epiklesis Ἀφρο- 35 δώτης führt (s. Sp. 1641, 51). Identisch ist wohl auch die Aphrodite Urania von Aphaka (vgl. Sp. 1641, 63), auch hier befand sich wie in Hierapolis, Askalon usw. ein der Göttin ge- 40 weihter heiliger Teich, *Zosim.* 1, 58, 1.

26) Mylasa (Karien): ἱερὸς Ἀφροδίτης Σὺνίας, *Iudeich, Ath. Mitt.* 15 (1890), 259 nr. 12.

27) Namara (Batanaiia): fragmentarisch erhaltene Inschrift Ἀτεργάτῃ, *Le Bas* 3, 2172₂. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pertin.* 3, 1250 p. 457.

28) Nisyros: Thiasos Ἀφροδισιαστῶν Σόρων καὶ Διομελιχιαστῶν, *Ath. Mitt.* 15 (1890), 134. *I. G.* 12, 3 nr. 104₁₄. *Ziebarth, Griech. Vereins- 45 wesens* 45. 122. *Poland, Gesch. d. griech. Vereins- wesens* 82. 190.

29) Palmyra: [ἐν] ἀθήματι [Μα]λαχβήλω καὶ Τύχη Θαιμεῖος καὶ Ἀτεργάτῃ πατρώοις 50 θεοῖς, *C. I. G.* 3, 4480. *Le Bas* 3, 2588; *de Vogué, Syrie cent.* 7 nr. 3. A. Lanm, *Stiftungen in der griech. u. röm. Antike* 2, 153 nr. 211 (vgl. 1, 65).

30) Philippopolis: Ἀπόλλωνι Κενδροισῶ*) Βίθως . . . ἱερὸς Σὺνίας θεᾶς δῶρον ἀνέθηκεν, *Th. Reinach, Rev. des études gr.* 15 (1902), 32 = *L'histoire par les monnaies* 123. Vgl. unten 50 Thrakien.

31) Puteoli: Weihung eines Wasserspeiers in Form eines Löwenkopfes (λεοντόκεμα) an die Dasyr[jia, so!]: *C. I. L.* 10, 1554. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4279 p. 165.

*) Derselbe Gottesname findet sich auf einem Relief mit der Darstellung des thrakischen Reiters (gefunden in Intericia-Dunapentele): Κυρίῳ Κενδροισῶ Βειθυριῶ; Τά- 5 σου εὐχρίν, *Arch. Anz.* 27 (1912), 538 und wird von v. Finaly ebenda von einem Orte Κένδρα abgeleitet.

32) Rom: Kult, wenigstens Privatkult für Rom bezeugt zunächst die Notiz bei Sueton 56 über Nero: *religionum . . . contemptor. praeter unius Deae Syriae; hanc mox ita sprexit, ut urina contaminaret*. Eine Weihinschrift ist gewidmet Iovi O(ptimo) M(aximo) et Deae Suriae, C. I. L. 6, 399; der in der sonst gleichlautenden Widmung (C. I. L. 6, 398) an Stelle der dea Syria genannte Sol Divinus ist gewiß ihr Paredros Hadad. Das Reliefbild zweier Altäre mit der Weihung: Diasuriae bzw. Deae Suriae zeigt die Göttin zwischen zwei Löwen thronend, C. I. L. 6, 115. 116; Dessau, *Inscr. Lat. sel.* 2, 4274. 4276: während auf dem zusammenhängenden Altar (a. a. O. 6, 117) Iuppiter o(ptimus) m(aximus) zwischen zwei Stieren sitzend dargestellt ist, also das Götterpaar Atargatis-Hadad, wie es die angeführten Münzen zeigen. Eine weitere Inschrift lautet: Mater Deor. et Mater Syriae, C. I. L. 6, 30970, und auf einer anderen Inschrift erscheint ein Gallus (Bettelpriester) Diasuriae (sod.), *Ephem. Epigr.* 4, 873 p. 300 C. I. L. 6, 32462. Dessau a. a. O. 4280. Aus der Zeit des Kaisers Alexander Severus ist ein Tempel der syrischen Göttin bezeugt: templum Iasurae, wie Jordan, *Hermes* (1872), 314f. in *Chronica Minora* (= *Monumenta Germaniae historica* 9) ed. Mommsen 1, 147, 24 für das überlieferte templum Lasurae emendiert hat. Iasura ist = Diasura, der vulgären Form für dea Suria oder Syria. Die Lage des Tempels setzt Jordan a. a. O. 321 auf dem rechten Tiberufer an; vgl. auch O. Gilbert, *Gesch. u. Topographie der Stadt Rom im Altertum* 3, 113 u. Anm. 2. Wissowa, *Religion u. u. Kultus d. Römer* 2 361, 2. K. Hönn, *Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus u. des Severus Alexander* 34 Anm. 84. Im heiligen Haine der Furrina (s. d.) an dem Janiculus sind durch Ausgrabungen in den Jahren 1908/9 die Reste der Heiligtümer (s. den Plan bei Gauckler, *Comptes rendus de l'acad. des inscr. et belles-lettres* 1908, 512. Nicole und Darrier ebenda 521ff. und *Mélanges d'arch. et d'histoire. École française de Rome* 29 (1909), 1ff.; vgl. *Arch. Anzeiger* 24 [1909], 129ff. 25 [1910], 520ff.) mehrerer syrischen Gottheiten festgestellt worden. Von den Inschriften enthält die eine eine Weihung an Hadad, den Paredros der syrischen Göttin: Θεῷ Ἀδάδω, Θεῷ Ἀδάδω Ἀρρωαίτη, Θεῷ Ἀδάδω Αἰβανώρη, Gauckler, *Comptes rendus* 1907, 144f. (vgl. Clermont-Ganneau ebenda 250 f. Gauckler, *Mélanges d'arch.* usw. 28 [1908], 284). Huelsen, *Röm. Mitt.* 22 [1907], 230. Von den Beinamen ist Αἰβανώρης = 'der Gott vom Libanon' ohne weiteres klar; in Ἀρρωαίτης erkennt Gauckler, *Compt. rend.* 1907, 145 einen zweiten Lokalnamen des Gottes, Huelsen a. a. O. 231f. deutet den Beinamen wohl richtiger allgemein als 'den Gott von der Bergeshöhe'. Man vergleiche auch Sozomen. *hist. eccles.* 2, 5, 5 (p. 122 ed. Hüssey), nach dessen Bericht in Aphaka die Aphrodite Urania (= Syrische Göttin?; vgl. oben nr. 24) an bestimmten Tagen als leuchtender Stern ἀπὸ τῆς ἀρρωαίτης τοῦ Αἰβανοῦ in den nahen Fluß herabstieg. Weihungen an Atargatis haben sich nicht gefunden;

doch ist es sicher, daß neben Hadad auch sie verehrt worden ist. Huelsen a. a. O. 250f. (vgl. 242) bezieht das Fragment einer metrischen Weihinschrift *πολυβοτείην* auf Atargatis, die ja auch als Göttin der Fruchtbarkeit galt.

33) Smyrna: Ἰχθύς ἱερὸς μὴ ἀδικεῖν μηδὲ σκεῖν τῶν τῆς θεοῦ λυμναίνεσθαι, Dittenberger, *Sylloge* 584 p. 285, der aus der Erwähnung der heiligen Fische auf einen Kultus der Atargatis schließt; vgl. auch A. Dieterich, *Die Grabschrift des Aberkios* 40 und Anm. 1.

34) Spalatum (Dalmatia): Weihung dargebracht: Dis Syris, C. I. L. 3, 1961. Dessau, *Inscr. Lat. sel.* 2, 4282 p. 165.

35) Syrakus: sacerdos bzw. praesides Syriae deae, C. I. G. 3, 5372. I. G. 14, 9.

36) Thrakien: Herodian ed. Lentz, 2, 761, 1ff. (vgl. 107, 22) = Theodos. Alexandr. in *Grammat. Gr.* 4, 1, 130, ff. = Choïrobosc. ebenda 4, 1, 328, ff.: Βενδῆς . . . Ἀταγαρίτης . . . Μολῆς . . . Τοῖς (ἐστὶ δὲ τὰντα ὀνόματα δαιμόνων τιμωμένων παρὰ Θεῶν) vgl. Tomaschek, *Die alten Thraker* 2 (*Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 130 [1894], 2) S. 48. Vgl. oben Philippopolis.

37) Thuria (Messenien): ἱερὸν . . . ὀνομαζόμενον θεοῦ Συρίας, Paus. 4, 31, 2.

38) Trachonitis: Kult der Atargatis; *Quarterly Statement of the Pal. Explor. Fund* 1895 p. 141 nach Bericht von Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* 2⁴, 43 Anm. 68.

39) Gemme unbekannter Herkunft: Θ[εᾶ] Συρί[α] Ἀ[ρ]ρω[α]ίτης, C. I. G. 4, 7046. Rayet, *Corr. hell.* 3 (1879), 407 nr. 1; nach Mordtmann, *Zeitschrift der Deutsch. Morgenl.-Gesellsch.* 39 (1885), 43 ist Ἀρρωαία Ἀταγαρίτης zu lesen.

40) Auf einer Tafel aus Bronze, die vermutlich aus Berytos (Beirut) stammt, steht die Weihinschrift: Deae Syriae sacrum . . . vot. l. a. s., A. de Ridder, *Catal. de la collection de Clercq* 3 p. 280. *Rev. arch.* 1905, 1, 328 nr. 29. [Höfer.]

Syrinx (Σύρινξ), lat. Nebenform Syringa (Syringam bieten Servius ad Verg. Ecl. 2, 31 alle, ad Ecl. 10, 26 die meisten codd., und es bleibt doch sehr fraglich, ob Thilo an diesen Stellen mit Recht Syringa in den Text gesetzt hat, zumal der *Mythogr. Vat.* 1, 127 u. 2, 48 beidemals gleichfalls Syringam bietet. Servius ad Ecl. 10, 28 hat ferner 'in Syringa' als Ablativ, 1) eine arkadische Hamadryade, der Pan nachstellt. Sie flieht vor ihm, sieht sich aber plötzlich durch den Fluß Ladon in ihrer Flucht gehemmt. Sie flieht die Wogen des Flusses (ihre 'liquidus sorores') an, sie sollten sie verwandeln (vielleicht ist ursprünglicher die bei Servius ad Verg. Ecl. 2, 31 [danach *Mythogr. Vatic.* 1, 127 u. 2, 48, *Comment. Luc.* 3, 402. Isidor. orat. 8, 11, 81ff., an der letzten Stelle ist jedoch der Name der Nymphe unterdrückt] überlieferte Version, wonach Syrinx 'implorato terrae auxilio in calamum versata est'). Schon greift Pan nach ihr, da hält er nur Schilfrohr in den Händen. Während seiner Klagen erzeugt der Windhauch im Schilf Töne, deren Wohlklang den Gott ergreift. Er klebt mit Wachs ungleich lange Schilfrohre aneinander und tröstet sich damit, daß dies neue Instrument ihm die Vereinigung mit Syrinx

darstellen solle. So *Orid. Metam.* 1, 689—712 (und danach *Lactant. Placidus Narrat. fab.* 1 cap. 12) offenbar aus alexandrinischer Quelle: Auf die Geschichte spielt bereits die Theokritische *Σύριγξ* (*Haeblerlin, Carmina figurata* p. 74) an, in der die *σύριγξ* als *ἑγχαλμα πόθοιο* des Pan bezeichnet wird, jedoch ist nicht ganz klar, ob auch hier schon an eine eigentliche Metamorphose gedacht war: Der Wortlaut der *Σύριγξ* selbst gibt keine Entscheidung, und die Darstellung des *Schol. Palatin.* zur *Syrinx* (*Haeblerlin a. a. O.* p. 87: *εἰς μνήμην τοῦ ἔρωτος . . . τὸ μουσικὸν ὄργανον ἐποίησεν*) sowie des Anonymus bei *Westermann, Mythogr.* p. 347, 29 ff. (*εἰς τὸν Λάδωνα ποταμὸν αὐτὴν ἔριψε, καλὰμων δὲ φρέντων Πὰν τεμὼν καὶ ὄργανόν τι κατασκευάσας σύριγγα προσηγρόρευεν εἰς τιμὴν τῆς προεξημένης νόμφης*) spricht gegen eine Verwandlung. Daß überhaupt hier keine 'echte Sage', sondern 'Erfindung eines witzelnden Kopfes aus später Zeit' vorliegt, bemerkt mit Recht *K. Wernicke* im Artikel Pan dieses Lexikons Bd. 3 Sp. 1467 nr. 14. Das Motiv war jedoch seiner ganzen Art nach so recht geeignet für den Liebesroman. So findet es sich denn auch bei *Longos* und *Achilles Tatios* und im 12. Jahrh. noch bei *Niketas Eugenianos* (3, 298 ff. *Hercher*), zum Teil in einer etwas schärferen Fassung wie bei *Ovid*. So *Ach. Tat.* 8, 6: *ἐς γῆν καταδύναι λέγουσι, καλὰ μους δὲ τὴν γῆν αὐτῆς τεκεῖν*. Pan schneidet hier zunächst *ὄπ' ὀργῆς* das Schilfrohr ab, das ihm, wie er meint, seine Geliebte geraubt habe. Da er sie aber nirgends findet, ist er überzeugt, daß die *κάλαμοι* die *Syrinx* selbst seien. Betrübzt setzt er darum die ungleich zerschnittenen Rohre wie *μέλῃ τοῦ σώματος* zusammen und küßt die Schnittstellen, als Wunden seiner Geliebten, wodurch der erste Ton der *Syrinx* entsteht. (Bei *Longos* 2, 34—37 wird die Geschichte, nachdem sie von *Lamon* erzählt ist, von *Daphnis* und *Chloe* 'aufgeführt': *Chloe* flieht vor *Daphnis* und versteckt sich vor ihm in den Wald, *Daphnis* stellt sich, als suche er sie vergebens, und bläst dann auf der *Syrinx* ein sehnstichtiges Lied.) Weiterhin verknüpft *Ach. Tat.* mit der Geschichte von der Erfindung der *Syrinx* die von der Pansgrotte bei Ephesos, in die Pan jene erste *Syrinx* gelegt haben soll. Mit dieser Grotte tritt dann *Artemis* in Beziehung, und die Umwohner benutzen sie zur Keuschheitsprobe: Wenn nämlich eine Jungfrau in sie eingeschlossen wird, so ertönt in ihr liebliches *Syrinx*-spiel, und nach kurzer Zeit öffnet sich der Eingang von selbst, und die Jungfrau erscheint wieder, bekränzt mit Fichtenzweigen. War sie aber nicht mehr Jungfrau, so schweigt die *Syrinx*, und statt ihrer ertönt aus dem Inneren Wehklagen, und wenn nach drei Tagen die jungfräuliche Priesterin des Ortes hingeht, findet sie die *Syrinx* (das Instrument) auf dem Boden liegen, das Weib aber ist verschwunden (vgl. den Artikel Pan dieses Lexikons Bd. 3 Sp. 1369 nr. 9).

Charakteristischerweise spielt auch *Nonnos* auf diese Sage mehrmals an: 2, 118, 16, 332 ff. 42, 383—86.

Daß die 'Canna Dea' (Bd. 1 dieses Lexikons

Sp. 2898 f.) als Übersetzung der *Syrinx* lediglich auf falscher Emendation von *Apuleius Met.* 5, 25 beruht und dort vielmehr mit *Jahn Pan complexus Echo montanum deam* zu lesen ist, hat *Crusius, Philol.* 49 (1890) p. 229 betont. Der Artikel *Canna Dea* ist also zu streichen.

Über Darstellung der Verwandlungsszene auf Kaiser Münzen der arkadischen am Lado gelegenen Stadt Thelpusa vgl. den Artikel Pan (Bd. 3 Sp. 1356 nr. 19 u. Sp. 1467 nr. 14) und die dort abgeb. Fig. 25. Im übrigen begegnet Pan als Erfinder der Hirtenflöte (ohne Erwähnung der 'personifizierten Hirtenflöte' *Syrinx* [*Preller-Robert, Griech. Mythol.* 4 S. 740]) öfters: *Paus.* 8, 38, 11, *Verg. Ecl.* 8, 21, *Hygin. fab.* 274. Vgl. *Preller-Robert* 4 S. 739 Anm. 3 und den Artikel Pan Sp. 1351 nr. 3 u. Sp. 1402 f. nr. 9. Über die *Syrinx* als häufigstes Attribut des Pan siehe denselben Artikel Sp. 1475, wo verwiesen wird auf *Furtwänglers* eingehende Behandlung dieses Gegenstandes in den *Annal. dell' Instit.* 1877 p. 212 ff.

Pan ist jedoch nicht der einzige, dem die Erfindung der *Syrinx* zugeschrieben wird: Nach *Timaios* bei *Diodor.* 4, 84 ist *Daphnis* der Erfinder (vgl. *Blümner-Hitzig* zu *Pausan.* 8, 38, 11, besonders über das Verhältnis von *Daphnis* zu Pan und ihre Konkurrenzstellung als Erfinder der *Syrinx* vgl. *Reitzenstein, Epigr. u. Skolion* S. 244 ff.). Über *Apollo* als Erfinder der *Syrinx* vgl. *Preller-Robert* 4 S. 280 Anm. 4, der sich auf *Plutarch, De musica* 1136 B und *Hesych.* s. v. *δοῦνικον* bezieht. — 2) Die Idee eines (nicht existierenden) Sternbildes *Syrinx* schwebt *Nonnos, Dionysiaka* 1, 467 vor, wo *Typhon* dem *Kadmos* verspricht, er wolle seine *Syrinx* an den Himmel versetzen zur himmlischen *Phorminx*, wenn er ihn als *γνήσιον σκηπτροῦχον Ὀλύμπου* besingen wolle.

[H. Ostern.]

Syrioi (*Σύριοι*) 1) Tetradrachmen, von *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 374 f. nach Tripolis in Phönike verwiesen, seit *Sestini, Classes générales* 56² allgemein der Insel Syros zugesprochen, zeigen die Dioskuren und die Legende *Θεῶν Καπετῶν Συρίων, S. Reinach, Corr. hell.* 7 (1883), 335. *Müller-Wieseler* 2, 821. *Daremborg-Saglio, Dictionnaire des ant. gr. et rom. s. v. Cabiri* p. 773 Fig. 919. *Head, Hist. num.* 2 492. — 2) Dii *Syri(i)* s. Sp. 1636, 34 und Sp. 1642, 13. [Höfer.]

Syrios (*Σύριος*), Beiname des Zeus vgl. *Spartian. Anton. Caracall.* 11, 7 (*Scriptor. Hist. Aug. ed. Eyssenhardt* 1, 168, 26 = *ed. Peter* 1, 190, 31): '*Helioabalus Antoninus sibi vel Iovi Syrio vel Soli — incertum id est — templum fecit.*' Es ist wohl der sonst *Heliopolitanus* oder *Juppiter Damascenus* (*C. I. L.* 6, 405, 10, 1576 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4325. 4326) = Hadad, der Paredros der Dea Syria, gemeint.

[Höfer.]

Syryna (*Σύρυνα*), Tochter des karischen Königs *Damaithos*, die, durch einen Sturz von dem Dache des Palastes in Lebensgefahr schwebend, von *Podaleirios*, der gerade damals nach Karien verschlagen worden war, durch einen Aderlaß an beiden Armen wiederhergestellt und von ihrem dankbaren Vater ihrem Lebensretter zur

Gemahlin gegeben wurde, der nach ihr die von ihm gegründete Stadt Syrna (Syrnos) nannte, *Steph. Byz.* s. v. Σύρνα. Die Quelle ist *Alexander Polyhistor*, der vielleicht wieder aus *Theopompos* (*fragm.* 111 in *F. H. G.* 1, 295 aus *Phot. Bibl.* 121 b) geschöpft hat, *J. Geffcken, De Stephano Byzantio capita duo* 58f.; vgl. v. Wilamowitz, *Isylos von Epidauros* 50 Anm. 13. 14. [Höfer.]

Syros (Σύρος), 1) der Sohn des Apollon und der von ihm geraubten Sinope (die an die Stätte der nach ihr benannten Stadt geführt wurde), der Tochter des Asopos. Von diesem Syros sollen die Syrer ihren Namen haben (*Philostephanos, περὶ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων* im *Schol. Apoll. Rhod. Argon.* 2, 946 = *Müller, F. H. G.* 3 p. 29 *fragm.* 3 [hier jedoch ungenau zitiert und stillschweigend emendiert: ἀπὸ Βοιωτίας statt ἀπὸ Συρίας], *Diodor* 4, 72, 2 [Sinope mit 11 Schwestern und 2 Brüdern die Tochter des Asopos und der Metope, der Tochter des Ladon], *Plutarch, Lucullus* 23 p. 507 [zitiert von *Eustath. de Dionys. Perieg.* 775], *Etym. Magn.* 736, 2 [nach *Philostephanos*], *Et. Gud.* s. v. Συρία). Über eine abweichende Version bezüglich der Sinope, wonach sie die Geliebte des Zeus war, ihn aber durch einen Eid, den sie sich schlaue hatte von ihm schwören lassen, zwang, ihre Jungfrauenhülle unangetastet zu lassen, vgl. den Artikel Sinope.

Über die Bezeichnung der Völker am Südrande des Pontus als Syrer bemerkt *Eustath.* a. d. erw. Stelle: παρὰ μὲν τῷ Διονυσίῳ Συρία μὲν λέγεται ἢ περὶ τὸν Αἰβανὸν καὶ τὸ Κάσιον ὄρος καὶ τὰ ἐκείνων ἀνώτερα ἕως τῶν περὶ Σινώπην und zitiert dafür ferner *Herodot* (2, 104) und *Strabo* (16, 1 f.).

2) Die Genealogie des Eponymos der Syrer wird abweichend gleichfalls von *Eustath. ad Dion. Perieg.* (899) angegeben (ohne daß sich, wie es scheint, *Eustathius* dieses Widerspruches mit sich selbst bewußt gewesen zu sein scheint). Danach hatte Agenor, der Sohn der Libye, von Tyro vier Söhne: Phoinix, Syros, Kilix, ἀφ' ὧν αἱ πόλεις, und Kadmos. Noch vollständiger gibt diese Genealogie *Joh. Antiochenus* (*F. H. G.* 4 p. 544 *fragm.* 6, 15; vgl. auch *Malalas, Chronogr.* 30 f. u. 34). Dieselben späten Zeugen wissen von diesem Syros noch zu berichten (*Joh. Antioch.* fr. 6, 17 u. fast wörtlich gleichlautend *Malalas*), daß er εὖρε τὴν ἀριστητικὴν, ἐδόξασε δὲ καὶ ἀσμάτους ἀρχὰς καὶ μεταβολὴν τῶν ψυχῶν εἰς ἕτερα ἔα.

3) Bei *Synkellos, Chronogr.* p. 283 (= P150 A) (nach *Africanus*) ist der Eponymos von Syrien ein γηγενὴς und lebte zu der Zeit, als die akarnanischen Kureten und Korybanten Knossos besiedelten, ἄλλοι δὲ πρότερον ἔτισιν ο'.

4) Nach *Hygin. fab.* 181 (ed. *Schmidt* p. 37, 14) einer der Hunde des Aktaion.

5) Die Angabe des *Lex. d. Griech. Eigennamen* von *Benseler*, wonach ein Geliebter der Derketo (s. diese bzw. den Artikel Astarte Bd. 1 Sp. 653 f.) Syros geheißener habe, beruht auf Irrtum, da an der fraglichen Stelle bei *Diodor* 2, 4, 3 τῷ Σύνερῳ offenbar Appellativum und nicht Eigennamen ist. Derketo gebiert diesem 'Syrer' ein Mädchen, läßt aber dann aus Scham

über ihren Fehltritt den Jüngling verschwinden, setzt das Neugeborene aus und stürzt sich selbst in einen See bei Askalon, in dem sie, in einen Fisch mit Menschenantlitz verwandelt, weiterlebt. Deswegen, erzählt *Diodor*, enthalten sich die Syrer der Fischnahrung καὶ τιμᾶν τοὺς ἰχθῦς ὡς θεούς. Das Kind wird auf wunderbare Weise durch Tauben ernährt und wird später von seinem Pflegevater Semiramis (s. Sp. 688, Sp. 1634 f.) genannt. [H. Ostern.]

Zu Syros, dem Eponymos der Syrer, vergleiche vor allem *Nöldeke, Hermes* 5 (1871), 467 f. (vgl. 447). Nach *Suidas* s. v. Ἀσσύριοι (p. 818 *Bernh.*) sind diese benannt ἀπὸ τινος γίγαντος, ὀνόματι Σύρον (vgl. oben nr. 3); vgl. *Gelzer, Sächs. Berichte* 48 (1896), 129 f. — Syros, Bruder des Phoinix und Kilix (oben nr. 2) erscheint ferner außer bei *Georg. Monach.* 1 p. 16 f. *C. de Boor* (vgl. *Cramer, Anecd. Oxon.* 4, 221, 19 f.) auch bei *Dioklios in Lagardes Anal. Syr.* 201 und in der von *Zotenberg, Journ. asiat.* 7 Série Tom. X p. 480 herausgegebenen aithiopischen Übersetzung einer arabischen Paraphrase einer byzantinischen Chronik. — Nach *Schol. Dionys. Per.* 897 ist Syrien benannt ἀπὸ Σύρον τοῦ Αἰθίοπος, οἱ δὲ ἀπὸ Σύρον Καλδαίων. [Höfer.]

Syros? (Σύρος?). In einer Weihinschrift aus Pakatiane (Phrygien): Μῆνες . . . Αὐτὸ καὶ Ποσειδῶνι καὶ Ἀθηνᾷ καὶ πᾶσιν θεοῖς εὐχαριστήριον, καὶ ποταμῷ - ὅφω μινδυνεύσας καὶ διασώθεις ἐν τῷδε τῷ τόπῳ bemerkt *Duchesne, Corr. Hell.* 3, 479 f., daß der erste Buchstabe in dem Namen des Flußgottes unsicher sei, es könne Σ oder Ε sein, also entweder Εὔρος oder Σύρος; er entscheidet sich für Εὔρος, weil der heutige Name des Flusses, Gebren, eine Ummodelung des antiken Namens sei (?). [Höfer.]

Sys (Σῦς), 1) angeblicher Name der Phäa (s. d.), *Plut. Thes.* 9; vgl. Bd. 2 Sp. 1451, 63 ff. (s. v. *Krommyon*). — 2) s. Sythas. [Höfer.]

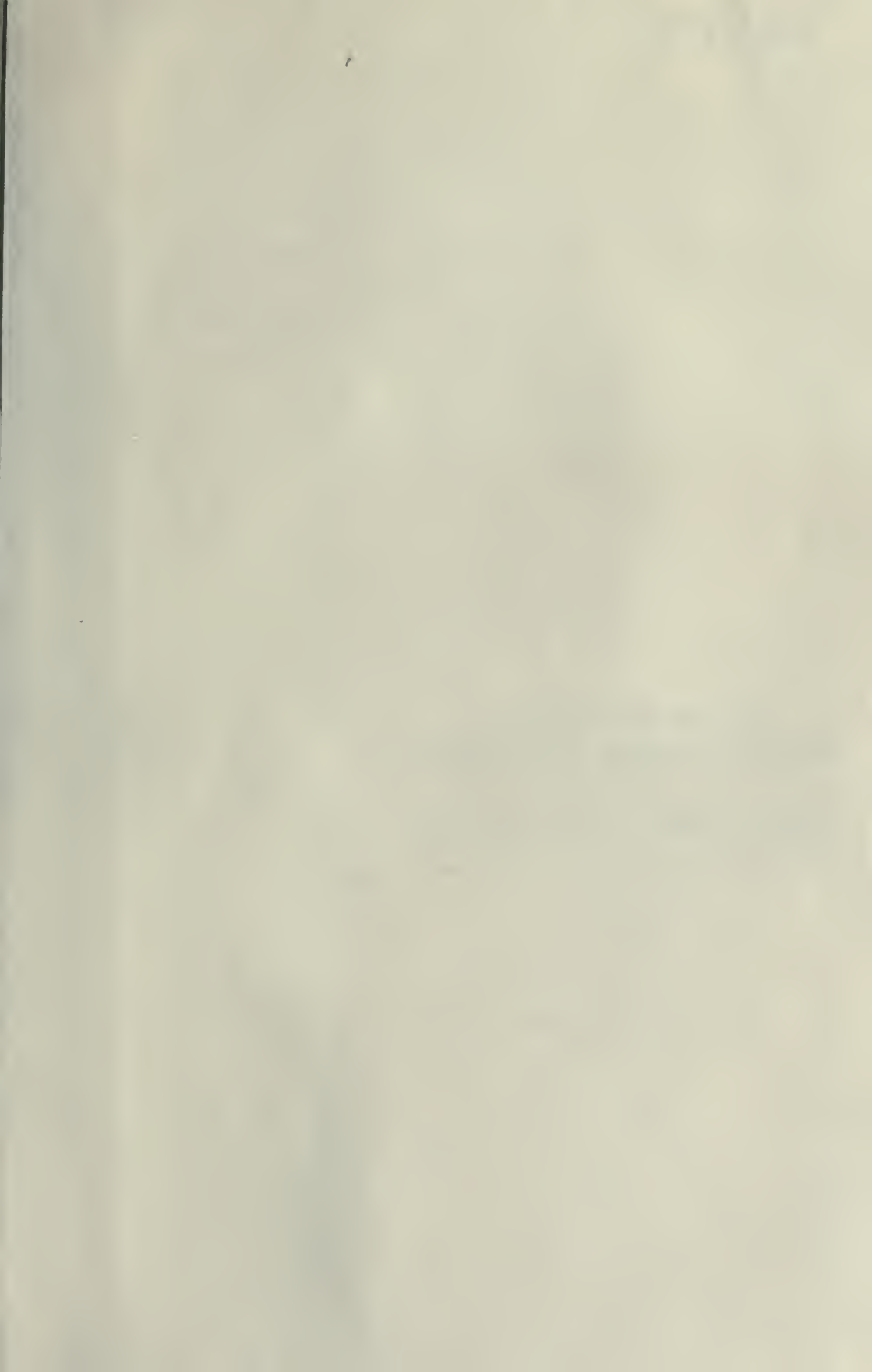
Sythas (Σύθας). Der Fluß Σύθας (Σῦς, *Ptolem.* 3, 15, 4) bei Sikyon, der im Apollokult eine Rolle spielt (*Nilsson, Gr. Feste* 171), ist nach einer Vermutung von *Gruppe, Gr. Myth.* 1258, 4 (vgl. 286, 11) nach einem Beinamen des Apollon* Σν-θῦρ-ης 'Ebertöter' benannt. [Höfer.]

Syzygia (Συζυγία), Beiname der Hera als 50 der Göttin der ehelichen Verbindung, *Stob. Eclog.* 2, 6, 3 (2 p. 54 *Heeren* = 2 p. 18 *Meineke*). *Pollux* 2, 38. *Kallimach.* (*fragm.* 20 p. 130 *Schneider*) im *Schol. Ad Hom. Il.* 1, 609. Auch bei *Nicetas, Deor. epitheta in Anecd. var. Graec. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 283 haben zwei Handschriften Συζυγία, während die anderen Συγία bieten, wie Hera öfter heißt, *Sappho* (?) *fragm.* 133. *Panyasis* (*fragm.* 20 *Kinkel*) bei *Clem. Alex. Protr.* 113 *Migne. Apoll. Rhod.* 4, 96. *Nonn. Dionys.* 4, 322. 31, 186. 32, 57. 74. *Musaevs* 275. *Anton. Thall.* in *Anth. Pal.* 7, 188, 4. *Kaibel, Epigr.* 243b, 22 p. 92 (= *Fränkel, Inschr. von Pergamon* 576b 3 p. 364). *Hymnus bei Fränkel* a. a. O. 324, 16 p. 237. *Georg. Grammat. Anakr.* 1, 149 (*Bergk* 3⁴ p. 366). *Hesych.* und *Suid.* s. v. Συγία. *Nicetas* bei *Schoell-Studemund* a. a. O. 278. *Anonym. Laurent.* ebenda 269. *Apul. Metam.* 6, 4 (und da-

zu Hildebrand). Zwei Inschriften aus Nikopolis ad Istrum sind der Ἥρα Ζυγία (neben Zeus Olympios bzw. Athena Polias) geweiht, *Berliner Monatsberichte* 1881, 459. *Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 10 (1886), 242 (zu nr. 9). 15 (1892), 220 (zu nr. 110). *Pick, Die antiken Münzen von Dacien und Moesien* 336 Anm. 4. *Rev. arch.* 1908, 2, 45 nr. 48, 46 nr. 49. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertinentes* 1, 565 p. 191. 1413 p. 477. In dem Epigramm des Ioannes, *Anth. Pal.* 7, 555 ist unter den (θεοί) ζύγιοι in erster Linie wohl Ἥρα Ζυγία zu verstehen, dann wohl auch Zeus, der als Ehegott (*Gruppe, Gr. Myth.* 1110, 1) gleichfalls Ζύγιος (*Hesych. s. v. Anonym. Laurent. a. a. O.* 266, 40. *Anonym. Ambros. ebenda* 265, 45 heißt; vgl. *Dionys. Hal. Ars Rhet.* 2, 2: Ζεὺς . . . καὶ Ἥρα πρώτοι ζευγνύντες τε καὶ συνδύζοντες· οὕτω τοι ὁ μὲν καὶ πατὴρ καλεῖται πάντων, ἡ δὲ Ζυγία, ἀπὸ τοῦ ζευγνύναι τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι; vgl. *Usener, Strena Helbigiana* 320 = *Kleine Schriften* 4, 340. Vielleicht bezieht sich auch der argivische Name der Hera *Ζευξιδία* (*Etym. M.* 409, 28 ff.

Anonym. Laurent. a. a. O. 269, 8) auf Hera als Ehegöttin, wenngleich das *Etym. M.* ihn von dem beim Pflügen gebrauchten Rindergespann ableitet. Im *Chronicon Paschale* p. 36 ed. *Paris* = p. 30 D ed. *C. du Fresne* (Venedig 1729) = p. 65 ed. *Bonn.* = *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 92 p. 145: Ἥρα, ἣν καὶ Ζυγίην Νέμεσιν ἐκάλονν τινὲς εὐχαριστοῦντες αὐτῇ ὡς ἀγαθῇ καὶ δίκαια πάντα θελοῦσῃ könnte man daran denken, statt θελοῦσῃ zu lesen τελούσῃ, so daß eine Anspielung auf den mit dem Herabeinamen Ζυγία oft verbundenen Beinamen Τελεία (s. d.) vorliegen würde. Oder bezieht sich die der Hera-Nemesis gegebene Epiklesis auf das der Nemesis beigelegte Attribut der Wage (ζυγόν), von der *Mesomedes, Hymn.* 3, 17 (*Bergk*) berichtet: ζυγὸν μετὰ χεῖρα κρατοῦσα?

Auch Aphrodite führt als Göttin der Ehe den Beinamen Ζυγία: *Ἀφροδίτη Ζυγία καὶ Γαμηλία καὶ Ἀνδρογυνία . . . καὶ Ζυγίτις καὶ Φιλοτησία, Nikomach. Geras. Arithm. Theolog.* bei *Phot. Bibl.* 144 b, 5. [Höfer.]





FEB 28 1989

FOR USE IN
LIBRARY
ONLY

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
